



**HAL**  
open science

## Imbrications identitaires : les usages ethniques du territoire à Guamal, Caldas, Colombie

Lina Sofia Lara Largo

► **To cite this version:**

Lina Sofia Lara Largo. Imbrications identitaires : les usages ethniques du territoire à Guamal, Caldas, Colombie. Sociologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2019. Français. NNT : 2019USPCC042 . tel-02886414

**HAL Id: tel-02886414**

**<https://theses.hal.science/tel-02886414v1>**

Submitted on 1 Jul 2020

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

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

Thèse de doctorat  
de l'Université Sorbonne Paris Cité  
Préparée à l'Université Paris Diderot  
**École doctorale 382**  
**Économies, Espaces, Sociétés, Civilisations : Pensée Critique, Politique et**  
**Pratiques Sociales**  
URMIS

# IMBRICATIONS IDENTITAIRES

*Les usages ethniques du territoire à Guamal, Caldas,  
Colombie*

Sofía LARA-LARGO

Thèse de doctorat en anthropologie et sociologie

Dirigée par Odile HOFFMANN

Présentée et soutenue publiquement à Paris, le 25 juin 2019

Membres du jury :

Anne Marie LOSONCZY	Directrice de recherche émérite, EPHE, Rapporteuse.
Francis DUPUY	Professeur, Université de Toulouse, Rapporteur.
Véronique BOYER	Directrice de Recherche, CNRS-EHESS, Présidente du Jury
Odile HOFFMANN	Directrice de Recherche IRD, URMIS-IRD, Directrice de thèse.
Pablo JARAMILLO	Professeur, Université de los Andes Colombie.
Carlos AGUDELO	Chercheur associé, URMIS

*A Carmen Emilia y Jaime Alberto*

## REMERCIEMENTS

J'ai toujours considéré la recherche anthropologique passionnante, parce que pleine de défis. Elle a défié mes convictions les plus profondes et cela m'a rendu libre. Cette liberté, en étant parfois effrayante, m'a permis d'apprendre et de grandir en compagnie des personnes qui, conscientes et libres elles aussi, ont élargi mon univers des possibles. L'anthropologie est pour moi une façon de vivre et de penser avant d'être une profession. Elle fait partie de moi et je ne m'en détacherai jamais. C'est en grande partie grâce aux habitants de Guamal que je suis devenue une vraie anthropologue et pour cela, je n'aurais jamais les moyens de les remercier. Dès ma première visite à Guamal, j'ai toujours ressenti l'envie d'y retourner. Je me suis sentie fière de pouvoir travailler dans ce village. Les *Guamaleños* rendaient à chaque instant la recherche anthropologique stimulante, exigeante et inépuisable. Je remercie en premier lieu les habitants de Guamal, pour m'avoir offert le privilège de travailler et de vivre avec eux. Evelio, mon chère ami et Alonso, pour les heures qu'ils ont dédié à rendre passionnantes les conversations que nous avons eues. Pedro Juan, collègue et ami, pour m'avoir ouvert ses portes au cours de mes séjours de terrain. Doralina, Sandra, Rosa, Nilvia et Ligia, femmes *guamaleñas* qui m'ont toujours traité avec la plus grande générosité. Mes remerciements vont également aux organisations ethniques, *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta et Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, ainsi qu'à leurs dirigeants, pour m'avoir autorisé à effectuer mes recherches : Hector Jaime Vinasco, Nelson Moreno, Carlos Eduardo Gómez, Alonso Moreno et Arnobia Moreno. Je remercie également les membres des Conseils d'organisation du Carnaval Négroïde de 2013, de 2015 et de 2017.

Mes remerciements se dirigent ensuite particulièrement vers ma directrice de thèse, Odile Hoffmann. Pour l'engagement dont elle a fait preuve dans mon travail, pour son éternelle disponibilité face à mes interrogations, pour avoir dédié des journées entières aux relectures de mes textes, pour sa patience et pour m'avoir apporté son soutien académique et personnel dans les moments les plus difficiles de ce travail. Nos séjours de travail, en France ou au Mexique, personnels ou virtuels, se sont constamment avérés pour moi d'une grande fécondité et d'un grand enrichissement.

J'ai entamé la recherche dont est issue cette thèse en 2013, alors étudiante en Master à l'EHESS. Je suis reconnaissant envers ma directrice de mémoire, Anath Ariel de Vidas, pour m'avoir aidé dans la conception du projet de recherche doctorale. Je le suis tout autant envers

les professeurs historiens qui m'ont aidé à surmonter les défis de mon travail dans les archives : Albeiro Valencia, Luis Fernando Sánchez, Luis Javier Caicedo et Luisa Fernanda Giraldo. Je remercie notamment Nancy Appelbaum pour m'avoir confié, de manière généreuse, ses notes de terrain et ses transcriptions de l'Archive Communautaire de Guamal.

Je me suis engagée dans une formation doctorale grâce au soutien de COLCIENCIAS et leur programme de financement des doctorats à l'étranger. Cette institution colombienne m'a permis de préparer une thèse dans les meilleures conditions, quatre années durant. Qu'elle en soit ici remerciée chaleureusement. Je remercie l'Institut des Amériques – IDA – pour l'aide économique accordée pour un travail de terrain effectué en 2016, ainsi que la direction de l'*Área Cultural del Banco de la República* de Manizales et son service de soutien aux chercheurs, pour leur accueil à différents moments de la rédaction de cette thèse.

Je remercie également les collègues et amis qui, dans différents moments de mon parcours, m'ont aidé dans l'élaboration de mes réflexions et de mes analyses : Gregorio Hernández, Gloria Lopera, Anne-Marie Losonczy, Véronique Boyer, Mauricio Pardo, Nataly Camacho, Carlos Agudelo, Jessica Corredor, José Darío Rodríguez, Tania Roelens, Claire Médard, Laurent Faret, Jérôme Monnet, Pablo Jaramillo, Giselle Figueroa, Diego Lobo, Adrián Serna, Camilo Useche, Ana Maria Henao, Yann Hutin, Théo Zachmann, Cyril Menta et Luis Alberto Suarez. Ainsi qu'aux membres de l'Observatoire de Justice pour les Afrodescendant en Amérique Latine – OJALA.

Préparer une thèse implique également un quotidien marqué par des défis émotionnels et personnels. Je remercie infiniment mes amis en France, en Colombie, au Mexique et à Cuba, pour m'avoir accompagné et supporté au cours de différentes étapes de ce processus, faisant plus légère mon chemin : Juan Camilo, Juliana, Melesio, Reikia, Annabelle, Amir, Jonathan, Alejandra, Borja, Nicolás, Maud, Mateo, Joachim, Bernard, Gèneviève, Laetitia, Mónica, Diana, Agustín, Nubia, Orfa, Francisco, Adalberto et Francia.

À Cyril, pour avoir lu et relu chaque ligne de cette thèse, pour m'accompagner et m'encourager. Pour nos journées passées dans le temple des oiseaux. Pour être arrivé à la fin du parcours pour me soutenir, dans un moment de ma vie dans lequel je pensais n'être pas capable de terminer cette thèse.

Enfin, je tiens à remercier ma famille, mon père Jaime Alberto et ma mère Carmen Emilia. Sans leur présence et leur amour, cette thèse n'aurait jamais vu le jour.

## RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS

Cette thèse est consacrée à l'analyse d'un ensemble de pratiques, identitaires et territoriales, ayant cours dans la localité des Andes colombiennes de Guamal, dans le nord-ouest du département de Caldas. Elle se fonde sur un travail ethnographique et documentaire mené entre 2013 et 2019. La communauté de Guamal, dont les membres sont dans leur majorité descendants d'esclaves de l'époque coloniale, se trouve sous la juridiction du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta, en un territoire reconnu officiellement comme *resguardo* indigène. L'objectif principal de cette recherche est de saisir la manière dont les contours des identités (collectives, ethniques, communautaires ou individuelles) et des territoires se dessinent mutuellement, soit à travers le conflit, soit par la conciliation. Ce travail privilégie une lecture des transformations ayant eu lieu tout au long de l'histoire de cohabitation des groupes et des individus, au prisme des relations de pouvoir. Vingt-huit ans après la promulgation de la Constitution politique colombienne de 1991, les groupes se sont appropriés le multiculturalisme qu'elle instaure, modifiant une fois de plus les frontières territoriales et identitaires. La confrontation de différents types d'autorités a configuré localement un modèle de gestion territoriale particulier, caractérisé par d'éventuels chevauchements ou ambiguïtés juridiques et politiques. Certaines catégories récentes sont appropriées et resignifiées. Les identités revendiquées s'imbriquent, générant des configurations sociales, relationnelles et territoriales inédites.

Identités, multiculturalisme, territorialités, organisations ethniques, Guamal, Cañamomo Lomaprieta, nord-ouest du département de Caldas, Colombie.

## RESUMEN Y PALABRAS CLAVES

Esta tesis tiene como objetivo el análisis de un conjunto de prácticas, identitarias y territoriales, que tienen lugar en la localidad andina colombiana de Guamal en el noroccidente caldense. La investigación etnográfica y documental se desarrolló entre los años 2013 y 2019. La comunidad de Guamal, cuyos miembros son en su mayoría descendientes de los esclavos del periodo colonial, habita bajo la jurisdicción del *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta en un territorio reconocido como resguardo indígena. El objetivo principal de esta investigación es comprender la manera en que los contornos de las identidades (colectivas, étnicas, comunitarias e individuales) y de las territorialidades se dibujan mutuamente, a veces de manera conflictiva y otras veces conciliatoria. Este trabajo privilegia una lectura de las transformaciones que han tenido lugar a lo largo de la historia de convivencia de grupos e individuos, a través del prisma de las relaciones de poder. Tras veintiocho años de la promulgación de la Constitución política colombiana de 1991 los grupos han apropiado el multiculturalismo por ella instaurado, modificando una vez más las fronteras territoriales e identitarias. El encuentro entre diferentes tipos de autoridades ha configurado localmente un modelo de gestión territorial particular, que se caracteriza por eventuales traslapes y ambigüedades jurídicas y políticas. Asimismo algunas categorías con orígenes más recientes son apropiadas y al mismo tiempo resignificadas produciendo una imbricación de las identidades reivindicadas generando nuevas configuraciones sociales, relacionales y territoriales.

Identities, multiculturalism, territorialities, ethnic organizations, Guamal, Cañamomo Lomaprieta, noroccidente caldense.



## ABSTRACT AND KEYWORDS

The objective of this research is to analyze a set of identitary and territorial practices that take place in the Andean village of Guamal in northwest Caldas, Colombia. This ethnographic and documentary research was developed between 2013 and 2019. The Guamal community, whose members are mainly descendants from colonial period slaves, settles in an indigenous reservation ruled by the Cañamomo Lomapieta Council. The main purpose of this research is to understand how the various identities (collective, ethnic, communitary and individual) and the territorial appropriation interact, sometimes in a conflicting way and sometimes in a conciliatory way. This research highlights the relational transformations that have taken place through history among groups and individuals in the light of power struggles. After 28 years since the promulgation of the 1991 Colombian Constitution, the ethnic groups have taken advantage of the constitutional protection of multiculturalism to modify, once more, the borders of both the territory and their identities. At the local level, the encounter of different kinds of authorities has produced a very particular administrative model that sometimes makes those authorities overlap in political and legal ambiguities. Similarly, some newer categories are appropriated and resignified which results in the interweaving of reclaimed identities. Consequently, new social, relational and territorial configurations arise.

Identities, multiculturalism, territorialities, ethnic organizations, Guamal, Cañamomo Lomapieta, Northwest Caldas.

## NOTE DE STYLE

Tout au long de ce texte, les concepts d' « indien » et d' « indigène » sont utilisés en tant que synonymes. Ils permettent à eux deux une traduction fidèle du terme espagnol « *indígena* ». Indien désigne un nom, ainsi qu'une catégorie ethnique : les Indiens de Cañamomo Lomapieta. Indigène fait quant à lui fonction d'adjectif : une communauté indigène, par exemple.

Les termes en espagnols, dans le corps du texte, sont toujours signalés en italique. Je suis l'auteur de toutes les traductions, tant des entretiens ethnographiques que des sources d'archives ou bibliographiques. Les longues citations dont les textes originaux sont en espagnol possèdent leur version originale en notes de bas de pages, mais n'apparaissent pas en italique. Les sources historiques sont restituées fidèlement, c'est-à-dire dans une version d'origine pouvant posséder du vocabulaire ou des orthographes aujourd'hui désuètes. La traduction de ces sources n'est, de fait, pas fidèle : il apparaît impossible de retranscrire un vocabulaire inusité et une syntaxe ancienne. J'ai alors opté pour une traduction facilitant la compréhension contemporaine de ces textes. Les sources originales, qui apparaissent dans les notes de bas de pages, sont citées entièrement, sans les coupures effectuées pour le bienfondé d'une argumentation spécifique. Ces sources étant parfois anciennes ou dans un état de dégradation pouvant être important, je signale les termes dont la transcription est incertaine par le signe [terme ?].

## TABLE DE MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	3
RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS .....	6
RESUMEN Y PALABRAS CLAVES .....	7
NOTE DE STYLE .....	9
TABLE DES FIGURES .....	13
LISTE DES TABLEAUX.....	15
LISTE DES ENCARTS.....	16
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>19</b>
PROBLÉMATIQUE.....	27
APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE.....	36
PLAN DE LA THÈSE .....	42
<b>PREMIÈRE PARTIE : IDENTITÉS COMMUNAUTAIRES ET MYTHO-PRAXIS. LA CONFIGURATION DE GUAMAL .....</b>	<b>44</b>
Introduction de la première partie.....	45
<b>CHAPITRE 1 : LE TESTAMENT DE JOSEFA MORENO DE LA CRUZ. DISCOURS DE LÉGITIMATION HISTORIQUE DU CONCEPT LOCAL DE COMMUNAUTÉ GUAMALEÑA .....</b>	<b>47</b>
1.1 Le rôle des images dans la consolidation de la communauté de Guamal.....	54
1.2 L'économie coloniale minière et les maîtres esclavagistes .....	70
1.3 La pérennité du nom de famille Moreno.....	79
1.4 La liberté des esclaves au service des versions croisées de l'identité.....	84
Conclusions du chapitre 1 .....	93
<b>CHAPITRE 2 : « L'USURPATION HISTORIQUE ». CONSOLIDATION DE LA NOTION DE COMMUNAUTÉ INDIGÈNE .....</b>	<b>95</b>
2.1 Les événements mis en récits : l'usurpation historique des territoires ancestraux	100
2.2 La construction de la notion de communauté indigène : un face-à-face avec « l'autre usurpateur » dans le contexte d'un projet régional de modernité .....	110
2.2.1 Ethnonymes et bifurcations historiques des identités .....	110
2.2.2 En quête de civilisation et de progrès : les colons <i>paisas</i> .....	114
2.2.3 L'État-nation usurpateur et la citoyenneté attribuée : le rôle des avocats <i>caucanos</i> dans la division des terres indigènes au cours du XIX <sup>e</sup> siècle .....	120
Conclusions du chapitre 2 .....	128
<b>CHAPITRE 3 : SANTA ANA. TERRES, IMAGE RITUELLE ET TRANSFORMATIONS INSTITUTIONNELLES À LA FIN DU XIX<sup>e</sup> ET AU COURS DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE .....</b>	<b>130</b>
3.1 Santa Ana de Guamal : agentivité et image plurielle.....	132
3.2 Propriété et appropriation des terres communales de Guamal et des terres de Santa Ana de Guamal .....	149
3.3 La fin de la propriété légale de l'église et la transition tardive vers l'État moderne. « La récupération des territoires ancestraux » ou « l'invasion paysanne » sur les terres de Santa Ana.....	166
Conclusions du chapitre 3 .....	181
Conclusions de la première partie.....	183

**DEUXIÈME PARTIE : RECONFIGURATION DES FORMES DU POLITIQUE FACE AU MULTICULTURALISME..... 185**

Introduction de la deuxième partie ..... 186

**CHAPITRE 4 : LES ORGANISATIONS ETHNIQUES FACE À L'ÉTAT MULTICULTUREL. *COPRODUCTION DES CADRES JURIDIQUES*..... 192**

4.1 Les antécédents du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta..... 194

4.1.1. La loi 89 de 1890 et la lutte territoriale au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle ..... 194

4.1.2. L'insertion du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta dans les mobilisations sociales de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle ..... 199

4.2 Le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta à l'ère du multiculturalisme..... 203

4.2.1 La production de l'incertitude juridique des *resguardos* coloniaux ..... 203

4.2.2 Le fonctionnement de l'organisation indigène contemporaine à Cañamomo Lomapieta ..... 210

4.3 Le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal..... 212

4.3.1 La loi 70 de 1993 en dehors du Pacifique..... 212

4.3.2 La consolidation du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et la lutte pour la terre..... 218

4.4 Disputes légales et transformations du champ politique local : la mise en place de l'« action en protection » et de la consultation préalable..... 223

4.4.1 La consultation préalable libre et informée à Guamal ..... 226

Conclusions du chapitre 4 ..... 233

**CHAPITRE 5 : RECONFIGURATION DU CHAMP POLITIQUE ET COMPÉTENCES MULTICULTURELLES ..... 236**

5.1 La politique électorale dans le département de Caldas et la conjoncture du multiculturalisme ..... 239

5.2 Compétences politiques multiculturelles et construction d'un « conflit interethnique » à Supía dans la conjoncture politique de 2015 ..... 246

5.3 La gestion des espaces publics : un enjeu politique resignifié en termes ethniques ..... 249

5.3.1 Le conflit autour du système d'assainissement..... 250

5.3.2 Le conflit autour du centre communautaire de Guamal..... 257

5.4 Une autre facette de la manipulation du langage ethnique : la valorisation de la diversité et la notion d'« afroindigènes »..... 265

Conclusions du chapitre 5 ..... 274

**CHAPITRE 6 : CHEVAUCHEMENTS NORMATIFS. *DROITS DE PROPRIÉTÉ FONCIÈRE DANS L'INCERTITUDE* ..... 276**

6.1 Les statuts de la propriété foncière dans le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta..... 278

6.1.1 La propriété privée à Cañamomo Lomapieta ..... 282

6.2 Les terrains du Fond National Agraire – FNA..... 286

6.3 Les attributions à Cañamomo Lomapieta : politique indigène de contrôle de l'accès, de l'usufruit et de la propriété dans le territoire du *resguardo* ..... 290

6.4 Processus micro-politiques autour de l'accès, du contrôle et de l'usage de la terre..... 292

6.4.1 Contester les abus et l'autoritarisme aux interstices des autorités ..... 293

6.4.2	Faire appel au Conseil communautaire pour contester l'autorité du <i>Cabildo</i> ...	297
6.4.3	Autorité indigène vs. État inactif .....	304
6.5	Instrumentalisation identitaire : au-delà de la stratégie politico-territoriale .....	307
	Conclusions du chapitre 6 .....	314
	Conclusions de la deuxième partie .....	315
<b>ÉPILOGUE : CONVERGENCES ET BIFURCATIONS IDENTITAIRES AU PRISME</b>		
<b>DES CONFLITS. LE CAS DE « EL GUADUAL » À SANTA ANA, GUAMAL</b>		
..... 317		
	Appropriation multifamiliale d'une propriété privée : héritage, usufruit et perceptions croisées sur les droits territoriaux .....	319
	Controverses quant aux autorités territoriales et à l'identité ethnique.....	328
	L'intervention des médias et d'autres acteurs exogènes : le conflit échappe à l'échelle micro-locale .....	334
<b>CONCLUSION .....</b>		
<b>344</b>		
	GLOSSAIRE DE TERMES ESPAGNOLS .....	353
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>		
<b>358</b>		
	Références juridiques.....	378
	Références de presse et sites internet.....	379
<b>ANNEXES .....</b>		
<b>381</b>		
	ANNEXE 1 : Transcription du document n° 88 du 26 mai 1879 .....	382
	ANNEXE 2 : Transcription du document n° 64 de 1891.....	385
	ANNEXE 3 : Transcription du document n° 234-235 du 14 décembre 1893.....	387
	ANNEXE 4 : Transcription du document 64 du 28 février 1917.....	389
	ANNEXE 5 : Recensement de la localité de Guamal : 1894-1895 .....	391
	ANNEXE 6 : Liste de lois, décrets et sentences évoqués dans le corps du texte .....	400
	ANNEXE 7 : Liste des principaux interlocuteurs.....	402

## TABLE DES FIGURES

Figure 1 : Carte de la région d'étude (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Figure 2 : Carte des *resguardos* indigènes dans les municipalités de Supía et Riosucio (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Figure 3 : Peinture à l'huile représentant Josefa Moreno en compagnie de ses esclaves (Ph. S. Lara-Largo, 2013).

Figure 4 : Peintures à l'huile de Gonzalo Díaz. Représentations des espagnols colonisateurs de la région de Supía, Melchor Suer Navas et Ruy Vanegas (Ph. S. Lara Largo, 2013).

Figure 5 : Images de l'œuvre pictographique de Gonzalo Díaz Ladino.

Figure 6 : Peintures à l'huile de Gonzalo Díaz Ladino présentes dans la paroisse de Santa Ana de Guamal (Ph. S. Lara-Largo, 2013).

Figure 7 : Capture d'écran du profil facebook du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal.

Figure 8 : Cérémonie dans le centre communautaire de Guamal au cours de la célébration de la journée de l'appartenance Afro-colombienne à Guamal, le 21 mai 2016 (Ph. S. Lara-Largo).

Figure 9 : Carte de la région de Supía, Marmato et Riosucio (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Figure 10 : La *ceiba*, sur la place centrale de Guamal (Ph. J. Montoya-Grajales, 2013).

Figure 11 : Photographie promotionnelle de la marque de Café Afrocolombiano.

Figure 12 : Atelier de dessin avec des enfants et adolescents à Guamal en mai 2016 (Ph. P.J. Moreno-Moreno).

Figure 13 : Photographies de dessins produits par les enfants de Guamal, mai 2016 (Ph. S. Lara-Largo).

Figure 14 : Carte de la frontière entre les régions du Cauca et d'Antioquia, 1832-1856 (réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Figure 15 : Image de Santa Ana, dans la paroisse de Guamal (Ph. S. Lara-Largo, 2015)

Figure 16 : Clés attachées à l'image de Santa Ana (Ph. S. Lara-Largo, 2016)

Figure 17 : Plaques commémoratives et des remerciements envers Santa Ana (Ph. S. Lara-Largo, 2016)

Figure 18 : Carte des *Veredas* participants au culte de Santa Ana (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Figure 19 : Quelques objets appartenant à l'église de Santa Ana (Ph. S. Lara-Largo, 2016)

- Figure 20 : Carte de l'emplacement des terres récupérées dans le cadre des « *afectaciones* » dans le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).
- Figure 21 : Carte des communautés du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).
- Figure 22 : Centre communautaire de Guamal (Ph. S. Lara Largo, 2016).
- Figure 23 : Installation du gouvernement indigène à Guamal (Ph. S. Lara Largo, 2017).
- Figure 24 : Scène principale de l'installation du gouvernement indigène à Guamal (Ph. S. Lara Largo, 2017).
- Figure 25 : Peinture élaborée par les étudiants de l'INECAL (Ph. S. Lara Largo, 2017).
- Figure 26 : Formulaire Minerva d'achat vente signé par Javier Sanchez et Maria Elvira Moreno.
- Figure 27 : Formulaire actuel d'achat-vente Minerva.
- Figure 28 : La famille Gañán à El Guadual.
- Figure 29 : Distribution de la parcelle multifamiliale El Guadual (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).
- Figure 30 : Imbrications identitaires (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Distribution démographique des *pueblos* indigènes en 1793.

Tableau 2 : Dimension et distribution de la propriété rurale nationale en 1960.

Tableau 3 : Communautés rattachées au CRIDEC en 2011.

Tableau 4 : Structure administrative du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, 2009.

Tableau 5 : Les candidats à la mairie de Supía, 2015.

Tableau 6 : Les différents types de statuts fonciers présents dans le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, 2018.

Tableau 7 : Distribution des treize ECC dans les départements de Caldas, Risaralda et Valle de Cauca, 1980.



## LISTE DES ENCARTS

Encart 1 : L'OIT et la Convention 169.

Encart 2 : Le massacre de la Rubiera.

Encart 3 : Les acteurs du conflit armé et la politique électorale.

Encart 4 : Le Parti *Centro Democrático* sur la scène politique nationale.

Encart 5 : Les frais de la titrisation légale et de l'enregistrement.

Encart 6 : La production de documents administratifs.

## LISTE DES ACRONYMES

AAP : Archives de l'Archidiocèse de Popayán, *Archivo de la Arquidiócesis de Popayán*.

ACCL : Archives du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta, *Archivo del Cabildo de Cañamomo Lomaprieta*.

ACCR : Archives du Circuit Civil de Riosucio, *Archivo del Circuito Civil de Riosucio*.

ACG : Archives de la Communauté de Guamal, *Archivo de la Comunidad de Guamal*.

AESGPRI : Assignation Spéciale du Système Général de Participations pour les *Resguardos* Indigènes, *Asignación Especial del Eistema General de Participaciones para los Resguardos Indígenas*.

AGC : Archives Générales du Cauca, *Archivo General del Cauca*.

AGN : Archives Générales de la Nation, *Archivo General de la Nación*

ANM : Agence Nationale des Mines, *Agencia Nacional de Minería*.

ANS : Archives Notariales de Supía, *Archivo Notarial de Supía*.

ANT : Agence Nationale de Terres, *Agencia Nacional de Tierras*.

ANUC : Association Nationale d'Usagers Paysans, *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos*.

APSL : Archives Paroissiales de San Lorenzo de Supía, *Archivo Parroquial de San Lorenzo de Supía*.

ASI : Alliance Sociale Indigène, *Alianza Social Indígena*.

AUC : Autodéfenses Unies de la Colombie, *Autodefensas Unidas de Colombia*.

CEDE : Centre d'Études sur Développement Économique, *Centro de Estudios sobre Desarrollo Económico*.

CIDOB : Confédération Indigène de l'Orient, du Chaco et de l'Amazonie bolivienne, *Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia*.

CNA : Conseil National Agraire, *Consejo Nacional Agrario*.

CNE : Conseil National Électoral, *Consejo Nacional Electoral*.

CONFENAIE : Confédération de Nationalités indigènes de l'Amazonie Équatorienne, *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*.

COPICA : Comité Politique du *resguardo* indigène de Cañamomo Lomaprieta, *Comité político del resguardo indígena de Cañamomo Lomaprieta*.

CORPOCALDAS : Corporation Autonome Régionale de Caldas, *Corporación Autónoma Regional de Caldas*.

CRIC : Conseil Régional Indigène du Cauca, *Consejo Regional Indígena del Cauca*.

CRIDEC : Conseil Régional Indigène de Caldas, *Consejo Regional Indígena de Caldas*.

CRIDOC : Conseil Régional Indigène de l'Occident Colombien, *Consejo Regional Indígena del Occidente Colombiano*.

CRIR : Conseil Régional Indigène de Risaralda, *Consejo Regional Indígena de Risaralda*.

DANE : Département Administratif National de Statistiques, *Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas*.

DNP : Département National de Planification, *Departamento Nacional de Planeación*.

ECC : Entreprise communautaire paysanne, *Empresa comunitaria campesina*.

FARC : Forces Armées Révolutionnaires de Colombie, *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*.

FNA : Fond National Agraire, *Fondo Nacional Agrario*.

FONADE : Fond Financier des Projets de Développement, *Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo*.

ICBF : Institut Colombien du Bien-être familial, *Instituto Colombiano de Bienestar Familiar*.

IGAC : Institut Géographique Agustín Codazzi, *Instituto Geográfico Agustín Codazzi*.

INCODER : Institut Colombien de Développement Rural, *Instituto Colombiano de Desarrollo Rural*.

INCORA : Institut Colombien de la Réforme Agraire, *Instituto Colombiano de Reforma Agraria*.

INECAL : Institution Éducative de Cañamomo Lomaprieta, *Institución Educativa Cañamomo Lomaprieta*.

INFICALDAS : Institut de Promotion et de Développement de Caldas, *Instituto de Promoción y Desarrollo de Caldas*.

MAIS : Mouvement Alternatif Indigène et Social, *Movimiento Alternativo Indígena y Social*.

MOIR : Mouvement Ouvrier Indépendant et Révolutionnaire, *Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario*.

OIA : Organisation Indigène d'Antioquia, *Organización Indígena de Antioquia*.

OIT : Organisation Internationale du Travail, *Organización Internacional del Trabajo*.

ONIC : Organisation Nationale Indigène de Colombie, *Organización Nacional Indígena de Colombia*.

PCC : Parti Communiste Colombien, *Partido Comunista Colombiano*.

PCD : Parti Centre Démocratique, *Partido Centro Democrático*.

PDA : Pôle Démocratique Alternatif, *Polo Democrático Alternativo*.

PND : Plan National de Développement, *Plan Nacional de Desarrollo*.

PNUD : Programme de Nations Unies pour le Développement, *Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo*.

SGP : Système Général de Participations, *Sistema General de Participaciones*.

SGR : Système Général de Redevances, *Sistema General de Regalías*.

SNR : Surintendance Notariale et de Registre, *Superintendencia de Notariado y Registro*.

TCCN : Territoires Collectifs de Communautés Noires, *Territorios Colectivos de Comunidades Negras*)

UAF : Unité Agricole Familiale, *Unidad Agrícola Familiar*.

ZRH : Zones Relativement Homogènes

## INTRODUCTION

J'arrivai à Guamal pour la première fois en 2013, dans le cadre d'une enquête ethnographique réalisée au cours de mon Master en anthropologie. Mon objectif originel était d'initier une recherche empirique concernant des fêtes pratiquées par les Indiens de Cañamomo Lomapieta. Les démarches administratives auprès des autorités indigènes – concernant la délivrance d'un « permis de recherche » (*permiso de investigación*) – se sont cependant avérées devoir prendre plus de temps que ce dont je disposais pour la réalisation de mon ethnographie. Je décidai alors de rester à Supía<sup>1</sup> (figure 1). Je souhaitai y obtenir quelques informations et me laisser le temps d'envisager sereinement l'orientation à donner à ma présence dans la région. Au cours d'une conversation, je fus informée de la préparation d'une fête qui se tiendrait quelques jours plus tard dans l'une des *veredas*<sup>2</sup> adjacente à la municipalité. Il s'agissait du Carnaval de Guamal, que l'on m'a alors présenté comme l'une des plus importantes manifestations culturelles associées aux descendants d'esclaves de la région.

---

<sup>1</sup> Supía est une municipalité principalement rurale. Elle est composée de quarante-cinq *veredas* (voir note 2), dont trente et une appartiennent au territoire indigène du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta. Parmi les quelques 27.000 habitants de la municipalité, 32,7% s'auto-reconnaissent Indiens (*indígenas*) et 11,3% comme Afrodescendants, selon les chiffres du dernier recensement général datant de 2005 (DANE, 2005).

<sup>2</sup> Unité de subdivision territoriale qui dépend de l'administration d'une municipalité. Dans la plupart des cas, les *veredas* ont servi à regrouper et à ordonner géographiquement les zones rurales en lien avec les centres urbains.

# RÉGION D'ÉTUDE : MUNICIPALITÉS DE RIOSUCIO, SUPÍA ET MARMATO 2019

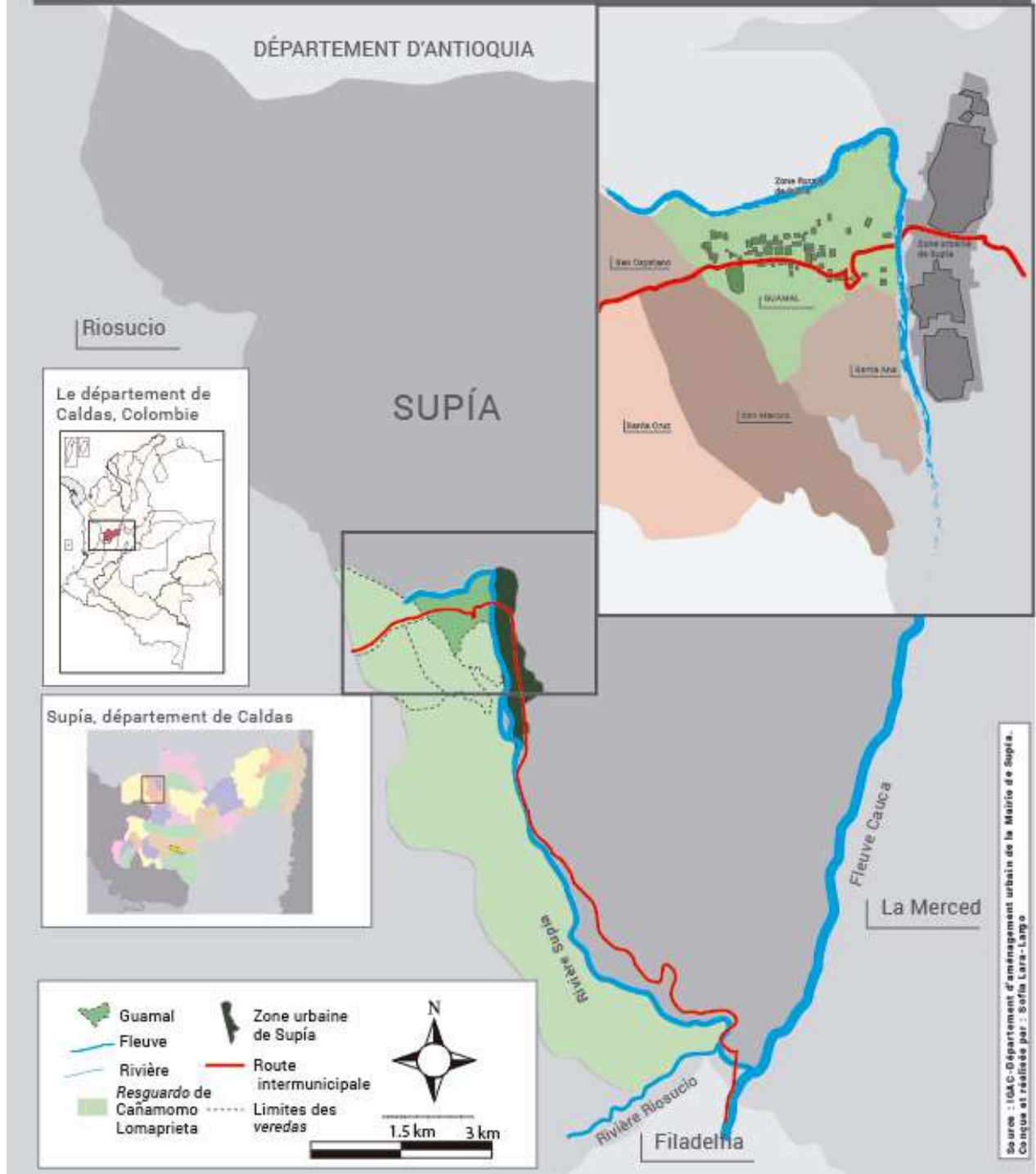


Figure 1 : Carte de la région d'étude (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Ce Carnaval approchant s'est pour moi mué en véritable aubaine. Wilson Lemos, jeune homme *guamaleño* et fonctionnaire à la mairie de Supía, m'a permis d'établir mes premiers

contacts à Guamal. Il m'avait auparavant expliqué que je n'aurai besoin d'aucun permis de la part du Gouverneur indigène pour effectuer des recherches dans cette *vereda*. J'abandonnai définitivement l'idée d'ethnographier les fêtes indigènes pour essayer d'approcher ce Carnaval. Wilson m'a invité à me présenter à William Moreno, son oncle, homme *guamaleño* âgé de soixante ans et leader au sein du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Cette organisation se prétendait en effet, depuis juillet 2013, date de sa reconnaissance par le Ministère de l'intérieur, l'unique autorité ethno-territoriale légitime à Guamal.

Les Conseils communautaires sont des institutions collectives à travers lesquelles s'organisent les communautés noires en Colombie, dans le cadre de la loi 70 de 1993. Ils possèdent ou aspirent à posséder différents droits politiques et territoriaux. « Communauté noire » est une catégorie ethno-politique, légalement reconnue par la loi 70, attribuée aux populations descendantes de groupes d'esclaves arrivés à l'époque coloniale. Dans le même temps, la communauté de Guamal se trouvant à l'intérieur du *resguardo* indigène de Cañamomo Lomaprieta, elle est placée sous sa juridiction.

Un *resguardo* est une entité territoriale reconnue par l'État colombien, concédée à une communauté indigène ayant démontré son caractère ethnique et sa relation ancestrale avec le territoire. Il s'agit d'une propriété collective sur laquelle les autorités indigènes possèdent leur autonomie en termes de droit d'aménagement, de contrôle de la vie interne du groupe et de défense de ses normes et traditions culturelles. L'un des objectifs du Conseil communautaire de Guamal est de devenir autonome vis-à-vis des autorités indigènes, dans une région caractérisée par la présence de quatre *resguardos* indigènes légalement reconnus : Nuestra Señora Candelaria de la Montaña (Riosucio), San Lorenzo (Riosucio), Escopetera y Pirza (Riosucio), et Cañamomo y Lomaprieta (Supía et Riosucio) (figure 2).



# Resguardos indigènes de la région de Supía et Riosucio, 2019

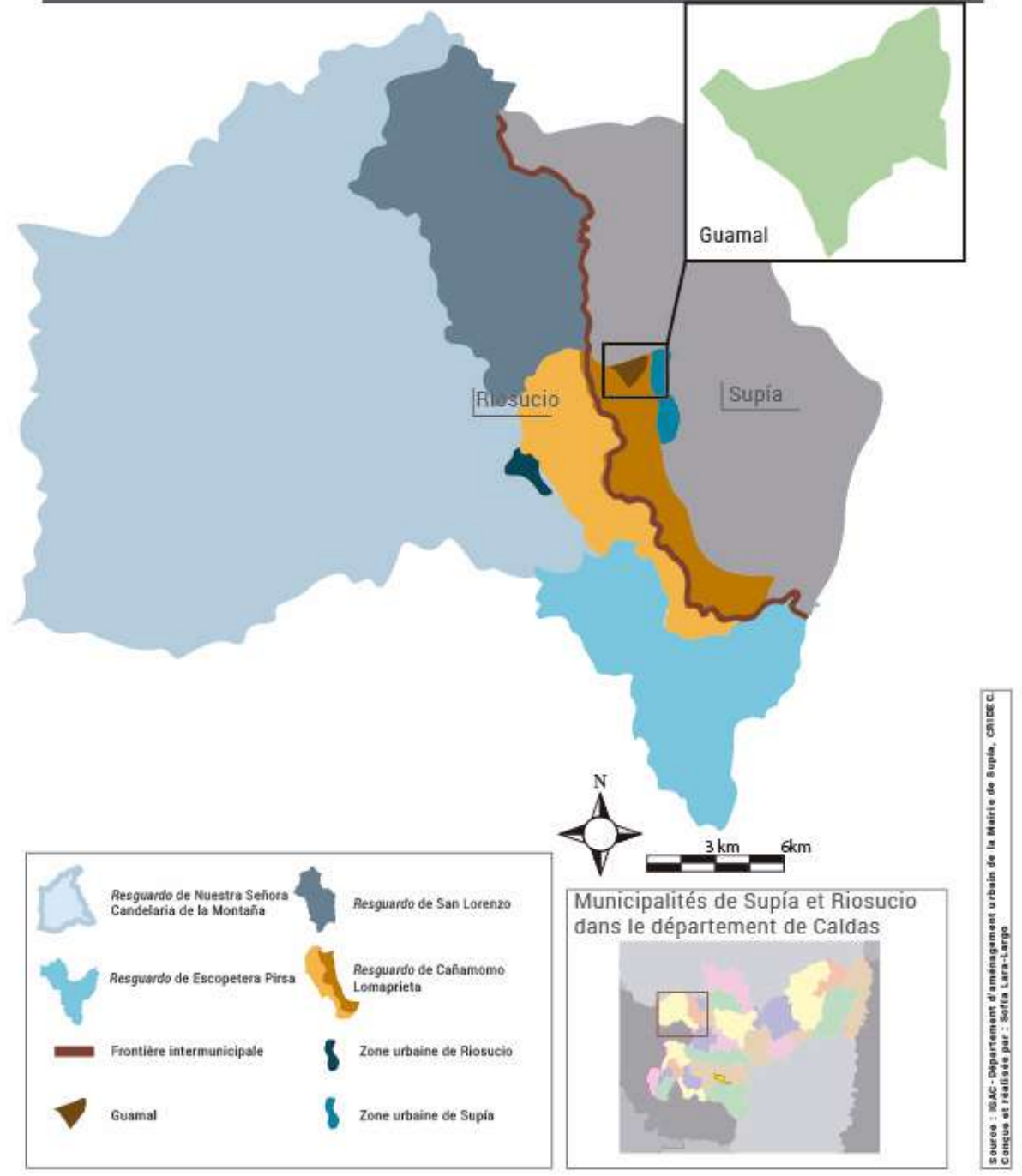


Figure 2 : Carte des *resguardos* indigènes dans les municipalités de Supía et Riosucio (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Il s'est avéré que la position soutenue par Wilson Lemos et William Moreno, concernant la non-obligation de posséder une autorisation des autorités indigènes pour

débuter mes recherches, contrastait avec celle d'autres *guamaleños* avec lesquels j'ai pu être en contact pendant et après le Carnaval. J'ai par exemple rencontré Rosa Elena Moreno, jeune *guamaleña* membre du Conseil d'organisation du Carnaval (*Junta organizadora del carnaval*) : après avoir fait montre d'un enthousiasme certain concernant ma présence à Guamal, elle s'est immédiatement enquis de savoir si je possédais l'autorisation formelle du *Cabildo*<sup>3</sup> indigène de Cañamomo Lomaprieta pour mes recherches. Selon elle, Guamal se trouvant à l'intérieur du *resguardo*, il m'était absolument nécessaire d'avoir le sésame de ses autorités, d'autant plus qu'elle était elle-même la représentante de la communauté de Guamal auprès du *Cabildo* (*cabildante*<sup>4</sup>).

Ce bref récit de mon introduction sur le terrain, décrit plus en détail dans mon mémoire de Master (Lara Largo, 2014), est paradigmatique des tensions locales impliquant l'imbrication de différents types d'autorités politico-territoriales – tant individuelles que collectives – afrodescendantes et indigènes. Ce scénario s'est immédiatement présenté à moi comme incompréhensible et intrigant. Après avoir conclu mon travail de Master en 2014, c'est tout logiquement que je décidai, pour mon enquête ethnographique de doctorat, de profiter de mon expérience précédente et de poursuivre en ce même village mes recherches. Le Carnaval Négroïde offrait le contexte social le plus pertinent pour mon retour au village, qui eut lieu en décembre 2015. Cela me permettait de rétablir mes contacts et de présenter officiellement, c'est-à-dire face aux leaders communautaires *guamaleños*, mon objectif d'initier une nouvelle recherche. Je me suis alors intéressée aux dynamiques de confrontation politique et territoriale entre collectifs et individus qui revendiquent des identités ethniques distinctes, afrodescendantes et indigènes, à partir de la réalisation d'une recherche empirique sur le long terme.

Quelques jours après la fête, en 2015, j'ai rencontré Evelio Moreno et Pedro Juan Moreno. Le premier est un leader communautaire d'environ cinquante-cinq ans, à cette

---

<sup>3</sup> Aujourd'hui, les *cabildos* sont des organisations – principalement indigènes – qui présentent des caractéristiques variables selon les contextes régionaux. Ils ont en commun « la fonction primordiale de défendre les terres de leurs communautés » (Paeces Nasa, 2010, cité par PNUD, 2011a, p. 154). Cette institution a été introduite pendant le régime colonial en Amérique hispanique et dans les îles Philippines en tant que forme de représentation des quartiers. Elle a été incorporée par les communautés indigènes et afrodescendantes urbaines en tant que structure de représentation pour l'administration du territoire et de l'aménagement de la vie sociale (Fajardo Montaña, 2014).

<sup>4</sup> Représentants des différentes communautés attachées à l'organisation indigène pour le compte d'un *cabildo*. Ils sont élus par vote à la majorité dans chaque communauté pour une période d'un an. Ils peuvent être réélus pour plusieurs périodes, toujours suivant la procédure d'élection par vote.

époque président du Comité organisateur du carnaval négroïde. Le second est quant à lui un jeune leader d'environ trente-cinq ans, anthropologue et très actif dans la vie politique de la municipalité de Supía ainsi que dans la vie communautaire de Guamal, dont il est originaire. Tous deux ont été, à partir de ce moment-là, les deux interlocuteurs les plus importants de mon enquête, de véritables amis protagonistes de mon ethnographie. Ces deux hommes et leurs familles ont rendu possible mon insertion dans le quotidien *guamaleño*, notamment par l'établissement de liens avec d'autres acteurs de la scène locale.

Pedro et Evelio ont alors manifesté leur intérêt pour la formulation d'un « projet communautaire » ayant pour objectif la « récupération de la mémoire et de la tradition orale du village ». Ils avaient érigé ce projet en priorité, suite aux décès de diverses personnes âgées dans le village. Ils avaient alors la crainte de perdre des pans entiers de l'histoire locale. Ils m'ont demandé de les aider avec la rédaction de cette proposition et d'entreprendre, dans le cadre de ma recherche, différentes activités au contact des habitants les plus âgés. Cette situation s'est avérée fort propice à la rencontre et à la réalisation d'entretiens portant sur des sujets variés : les relations familiales, le rôle des principaux leaders communautaires du passé, les principales activités économiques, les rapports et échanges entretenus par les *guamaleños* avec leurs voisins ou encore les mythes et récits concernant la consolidation territoriale.

Nous avons nommé ce projet « Proposition communautaire pour la récupération de la mémoire collective et la tradition orale de la communauté de Guamal » (*Propuesta comunitaria de recuperación de la memoria colectiva y la tradición oral de la comunidad de Guamal, Supía*). Il a été lancé en février 2016, à partir d'un budget communautaire infime, sans autre source de financement et pour une durée de deux ans. Tout au long de l'année 2016, ce contexte a constitué le cadre de ma démarche ethnographique. Dans un premier temps, la plupart de mes interlocuteurs ont été des personnes âgées de plus de soixante ans. La nature rétrospective de mes questionnements invitait mes interlocuteurs à élaborer des récits liés à des événements passés, tels que l'histoire du peuplement du village, le passé d'esclave qui avait marqué sa fondation, les luttes pour la défense du territoire face aux communautés indigènes ou encore les systèmes d'organisation sociale aujourd'hui obsolètes. Le cadre de ce projet m'a permis de percevoir l'ancrage historique des disputes territoriales contemporaines dont je propose l'analyse dans la présente thèse. La plupart de mes interlocuteurs évoquaient des conflits passés et insistaient à souligner, voire à défendre, la particularité des origines de la localité de Guamal face aux populations voisines. Les objectifs que mes amis *guamaleños*

avaient identifiés pour l'élaboration du projet se sont enchâssés aux miens autour d'une préoccupation commune, celle d'une identité construite autour d'un territoire.

Le peuplement de Guamal se caractérise par différentes « processus de territorialisation » (Oliveira Filho, 2018) ou d' « encadrement territorial » (Boyer, 2016), marqués, entre autres, par des transformations politiques et culturelles au long de son histoire. Mon hypothèse est que les multiples relations, qu'elles soient conflictuelles, de négociation, ou autres, entretenues entre collectifs et individus sur la scène locale *guamaleña*, témoignent de la manière dont frontières identitaires (notamment ethniques) et diverses formes de territorialités se configurent et s'influencent mutuellement. Cet agencement particulier est en partie déterminé par des rapports de pouvoir à différents échelles (locales, régionales et nationales) qui impliquent différents types d'acteurs (étatiques et non étatiques). Ces relations possèdent un fort ancrage historique, impliquent des acteurs tant endogènes qu'exogènes, tant individuels que collectifs. Elles provoquent un processus constant de transformation des autorités et des légitimités. La récente application du paradigme multiculturel est à l'origine d'une complexification de ces processus, notamment à travers la formalisation et la légalisation des identités ethniques ainsi que des territoires qui leur sont associés. Les récents bouleversements du champ politique local et régional sont certes imputables au pouvoir de l'État et à l'implémentation de la politique multiculturelle, mais ils sont avant tout le résultat de compétences développées à travers une appropriation locale du paradigme multiculturel, et sont mis en jeu tant dans la création de conflits que dans la quête de nouveaux terrains d'entente.

## PROBLÉMATIQUE

Aux commencements de mes recherches doctorales, mes premières interrogations ont porté sur la manière dont la lutte pour la terre joue un rôle fondamental dans la consolidation des identités collectives, ainsi que sur la manière dont ces identités déterminent les modes d'appropriation territoriale à Guamal. L'idée d'une convergence conflictuelle entre groupes ethniques afrodescendants et indigènes, perçus de prime abord comme délimités et circonscrits, m'a amenée à formuler une problématique initiale incluant l'existence d'un conflit interethnique.

C'est alors que j'ai perçu toute l'importance des politiques multiculturelles promues par l'État colombien à partir 1991, et des profondes transformations subséquentes. Le

multiculturalisme peut, de manière basique, être défini comme « une forme de gestion politique de la dimension multiculturelle de la société et l'adoption de mesures législatives visant à préserver les droits de groupes en présence » (Cunin, 2004, p. 32). Il se veut une forme d'action publique « qui vise à transformer l'imbrication entre injustice sociale et disqualification culturelle au sein d'une société » (Gros et Dumoulin, 2011, p. 14, cité dans Hoffmann, 2016, p. 58). En Colombie, il a été promu autant pour les groupes indigènes qu'afrodescendants et roms.

Les travaux scientifiques portant sur les politiques multiculturelles colombiennes, sur l'émergence et la consolidation de groupes fondés sur la revendications d'une identité ethnique précise, sont nombreux, principalement concernant des groupes afrodescendants et indigènes (Agier et Hoffmann, 1999; Agudelo, 2002, 2004; Agudelo, Hoffmann, et Rivas, 1999; Assies, 2005; Barbary et Urrea, 2004; Clavijo Gallego, 2016; Cunin, 2004; Hoffmann, 2004, 2016; Ng'weno, 2013; Restrepo, 1998, 2001; Wade, 1997). Ces recherches se sont, concernant les groupes afrodescendants, en grande partie portées sur les régions Pacifique et dans une moindre mesure la région Atlantique, principalement liées au peuplement noir. De fait, les localités du Pacifique sont celles pour lesquelles les politiques multiculturelles au bénéfice des afrodescendants ont été imaginées.

Deux années après la promulgation de la Constitution, la loi 70 de 1993 a constitué le premier instrument juridique permettant de reconnaître, en Colombie, les collectifs afrodescendants en tant que groupes ethniques différenciés possédant des droits politiques et territoriaux. Guamal ne se situe cependant dans aucune des régions traditionnellement associées au peuplement noir et ciblées par la loi 70 : cette localité se situe au cœur de la Cordillère des Andes, plus précisément dans un territoire associé au peuplement indigène.

À partir de la fin des années 1990, certains *guamaleños* décidèrent de s'organiser autour de réclamations fondées sur leur identité ethnique afrodescendante, en référence à la loi 70 de 1993. Quelques années plus tard, ils entreprirent des démarches en vue de la conformation d'un Conseil communautaire afrodescendant à travers la reconnaissance officielle du Ministère de l'intérieur, entité chargée de l'inscription formelle des groupes ethniques face à l'État. C'est en juillet 2013 qu'ils obtiennent finalement ce statut, non sans avoir dû faire face à de multiples obstacles. Pensées pour une région et une situation spécifique, les premières politiques multiculturelles pour les afrodescendants en Colombie ont été ensuite appropriées

par des groupes dans des contextes qui n'avaient pas été initialement pris en compte dans l'élaboration de la loi, ce qui a généré des contradictions juridiques et sociales relatives aux droits politiques et territoriaux. C'est alors que me sont apparus comme notions centrales de l'interprétation, sur mon terrain et dans l'analyse postérieure, les contradictions et les chevauchements entre normes promues et normes appropriées, ainsi qu'entre normes étatiques et pratiques sociales locales.

La reconnaissance du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal semble par exemple de prime abord paradoxale. La loi 70 de 1993 insiste sur le fait que les Conseils communautaires ne peuvent pas être reconnus dans des zones définies comme *resguardos* indigènes. Néanmoins, pour le cas de Guamal, le gouvernement national a autorisé la création d'une telle organisation « à l'intérieur » du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta (une analyse de cette situation particulière est l'objet du chapitre 4).

Le *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta trouve ses origines à l'époque coloniale. Il revendique actuellement un territoire collectif comme de sa propriété ancestrale, dans lequel se trouve, entre autres, la localité de Guamal. L'organisation indigène contemporaine a été consolidée dans le cadre des mobilisations sociales des années 1960. Le *Cabildo* a décidé, à partir des années 1990, c'est-à-dire dans la conjoncture multiculturelle (voir chapitre 4), d'accentuer la lutte pour la défense des terres de son *resguardo* en ignorant le processus d'organisation communautaire afrodescendant incluant certains habitants des localités se trouvant à l'intérieur de son territoire ancestral.

Quelles relations entretiennent sur un même territoire – qui plus est un *resguardo* indigène officiellement reconnu – deux communautés présentées de prime abord comme distinctes du point de vue ethnique et organisationnel ? Quelles stratégies relationnelles sont mises en place par les différents acteurs ?

Ma problématique de recherche a évolué en incorporant l'hypothèse selon laquelle l'intervention de l'État, à travers la production d'instruments juridiques permettant la reconnaissance des groupes minoritaires, joue un rôle central dans la consolidation des frontières identitaires – notamment ethniques. Ainsi, le processus de formalisation et de légalisation de ces identités est au cœur de l'émergence de nouvelles territorialités et de nouveaux scénarios de confrontation entre groupes, à échelle locale. Comment la politique

multiculturelle promue par l'État a-t-elle influencé les relations locales ? De quelle manière les acteurs locaux se sont-ils appropriés ces politiques et quels usages en font-ils ? Les rapports d'autorité sont-ils liés à des questions d'appartenance identitaire ? Comment, dans ce contexte, définir l'appartenance identitaire ? Selon quels critères et quels mécanismes se font les appartenances ? Comment s'élaborent au quotidien les relations entre ces deux organisations, indigène et afrodescendante ? Comment les individus y trouvent-ils leur place, naviguent-ils dans ce panorama complexe ?

Ces interrogations m'ont ensuite amenée à m'intéresser aux transformations du champ politique, à différentes échelles, et à la manière dont les identités et les territoires sont façonnés par des dynamiques de pouvoir inhérentes au contexte multiculturel. Mes premières réflexions à ce propos accordaient une place centrale à l'État et à ses institutions, en tant que principaux responsables de l'émergence de nouvelles territorialités de plus en plus conflictuelles. Selon Carlos Duarte (2015), « face à ce panorama [du multiculturalisme], l'accès différentiel aux droits politiques, sociaux et territoriaux [aurait] induit entre les groupes ruraux (indigènes, afrodescendants et paysans) un processus de confrontation et de concurrence » (p. 69). La politique multiculturelle (notamment quant à sa nature opérationnelle) aurait favorisé, selon cet auteur, l'émergence de nombreux conflits liés à la terre ou concernant l'égalité de droits parmi les acteurs ruraux.

Le nouveau paradigme multiculturel a transformé les rapports entre les groupes minoritaires. Certains conflits sont certes associés aux scénarios de lutte pour la reconnaissance politique et pour les services territoriaux en lien avec les identités formalisées. Je me suis néanmoins, au cours de mon travail ethnographique, davantage concentrée sur les pratiques et les discours locaux liés au multiculturalisme, qui échappaient au pouvoir exclusif de l'État, et sur des rapports associés au processus historiques de réajustement politique, marqués par des alliances et des arrangements.

Je démontrerai tout au long de ce travail qu'il est fallacieux de prétendre que l'ensemble des relations entretenues entre les groupes locaux sont conflictuelles ; que celles-ci sont systématiquement d'ordre interethniques (même si elles se déploient entre un Indien et un Afrodescendant, ou entre Indiens et Afrodescendants) ; et plus encore qu'elles sont une conséquence directe des politiques étatiques de promotion du multiculturalisme. À l'intérieur du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, les identités, collectives ou individuelles, peuvent

éventuellement être mobilisées afin d'exprimer des antagonismes ou trouver des arrangements alors que la relation n'est originellement pas de l'ordre des identités ethniques. En ce sens, les politiques multiculturelles ont offert des possibilités de stratégies politiques nouvelles, ainsi que de nouveaux enjeux quant à l'usage de termes ethniques. Elles proposent par là-même à l'observateur externe des clés interprétatives souvent trop simplistes des conflits locaux. L'un des objectifs de cette thèse est ainsi de rendre compte finement des relations locales, sans tomber dans le piège de les décrire *a priori* comme des rapports interethniques.

Si Afrodescendants et Indiens sont aujourd'hui présentés comme deux groupes ethniques distincts, nous allons voir que la réalité des identifications locales est bien plus complexe que cette expression binaire des relations. Prenons l'exemple des recensements locaux. Le *resguardo* indigène de Cañamomo Lomapieta organise depuis les années 1990 des recensements des individus vivant à l'intérieur de son territoire, et le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal le fait à son tour depuis 2013. À partir de la promulgation des lois multiculturelles, et plus encore depuis la reconnaissance formelle du Conseil communautaire afrodescendant, ces recensements se font en adoptant expressément le langage de l'appartenance ethnique. L'exhibition de l'appartenance identitaire (ethnique) passe par ces recensements communautaires. Les recensements s'organisent annuellement et impliquent des enjeux sensibles pour la vie locale. Ils sont également à lier à des questions politiques et territoriales qui se jouent à des échelles plus larges. Dans ce contexte, être descendant d'esclave, habitant de Guamal et demander à ce que son nom soit retiré du recensement indigène peut être de prime abord perçu comme un acte d'identification ethnique au Conseil communautaire afrodescendant. Cependant, de nombreux habitants de Guamal continuent à se faire recenser par le *Cabildo* en tant qu'Indiens, sans pour autant nier leur identité noire ni leur appartenance à une communauté associée à une histoire, marquée par un héritage mytho-historique précis, comme nous le verrons au cours du premier chapitre.

Depuis une perspective étatique, les contours des « groupes ethniques » associés à un territoire délimité sont fortement liés à ceux des « organisations ethniques ». Je vais démontrer au long de cette thèse que les formes d'appartenance et les pratiques d'appropriation territoriale à Guamal sont beaucoup plus complexes et fluides que celles envisagées sous la formule une ethnie/un territoire. L'appartenance indigène ou afrodescendante peut être jugée comme une affiliation d'ordre identitaire. Ce qui importe cependant parfois n'est pas tant une appartenance ethnique qu'une appartenance territoriale.



Une grande majorité des *Guamaleños* peuvent ainsi se reconnaître comme habitants du *resguardo*, respectant l'autorité du *Cabildo*, sans pour autant se revendiquer Indiens. Une identification *guamaleña*, qui entre en contradiction avec les récentes catégorisations étatiques en termes d'Indien ou d'Afrodescendant, fait souvent davantage sens pour les habitants locaux. Les *Guamaleños* peuvent être recensés par le *Cabildo* sans se réclamer Indiens. Ils peuvent à la fois se réclamer Noirs sans faire partie du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Les individus peuvent également, au fil des ans, adhérer à différentes organisations ethniques sans que cela génère pour eux des contradictions identitaires. Une même personne peut être aujourd'hui membre du Conseil communautaire afrodescendant et faire partie demain du *Cabildo* indigène, en restant *Guamaleño*. Ce sont bien les interventions et les lectures étatiques qui traduisent parfois les rapports intra et inter communautaires comme des contradictions ethniques. Sur la scène locale cependant, les frontières identitaires et territoriales se dessinent de manière beaucoup plus subtile. Les politiques instaurées par l'État n'ont, en ce sens, obtenu de réponse ni univoque ni automatique de la part des groupes ethniques, sur les scènes locales.

En de nombreux pays d'Amérique latine, les modèles ethno-territoriaux adoptés obligent les groupes souhaitant obtenir une labélisation identitaire ainsi que l'usufruit exclusif d'un territoire, à de profondes reconfigurations relationnelles d'ordre culturel et social vis-à-vis de leurs voisins<sup>5</sup>. Or, les relations entretenues entre Noirs et Indiens à Cañamomo Lomapieta sont des processus de longue date : des périodes de tensions et d'entente se succèdent depuis l'époque coloniale et ne sont que depuis récemment constamment envisagées comme des relations entre deux groupes ethniques distincts.

Établissons une brève analogie avec la région du Nordeste du Brésil. Dans cette région, les normalisations identitaires de groupes *quilombolas*<sup>6</sup> débutent dans les années 1980, soit plus d'une décennie après celles des groupes indigènes (Menta, 2017). De plus, les

---

<sup>5</sup> La notion « d'ordre culturel » a été développée par Marshall Sahlins (2008) et décrit des dynamiques de création et de reproduction propres de la culture. Certaines cultures sont dites « génératives » (Fausto, 2011; Gonçalves, 2001; Madi Dias, 2018; Menta, 2017), c'est-à-dire qu'elles possèdent une certaine facilité et habitude au changement, notamment par l'incorporation d'éléments exogènes. C'est également ce que Claude Lévi-Strauss nommait « l'ouverture à l'autre » (Lévi-Strauss, 1991; Viveiros de Castro, 2002). Ce thème nous permet d'envisager la générativité culturelle, le changement non pas perpétuel, dans le cas de Guamal, mais restreint et ciblé.

<sup>6</sup> Lorsque les esclaves fuyaient des *senzalas* (nom des logements, chez les propriétaires terriens ou Seigneurs, qui étaient attribués aux esclaves), ils pouvaient se constituer en *quilombo*, terme traduit en français par « marronnage ». Les *quilombolas* sont les individus habitant un *quilombo* et ayant des revendications identitaires ou ethniques au même titre que les populations indigènes.

identifications identitaires ont nécessité l'exhibition de pratiques culturelles spécifiques et, de fait, la disparition de certaines autres, afin que les identités montrées correspondent aux attentes étatiques. Là aussi, les rapports ethniques et interethniques sont biaisés par l'intervention de l'État, la culture se trouve modifiée suite à son intervention. Les politiques étatiques obligent à une prise de position tant politique que culturelle de la part de groupes minoritaires spécifiques. French (2009) démontre par exemple que deux groupes de l'État du Sergipe, voisins et parents, ont pourtant fait des choix identitaires distincts.

Dans cette région spécifique du Brésil, les autorités gouvernementales ont tacitement obligé les populations prétendant à l'obtention du statut de « peuple indigène » à la connaissance et à la pratique du rituel *toré* (Arruti, 1999; Grünewald, 2005). Les appropriations rituelles subséquentes ne sont pas, comme ce n'est pas non plus le cas à Guamal dans les relations entretenues et les choix identitaires, uniquement instrumentales et politiques, fait mis en lumière par Menta (2017) à travers l'analyse fine du processus de transmission interindigène de rituels. Les relations interindigènes, l'appropriation d'éléments culturels, leur adoption et adaptation sont autant d'éléments qui sont bien antérieurs à la récente imposition gouvernementale. Dans ce cas, les appartenances collectives indigènes s'établissent certes dans les frontières alors instaurées avec les Blancs (Oliveira Filho, [1999] 2004), mais principalement dans les relations avec d'autres peuples indigènes (Menta, 2017). Les identités collectives se construisent fréquemment au cours de relations interethniques non exclusives des relations entre Indiens et Blancs ou Afrodescendants et Blancs (Boyer, 2017; Dupuy, 2007, 2008); elles se construisent dans un jeu complexe entre différenciation, ressemblance, appropriation, valorisation ou rétention d'éléments culturels et historiques.

Ce « devenir Indien » ou « *Quilombola* », « Noir », « Afrodescendant », se fait dans un premier temps « pour le Blanc », en tant que catégorie vernaculaire désignant de manière générale tout « non-Indien », et plus spécifiquement les membres des institutions compétentes. Il s'agit d'une forme d'intégration nationale rendue possible par des politiques étatiques valorisant le multiculturalisme (Schavelzon, 2012 pour le cas de la Bolivie). L'approche intégrationniste du multiculturalisme oblige par là-même à une différenciation d'avec d'autres groupes sociaux ou culturels (voir Boyer, 2017, pour le cas de l'Amazonie brésilienne ; French, 2009, pour le Nordeste du Brésil). La reconnaissance de la différence se fait sur la base d'un usage normatif des catégories sociales, d'éléments culturels ou historiques supposés définir un groupe ethnique (Alexander, 2006, cité par Ariel de Vidas &

Hoffmann, 2012). Les traits culturels présents ne correspondent cependant pas obligatoirement aux attentes des instances compétentes (Chakrabarty, 2002). Il nous est donc possible d'affirmer une inadéquation relative entre les identités supposées ou imposées par l'État et les réalités locales, comme nous venons de le voir avec le Nordeste du Brésil et la nécessité de l'adoption de traits culturels spécifiques. Anath Ariel de Vidas et Odile Hoffmann (2012) choisissent ainsi d'observer les représentations locales, plutôt que les catégories étatiques, afin d'envisager des modes de classification qui seraient plus pertinents. Leur analyse élaborée auprès de quatre populations de Colombie et du Mexique permet de dépasser l'opposition entre Blancs et Indiens, ou entre Blancs et Noirs et d'envisager une autre classification, plus respectueuses des positions *emic* des différents acteurs.

À Guamal, les rapports d'autorités et d'identifications ont toujours été influencés par des acteurs exogènes, qu'il s'agisse d'autorités coloniales, d'acteurs économiques, d'entrepreneurs territoriaux, tels qu'au cours de la colonisation *antioqueña* (processus colombien de migration économique interne dans le contexte de la consolidation républicaine, abordé au cours du chapitre 2). Ces divers acteurs ont tous, à leur manière, été influents dans l'émergence des identités et de conflits, et éventuellement dans leur résolution. L'État est ainsi à replacer dans une diversité d'acteurs exogènes ayant eu une influence locale considérable.

Ces points rejoignent un argument formulé par Odile Hoffmann (2016) quand elle analyse non plus les identifications, mais les territorialités. Cette auteure affirme que « le contexte de multiculturalisme a compliqué la donne » (p. 57), mais « les territorialités multiples ne sont ni une exception, ni strictement imputables aux politiques du multiculturalisme ». Elle qualifie également ces territorialités de « territorialités post-coloniales » (*ibid.*, p. 63), en les décrivant comme à la fois héritières de la colonie et fruits de la mondialisation. Il apparaît donc nécessaire, afin de retracer fidèlement l'histoire des relations tissées, d'allier à l'ethnographie d'autres sources de données, comme nous allons le voir dans la section méthodologique de cette introduction.

Les résultats obtenus à la fois par Menta (2017) et par Ariel de Vidas et Hoffmann (2012) ont également été rendus possible par l'application d'une méthodologie particulière, celle de la comparaison et de l'analyse des relations entre groupes minoritaires. Cette approche rejoint les objectifs de Marcio Goldman (2014, 2015) en termes de « contre-

métissage », auxquels je souscris. Cet auteur théorise, à partir du cas brésilien et plus particulièrement de l'ethnographie de Cecilia Mello (2003) les « relations afro-indigènes » (2014). Il s'agit pour ces auteurs, d'une part, de travailler sur les rencontres entre Afrodescendants et Indiens et, d'autre part, de faire ressortir des réflexions qu'une analyse classique ne permet pas de déceler. Selon Goldman, « ce qui a été écrit l'a été, en général, à partir d'un point de vue qui subordonne la relation afro-indigène à un troisième élément qui structure le champ d'investigation : le “blanc européen” » (Goldman, 2014, p. 215). Pour développer son idée, il mobilise le concept de « minoration » (Deleuze et Bene, 1979, cités par Goldman, 2014, p. 216) selon lequel « soustraire la variable dominante de la trame fait qu'elle puisse se développer d'une manière totalement différente, faisant émerger les virtualités bloquées par la variable dominante, ce qui permet de réécrire l'ensemble de la trame » (Goldman, 2014, p. 216). Mon objectif n'est pas d'élaborer des analyses comparatives des données obtenues auprès des Indiens de Cañamomo Lomapieta et des Afrodescendants de Guamal, mais d'élaborer une approche des appartenances ethniques dans laquelle la relation au Blanc ne constitue pas la composante majeure. Elle est certes une variable importante du contexte contemporain, mais les relations entre Indiens et Noirs préexistent aux politiques multiculturelles et se sont élaborées en dehors de ce cadre. Ces politiques ont certes modifié les rapports d'autorité et d'identification locaux, mais ces modifications ont bien été modelées par des relations anciennes.

Déjà, sous les plumes d'Herskovits (1970) [1941] puis de Bastide (1967), il ne s'agissait plus de comprendre si des minorités tels les Noirs descendants d'esclaves pouvaient s'intégrer à la société dominante, mais d'analyser le résultat de contacts entre deux cultures. Bastide (1967) définit les « relations interethniques » en termes de processus, par l'adoption d'une approche dynamique et diachronique, et par l'introduction d'une dimension conflictuelle. Il est le premier, dans *Les Amériques Noires*, à souligner l'intérêt des relations entre Indiens et Noirs. Les relations interethniques qui intéressent les anthropologues sont en effet principalement celles entretenues entre la société dominante et un groupe minoritaire (Oliveira Filho, 2004) [1999]. Les relations entre Indiens et Noirs telles que proposées par Bastide ont trouvé écho chez Denis Cuche (1981) dans une étude sur l'adaptation et la résistance des Noirs au Pérou, chez Anne-Marie Losonczy (1997) à travers l'analyse des Négro-colombiens et des relations aux Indiens embera, chez Francis Dupuy (2007, 2008) dans sa recherche concernant les « jeux de l'altérité » et les « dynamiques interethniques » dans le Haut Maroni, ou encore chez Armelle Lorcy (2011), en Équateur, dans une analyse des

émotions liées au culinaire et à l'échange. L'ensemble de ces projets pourraient certainement être inclus dans celui de Goldman concernant le « contre-métissage » puisque tous choisissent de privilégier des relations entre groupes minoritaires, faisant tantôt émerger des processus d'identification ou des catégories d'appartenances différentes de celles proposées par les États, tantôt des processus de formation des identités, soit par la différenciation rendue possible par cette forme d'interethnicité, soit par l'assimilation de traits culturels exogènes.

Carlos Fausto, Caco Xavier et Elena Welper (2016) s'interrogent eux aussi quant aux processus de formation des identités, de groupes indigènes amazoniens. Ils remettent en cause l'attribution automatique des changements sociaux soit à des facteurs exogènes (la colonisation, par exemple), soit à des facteurs trop endogènes et presque automatiques propres aux régimes transformationnels amazoniens. Les mécanismes de transformations collectives seront dans le présent travail abordés à partir de l'analyse des délibérations, des pratiques de négociation, des formes spécifiques de partage et d'échange d'arguments : les dynamiques à l'œuvre ne peuvent pas être généralisées. L'État a certes, en agent exogène, eu une influence incontestable sur ces transformations. Mais les compétences acquises par les acteurs locaux ont été mises au service de volontés de consolidation ou de contestation des rapports d'autorité et de pouvoir au niveau local, au sein d'un territoire partagé.

Les compétences et les transformations des autorités locales, qu'elles soient afrodescendantes, indigènes ou autres (étatiques, ecclésiastiques, économiques), ont eu un impact sur les pratiques foncières à l'œuvre à l'intérieur du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta. Ces pratiques et discours sont le résultat de processus historiques et socio-culturels qui ont provoqué la convergence de catégories plurielles de droits sur la terre. Les territorialités produites par des rapports intra/intercommunautaires et avec les acteurs exogènes – comme pourrait l'être l'État – ne sont régies ni par une autorité unique ni par un ensemble cohérent de normes. Mon hypothèse est ici que l'imbrication de normes diverses, implantées par des autorités plurielles, détermine une gestion territoriale et un régime foncier local particulier marqué par des pratiques résultant d'un apprentissage du multiculturalisme.

## APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Les disputes auxquelles j'ai assisté au cours de mon travail de terrain pouvaient opposer des individus ou des collectifs. Des membres d'une même famille, des voisins ou des amis

pouvaient être en conflit. J'ai mené mon enquête de manière à obtenir différentes versions quant aux causes et au déroulement des événements. Lorsqu'il s'agissait de conflits opposant des individus, j'ai pu partager de manière très ouverte mes résultats auprès des protagonistes eux-mêmes. Concernant les conflits collectifs, j'ai enquêté auprès des deux organisations ethniques. Lors de mon séjour de 2016 (entre janvier et mai), j'ai beaucoup échangé avec certains des dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant, notamment Alonso Moreno, Nelson Moreno et Carolina Moreno. Ils étaient alors membres de l'Assemblée directive du conseil communautaire afrodescendant de Guamal (*Junta directiva del consejo comunitario afrodescendiente de Guamal*). Je suis entrée en contact avec les autorités indigènes de Cañamomo y Lomaprieta au cours de la seconde moitié de cette même année et ai également pu réaliser divers entretiens avec elles entre mai et juillet 2017. Au cours de cette étape de ma recherche, mes principaux interlocuteurs ont été les membres du Conseil de gouvernement indigène et du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta (*Consejo de gobierno indígena de Cañamomo y Lomaprieta*), notamment Carlos Eduardo Gómez, Héctor Jaime Vinasco, Gersaín Díaz, Arnobia Moreno, Rosa Elena Moreno et Gaspar Moreno.

Ma circulation entre les deux organisations a été marquée par diverses contraintes. D'une part, mes interlocuteurs n'avaient de cesse d'émettre une série de questionnements relatifs à mon positionnement dans les conflits en cours, ainsi que des doutes quant à une possible fuite d'informations sensibles à cause de mon rôle qui leur apparaissait indéterminé dans la confrontation. D'autre part, il y avait une certaine méfiance envers les objectifs de ma recherche et les conséquences potentielles de la divulgation des résultats obtenus. Mes interrogations portant sur le territoire et l'identité constituent autant d'enjeux essentiels dans la confrontation. Les données ethnographiques que je recueillais, notamment concernant la mémoire ou l'histoire du village et des anciennes disputes territoriales, étaient perçues par un grand nombre de mes interlocuteurs comme des preuves susceptibles d'être utilisées pour ou contre eux dans les réclamations en cours.

Je me suis ainsi vue attribuer différents rôles et statuts au long de mes séjours de terrain : j'étais successivement jeune femme, étudiante, femme blanche, colombienne, *caldense*<sup>7</sup>, habitante urbaine, anthropologue, professeure, fille, épouse, parmi tant d'autres qui m'ont sans aucun doute été assignés en diverses situations. Mes relations avec les deux organisations ont été tantôt favorisées tantôt entravées par ces divers rôles et statuts.

---

<sup>7</sup> Gentilé des habitants du département de Caldas.

J'ai entretenu, de manière délibérée ou plus spontanée, des relations avec des adultes à partir de 25 ans et avec des personnes âgées de plus de 65 ans. Dans mon ethnographie, les récits des hommes sont considérés au même titre que ceux des femmes et vice-versa, sans qu'une réflexion concernant le genre n'ait guidé ce principe. Je n'ai qu'en de rares occasions pu échanger avec des enfants ou des jeunes adolescents, certainement à cause de la nature de mes questionnements qui ciblaient des dynamiques d'interaction du monde social propres aux adultes, monde duquel ils se trouvaient très souvent exclus.

En tant qu'ethnographes, il ne nous est jamais possible de contrôler les attentes que nos interlocuteurs peuvent avoir vis-à-vis de notre travail. Il serait d'ailleurs totalement inutile d'y prétendre. Les attentes, tant du côté de nos interlocuteurs que du nôtre, se construisent dans les interactions inhérentes à la démarche ethnographique comme dans toute interaction sociale. Comme le soutient Jean Bazin (2008), en référence au travail anthropologique : « n'est-il pas plutôt une situation où, me trouvant en compagnie de quelques-uns de mes contemporains, je tente de savoir ce qu'ils peuvent bien être en train de faire, de comprendre comment ils agissent – chaque situation étant le moment d'une histoire en cours dont nous sommes, ces gens et moi, à des titres divers des acteurs ? » (p. 45). C'est ainsi que, face aux attentes que mes interlocuteurs avaient par rapport à ma présence et à mon travail, j'ai essayé de maintenir une posture politique et éthique d'un acteur extérieur aux conflits, sans pour autant prétendre au statut de « neutralité ». Je conservai toujours à l'esprit que les relations que j'entretenais faisaient sens dans le cadre de situations sociales singulières, dans lesquelles je n'étais qu'un acteur parmi d'autres. Il s'agit d'une expérience « où non seulement coexistent mais se conjuguent, dans un rapport de contemporanéité et d'imbrication, plusieurs mondes différents, dont le mien » (Bazin, 2008, p. 50).

Ma démarche ethnographique a ainsi été guidée par un principe de réflexivité à partir duquel le chercheur s'oblige, au moment de rendre compte de son expérience, à en dire plus sur ses interlocuteurs et leur société que sur lui-même ou sur sa discipline. Je suis donc le postulat d'Alban Bensa et Didier Fassin (2008) selon lequel

la réflexivité que nous nous efforçons de mettre en œuvre ne cherche [...] pas à poser un regard sur l'expérience intime de l'ethnographe pour en décrire les états d'âme, mais vise avant tout à mieux comprendre celles et ceux dont nous parlons. L'analyse critique

de la situation ethnographique – en tant que rapport inégal qui se noue entre l'enquêteur et les enquêtés – est pour nous la condition de possibilité d'un savoir anthropologique et sociologique (p. 9).

Dans cette perspective, les entretiens ethnographiques réalisés revêtent une importance particulière, notamment car ils ont constitué un outil méthodologique privilégié lors de mon entrée sur le terrain. Ces entretiens ont été toujours construits en fonction de mes interlocuteurs, de leur rôle, de leur disposition et du temps qu'ils étaient prêts à me consacrer. En ce sens, certains ont eu un caractère plus formel que d'autres et les extraits cités dans ce travail témoignent de cette diversité de registres. Ils constituent également des indices quant à la manière dont l'enquête s'est déroulée et dont le savoir anthropologique s'est construit (Naepels, 1998, p. 21). De nombreuses données ont été obtenues de façon informelle. En ce sens, les rapports de confiance entretenus avec mes interlocuteurs, dont certains sont devenus de véritables amis, s'élaborent progressivement, au quotidien. Dans mon cas, ils se sont particulièrement développés dans le cadre de fêtes et de célébrations, ils résultent de mon immersion dans la vie *guamaleña* au cours des sept dernières années, dont 14 mois passés sur place.

De nouveaux défis se sont présentés à moi au moment de restituer les connaissances et les informations acquises. Premièrement, certaines données m'ont été livrées à la condition qu'elles ne soient jamais révélées. Ces informations n'apparaissent nulle part dans mes écrits. Deuxièmement, certains de mes interlocuteurs refusaient que leur identité ne soit révélée, tout en m'autorisant à faire usage de leurs récits. Dans ce cas les noms ont pu être changés ou omis. Troisièmement, certaines informations ont été partagées avec moi de manière ostensible et sans qu'aucune restriction explicite quant à leur usage ne soit énoncée. La sensibilité de certaines informations et notamment la récupération qui pourrait en être faite, m'ont cependant imposé l'utilisation de l'anonymat.

Suivant l'approche méthodologique développée par Michel Naepels (1998), je fais un usage tempéré de l'anonymat, sachant que les mesures prises dans le cadre de la production de résultats impliquent une protection toute relative :

puisque la description détaillée d'un cas rend parfois identifiables les personnes qui y sont évoquées [...] nous avons décidé d'agir en casuiste, en assumant seul et au cas par



cas la délimitation de ce que nous citons anonymement ou non. Nous ne souhaitons ni parler au nom de nos interlocuteurs, ni les confondre en un sujet collectif, et moins encore leur causer du tort (p. 24).

J'ai par conséquent pris des mesures, tout au long de ce travail, afin de protéger mes interlocuteurs et les faits qui leurs sont liés.

L'analyse des entretiens réalisés révèle également la manière dont mes interlocuteurs peuvent évoquer des événements passés afin de décrire les conditions ou les caractéristiques de conflits contemporains. Il est parfois impossible de comprendre la complexité de conflits sans prendre en compte une temporalité qui n'est pas celle du présent ethnographique. J'ai là aussi suivi les propositions de Naepels (2011), dans le cadre de sa réflexion rétrospective au sujet de la temporalité particulière apparue au cours de ses enquêtes ethnographiques à Houaïlou (Nouvelle Calédonie) :

mon enquête se déploie [...] dans une étrange relation avec sa propre temporalité, et avec la temporalisation narrative de mes interlocuteurs alors que je peux maintenant faire le constat qu'ils ne cessent eux aussi de relire l'histoire et de réajuster leur lecture des événements passés (p. 31).

C'est ainsi que, sans avoir une formation disciplinaire en histoire, je me suis intéressée à des sources non ethnographiques me permettant d'accéder aux événements passés évoqués par mes interlocuteurs. Il ne s'agit pas pour moi de valider ou non leur version des faits historiques, mais de saisir une fabrique de l'histoire et du collectif particulière. Dans cette quête, j'ai eu accès à des documents anciens (notamment du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles), disponibles dans les archives<sup>8</sup> ou de caractère privé que les familles ou les membres des organisations ethniques conservent et ont partagé avec moi au cours de nos échanges. J'ai également eu l'opportunité d'accéder à des documents de correspondance, d'actes de réunions et de circulation interne des organisations, concernant certaines réclamations faites aux institutions de l'État ou à l'organisation rivale. En ce sens, les travaux réalisés par des historiens, sur Riosucio et Supía, notamment ceux d'Appelbaum (2007) et de González Escobar (1998) m'ont permis d'affiner mes réflexions concernant les périodes coloniale et républicaine.

---

<sup>8</sup> Différentes archives ont été consultées : l'Archive Générale de la Nation (Bogotá), l'Archive Notariale de Supía, l'Archive du bureau de registre d'instruments publiques de Riosucio et l'Archive de la Paroisse de San Lorenzo de Supía.

J'ai également été confrontée à l'usage de documents produits par des intellectuels locaux. Souvent, ces auteurs ont réalisé des recherches d'archives (locales, régionales et nationales), sans pour autant traiter rigoureusement ces sources, notamment au moment de les citer. Ces écrits possèdent une ambition académique ou littéraire et leur style narratif traite les faits comme « vrais » par principe, établissant de fait l'autorité « indiscutable » du narrateur expert. Ces documents revêtent une importance particulière dans la mesure où ils sont souvent adoptés par les populations locales comme des versions officielles de l'histoire. Dans la région, ils peuvent également être mobilisés par l'administration locale au cours d'événements civiques ou encore constituer des textes scolaires (voir des analyses à ce propos dans le premier chapitre).

Au moment de traiter ces diverses sources historiques et archivistiques, j'ai vite été confrontée à ma propre incompetence. Pour la première fois, je faisais usage de sources historiques en tant qu'éléments constitutifs du corpus empirique de mes recherches. J'ai dû faire face à mes faibles connaissances concernant les techniques archivistiques. J'ai eu des doutes quant à la pertinence de l'utilisation de ces sources, obtenues en dehors d'un travail systématique d'archive, et quant à la manière la plus adéquate de traiter le statut de sources documentaires si hétéroclites. J'ai donc consulté des collègues historiens, spécialistes de cette région d'étude : ils m'ont conseillé, j'ai élargi mes lectures et ai finalement. Sans prétentions à « faire de l'histoire », j'ai cherché à comprendre comment l'histoire était utilisée par mes interlocuteurs, protagonistes de mon enquête ethnographique. Par ce travail ethno-historique, développé notamment dans la première partie de la thèse, j'ai voulu répondre aux questionnements suivants : Comment saisir la complexité des temporalités qui ont émergé au cours de ma recherche ethnographique ? Comment traiter, dans la démarche ethnographique, la manière dont mes interlocuteurs construisent leur relation avec leur passé ? De quelles manières l'histoire locale, à la fois construite et appropriée par différents acteurs, est mise au service de la légitimation des identités et des territoires ?

J'ai ainsi développé une approche ethnographique privilégiant la description des situations, comme autant de cas singuliers qui témoignent de la complexité d'un monde social qui se déploie à différentes échelles spatiales et temporelles. La prise en compte du rapport anthropologie / histoire m'a permis de me confronter aux versions locales de l'histoire, à une pluralité de façons de vivre le temps ou de se rapporter à la temporalité, à la causalité et à

l'événement (Naepels, 2010). Cette description engage ma position, en tant qu'ethnographe, comme acteur dans la situation observée. Je suis l'argument de Jean Bazin (2008) concernant les implications d'une analyse fondée sur la description des actions en situation :

Pour pouvoir décrire la moindre action, il faut [...] apprendre tout un monde, c'est-à-dire établir patiemment des différences entre des mondes, entre des configurations du faisable et du non faisable pour des situations sociales et historiques données. Mais tout monde est une variante d'une série de mondes qui inclut nécessairement le mien. Et nous les humains, nous avons la capacité, sachant agir dans un monde, d'agir (plus ou moins bien) dans des mondes multiples (p. 49).

Les confrontations politico-territoriales entre les organisations ethniques ont été à la fois l'objet de ma recherche et les déterminants situationnels de ma démarche ethnographique. Dans ce champ s'insèrent des situations, moments actuels « d'une histoire en cours, dont on peut dresser un état » (Naepels, 2011, p. 16). La description de situations singulières oblige à renouveler de façon permanente les grilles analytiques et les outils théoriques, et devient une alternative pour ouvrir le champ des possibles de la connaissance anthropologique.

## PLAN DE LA THÈSE

Le présent travail est organisé en deux parties principales, chacune divisée en trois chapitres. J'élabore dans la première partie une analyse mytho-historique des appartenances communautaires fondées sur des principes ethniques, et les pratiques territoriales qui y sont associées. À partir de réflexions concernant des événements survenus au cours des XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, mon objectif est de restituer la profondeur historique des interactions contemporaines entre collectifs et individus sur la scène locale *guamaleña*. Dans les premier et deuxième chapitres, j'explore l'émergence d'un usage local de la catégorie de communauté (*guamaleña* et indigène) comme un effort contemporain de légitimation, tant territoriale qu'identitaire. Cette interprétation m'amène vers une analyse de la relation entre mythe et histoire dans les sociétés contemporaines. Le troisième chapitre concerne les transformations des pouvoirs ecclésiastique et étatique qui, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ont favorisé une reconfiguration des identités et des territoires sur la scène locale. C'est dans ce cadre que le rôle mytho-historique de l'image de Santa Ana est apparu central dans les discours au sujet du peuplement de Guamal.

La seconde partie est dédiée à l'analyse des pratiques et des discours en lien avec l'instauration du multiculturalisme et l'appropriation qu'en ont fait les groupes locaux au cours des vingt-huit dernières années. Le multiculturalisme approprié (non exclusif d'une logique juridique et politique étatique) a permis une reconfiguration des rapports entre, et au sein des populations « cibles », générant certes de nouveaux conflits, mais aussi de nouveaux arrangements et terrains d'entente. Trois chapitres présentent trois facettes de l'exercice local du pouvoir et de sa contestation. J'analyse dans le chapitre 4 les reconfigurations du champ politico-juridique générées par la consolidation des organisations ethniques (afrodescendante et indigène) à Supía. Le chapitre 5 concerne les transformations du champ politico-électoral aux échelles locale et régionale, ce qui me permet de voir comment des compétences spécifiques concernant l'expérience du multiculturalisme approprié ont modifié la sphère politique *guamaleña*. J'aborde finalement, dans le chapitre 6, la dynamique territoriale et foncière déterminée par l'instauration et l'appropriation du paradigme multiculturel. Je m'intéresse à la convergence de normes diverses, étatiques ou non. Cette convergence constitue certes un obstacle apparent pour la gestion territoriale, mais elle est également l'élément constitutif du fonctionnement du régime foncier local.

Je propose enfin, sous forme d'épilogue, l'analyse d'un cas paradigmatique, dans lequel se condensent les dynamiques politiques et territoriales analysées au cours de la thèse et qui sont au cœur des frontières des appartenances identitaires collectives et individuelles.

PREMIÈRE PARTIE

IDENTITÉS COMMUNAUTAIRES ET MYTHO-PRAXIS

*La Configuration de Guamal*

## INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Cette première partie a pour objectif l'analyse de la constitution mytho-historique des appartenances collectives et des dynamiques foncières de la localité de Guamal. J'aborderai un scénario marqué par des rapports de pouvoir entre acteurs multiples, à divers moments des XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Je vais démontrer que les frontières identitaires aujourd'hui présentes à Guamal n'émergent pas uniquement comme une réponse instrumentale de groupes ou d'individus, les uns face aux autres ou face à l'État, en quête de bénéfices territoriaux ou politiques : elles sont marquées par la conscience historique des acteurs. Celle-ci détermine l'émergence et la consolidation des identités distinctes, qui peuvent éventuellement être paradoxales et ambiguës. Mon objectif est également de comprendre la manière dont le concept local de communauté (*guamaleña* et indigène) se configure, dans un jeu d'attribution et d'appropriation identitaire qui témoigne de représentations multiples de l'autre, à l'intérieur d'une dynamique complexe marquée par des discours mytho-historiques de légitimation.

Dans cette perspective, le concept d'« identité » est central. Je tiens à clarifier de suite l'usage que j'en fait : je privilégie une définition à partir de différentes approches théoriques, mais toujours en considérant l'identité – personnelle et collective – comme un enjeu principalement politique. Les identités sont relationnelles. Elles sont des pratiques de différenciation et de démarcation. Elles encadrent à la fois l'appartenance et la différence (E. Restrepo, 2004). Elles sont historiquement situées et sont partie prenante d'un processus dans le temps et dans l'espace. Elles n'émergent ainsi pas indépendamment d'un contexte historique précis (Hall, 1985). Les identités sont à la fois l'objet et l'outil de la dispute et de la confrontation sociale (Alcoff et Mendieta, 2007), elles sont discursives et politiquement configurées, elles se placent dans le champ de la dispute et de la domination (Foucault, 1992). Elles reproduisent et matérialisent les principes classificatoires et sont d'une part appropriées et de l'autre attribuées (identités proscrites et identités archétypiques) (Wade, 2000). Elles sont à la fois formatives et expressives (E. Restrepo, 2010).

Il apparaît parfois plus juste de parler d'« identification ». Je fais alors référence à des processus de transformations de ces identités, résultant des luttes et des renégociations entre les groupes sociaux. De fait, les identifications peuvent être plurielles et multiples, elles peuvent coexister en même temps en un même individu et sont mises en jeu dans différents contextes de la vie sociale (Avanza et Laferté, 2005; Luque, 2002).

Le jeu permanent entre ces deux concepts (identité et identification) m'est particulièrement utile pour l'analyse du cas de Guamal : les conflits, mais aussi les accords et les échanges impliquent constamment les identités, les positionnements identitaires, tout en procédant à des mesures d'identifications multiples.

Frederick Barth (2008) [1969] développe une réflexion selon laquelle l'ethnicité est fondamentalement une question d'organisation sociale. Les groupes ethniques n'existent que les uns par rapport aux autres. Ce qui importe alors pour moi, ce sont les conditions politiques qui entourent ces frontières ethniques, en mettant l'accent sur le pouvoir dans l'action et dans les discours des individus ou des collectifs (Hechter, 1986; Hobsbawm, 2000; Ramirez Goicoechea, 1991). L'analyse de frontières, qui séparent et lient les collectifs qui se fondent sur des principes ethniques, permet de voir la configuration des ordres institutionnels, des bénéfices dans le cadre des logiques du pouvoir et de la relation entre le consensus et la dispute. Comme le soutient Wimmer (2008), ces frontières se dessinent dans un cercle de reproduction et de transformation composé par différents niveaux de stabilisation et d'évaluations transformatrices.

Je cherche à comprendre la configuration des identités communautaires à partir d'une analyse de la mytho-praxis (Sahlins, 1983), considérant le mythe comme une forme de connaissance ainsi que comme un cadre d'action au cœur de la production de l'histoire. En ce sens, j'aborderai dans le chapitre 1 le testament de Josefa Moreno de la Cruz, l'une des dernières maitresses esclavagistes de la région, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, en tant que récit fondateur tant de la « communauté » que de la localité de Guamal. Je traiterai ensuite, dans le chapitre 2, la notion locale de communauté indigène, qui s'est construite dans un face-à-face avec un « autre usurpateur », à partir des récits mytho-historiques autour de la lutte, de la résistance et de la défense des terres ancestrales. Je présenterai au cours du chapitre 3 l'influence des acteurs institutionnels et mythico-religieux dans l'émergence de conflits fonciers, mais aussi dans l'émergence de négociations et d'échanges sur la scène locale *guamaleña*. L'Église catholique joue un rôle central dans les transformations de l'organisation sociale et de la propriété foncière depuis la fin du XIX<sup>e</sup> et au long du XX<sup>e</sup> siècle. L'analyse me permettra de saisir la manière dont les « réalités » mytho-historiques sont mises en récit en tant que discours de légitimation identitaire et territoriale.

## CHAPITRE 1

### LE TESTAMENT DE JOSEFA MORENO DE LA CRUZ

*Discours de légitimation historique du concept local de communauté  
guamaleña*



En janvier 2016, Alonso Moreno, homme retraité d'environ 60 ans qui était à l'époque le vice-président du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, m'a accordé un rendez-vous. Les différents échanges que j'ai pu avoir avec lui au cours de mon travail empirique ont été très enrichissants pour ma démarche et le développement de mes recherches. Nous avons ce jour-là abordé mes recherches dans les Archives Notariales de Supía – ANS – (*Archivo Notarial de Supía*) : il s'est montré très intéressé par les résultats obtenus. Quelques semaines plus tard j'ai reçu un appel téléphonique de Nelson Moreno, président de cette même organisation. Nous avons alors convenu d'un rendez-vous pour quelques jours plus tard, dans une cafétéria à Supía. Il avait eu vent, par Alonso, de mes recherches archivistiques. Nous avons ce jour-là beaucoup échangé, au sujet de nombreux documents de natures diverses. Au cours de notre entretien, nous avons également abordé l'organisation qu'il représentait depuis sa fondation, l'origine du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, ses projets en cours ainsi que d'autres thèmes pertinents pour ma recherche. À la fin de notre rendez-vous, il m'a demandé si, par hasard, je n'avais pas trouvé dans les archives des pistes concernant le testament de Josefa Moreno.

J'avais entendu parler de ce document dès ma première visite à Guamal, en 2013. Le testament de la dernière propriétaire des esclaves habitants à Guamal au début du XIX<sup>e</sup> siècle est évoqué dans la plupart des récits historiques du village. Josefa Moreno est présentée comme la fondatrice du village et comme l'ancêtre symbolique de ses habitants. Au début de l'année 2016, je passais des journées entières dans le petit espace des Archives notariales de Supía, sans rien trouver (en grande partie à cause de mes méconnaissances techniques). Lorsque j'expliquai à Nelson n'avoir rien trouvé en lien à ce document, il n'a pas eu l'air étonné, m'expliquant que la trace en avait été perdue de longues années auparavant.

Dans mon mémoire de master, ainsi que dans un article publié en 2016 (Lara Largo, 2014, 2016), j'avais proposé une première analyse à ce sujet. J'affirmais que le testament de Josefa Moreno faisait partie de la consolidation d'un discours de légitimation de l'ancestralité de l'occupation territoriale des *Guamaleños* et qu'il était présenté comme une preuve de leur histoire en tant que descendants d'esclaves. J'insistais aussi sur son statut officiel, défendu par certains de mes interlocuteurs, et sur l'évocation de sa disparition en tant qu'élément central du discours mythique de Guamal. À partir des questionnements ouverts par mes recherches antérieures, je décidai de revenir sur certains aspects que je n'avais pas eu l'occasion de développer. Les récits que j'ai pu recueillir au cour de mon enquête ethnographique, qui

évoquent le testament comme discours de fondation de la localité, mettent en évidence un usage local de la notion de communauté. La « communauté » *guamaleña* se veut le pilier de la défense d'une identité collective distincte de celle de ses voisins (notamment Indiens et métis, même si ces derniers ne revendiquent aucune identité ethnique).

L'anthropologue Luis Duque Gómez (1944) affirmait avoir eu entre ses mains le testament de Josefa Moreno, daté de 1827. Il en cite même un extrait dans un rapport sur sa recherche effectuée en 1941 concernant le peuplement indigène de la région de Supía et de Riosucio :

Je déclare que je suis propriétaire d'un groupe composé de cent soixante-cinq pièces d'esclaves plus ou moins, parmi lesquels se trouvent des hommes et des femmes, des grands et des petits dont le nombre total est le résultat de l'inventaire établi des familles et des maisons habitées. [...] Il est de [ma] volonté que ces noirs restent indéfiniment dans cette mine de Guamal, en obéissant aux ordres de leurs nouveaux maîtres, pour autant que ces derniers respectent les normes pour un bon gouvernement après [ma] mort, offrant aux esclaves quelques concessions et privilèges<sup>9</sup> (Cité par Duque Gómez, 1944).

J'ai rencontré, dans les Archives du Circuit Civil de Riosucio – ACCR – (*Archivo del Circuito Civil de Riosucio*), une requête établie en 1878 par Pablo Vicente Moreno à l'encontre de Francisco de Lemos<sup>10</sup>, tous deux héritiers légaux de Josefa Moreno, l'accusant de restreindre ses droits sur des terrains dont il était propriétaire<sup>11</sup>. Afin de conforter ses droits, il a présenté le testament de Josefa Moreno de la Cruz (daté du 29 janvier 1827<sup>12</sup>), preuve du bien fondé de la plainte et source de détails importants pour nous. Dans cette requête, un extrait du testament est cité, avec de nombreux détails<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Citation en langue originale : « Declaro por bienes míos una cuadrilla compuesta por ciento setenta y cinco piezas de esclavos poco más o menos, entre hombres y mujeres, grandes y chicos, cuyo número resultará del inventario que se forme por familias y casas de ranchería en que habitan [...] es su voluntad que estos negros permanezcan indefinidamente en este mineral de Guamal, observando obediencia para con sus nuevos amos, al tiempo que dejen las normas necesarias para el buen gobierno de esta cuadrilla después de su muerte, haciendo a los esclavos algunas concesiones y otorgándoles privilegios ».

<sup>10</sup> Francisco de Lemos apparaît dans certaines sources comme Francisco de Lemus. Il était, en 1878, administrateur en charge de la communauté de Guamal.

<sup>11</sup> Archives du Circuit Civil de Riosucio – ACCR –, Julio 3 de 1878. Folios 14-17.

<sup>12</sup> ACCR, Julio 3 de 1878. Folios 14-17.

<sup>13</sup> Citation en langue originale : « Yo declaro haber criado al niño Pablo Vicente mi sobrino desde su nacimiento por lo que lo he adoptado por hijo lo que declaro para que conste [...]. Yo declaro por bienes míos la mina de oro corrido que laboreo en este Guamal terreno propio cuyo derecho de mina comprende también del otro lado del río desde Supía hasta el pueblo o bien parroquia de San Lorenzo como claramente lo expresa el registro que

Dans ce document, Josefa Moreno de la Cruz se déclare mère adoptive et tante consanguine de Pablo Vicente Moreno et de Francisco Gervacio de Lemos. Son legs a pour bénéficiaires, à parts égales, ses deux neveux ainsi que la paroisse de Santa Ana, qu'elle avait elle-même fait fonder. Josefa y donne également quelques informations quant à l'extension de sa propriété : les mines aurifères lui appartenant comprenaient les terrains se trouvant « de l'autre côté de la rivière, jusqu'à la paroisse de San Lorenzo ». Elle souligne également l'importance accordée à la paroisse de Santa Ana, et donne des instructions pour son entretien et sa préservation. De même, elle manifeste sa volonté de « garder les esclaves de sa *cuadrilla*<sup>14</sup> » et insiste sur le fait que le produit du travail des esclaves ainsi que les frais de leur potentiel manumission reviendraient à parts égales à ses trois héritiers<sup>15</sup>.

L'extrait transcrit ne nous fournit aucun élément quant à la suite donnée à cette dispute qui concernait, entre autres choses, la question des terres, des droits des populations esclaves et de l'héritage attribué à la paroisse de Santa Ana. Luis Fernando González-Escobar fait référence à quelques événements qui ont suivi la rédaction du testament, à partir des récits de Jean-Baptiste Boussingault. Ce dernier, chimiste français travaillant à l'époque dans les mines d'or de la région, fait une description de Francisco Gervacio de Lemos comme un « personnage décadent et malade, qui passait ses journées à fumer et à compter des pièces d'or assis sur une chaise, en 1825 » (1998, p. 47). Il semblerait que Francisco Gervacio de Lemos ait occupé quelques postes administratifs, parmi lesquels ceux d'administrateur de

---

existe en mi poder [...]. Bien declaro que cumplido, y pagado que sea este mi testamento, deudas, mandas y legados en el contenido a mi voluntad instituir y nombrar como sustituyo, y nombro por mis únicos y unibersales herederos del remanente liquido de todos mis vienes, intereses derechos y futuras acciones presentes y futuras a la iglesia viceparroquia de S<sup>a</sup> Santana que me hallo construyendo en este Guamal; a mi sobrino consanguinio e hijo adoptivo Pablo Vicente Moreno y a mi sobrino tambien consanguinio Francisco Gervacio de Lemos, a la primera por haberla construido, y mandar se concluya a mi consta, al segundo por reputarlo profesándole todo el amor de madre y al tercero por correspondencia a la compañía que en treinta años ha hecho, y sus servicios porque igualmente lo he reputado mi hijo, por cuya razón mando que dicha herencia por terceras partes toque a cada una la suya, deviendo ser la de la capilla destinada como la destino para mantenerla con la decencia correspondiente, luz diaria de la Santa y celebrarle sus festividades en el dia veinte y seis de julio de cada año que le esta dedicado [...]. Advirtiendole que como por clausula anterior de este mi testamento he dispuesto se conserven los esclavos de mi cuadrilla en labor de mona de oro corrido de Guamal, los tres primeros dias de cada semana, deverá subsistir por demancomún entre los tres herederos el valor de los citados esclavos, mina y sus herramientas para que sus productos lo mismo que el valor de los esclavos que puedan libertarse por su dinero correspondan asi mismo a todos tres por iguales partes destinando las de la capilla a proveerla de lo que pueda necesitar ».

<sup>14</sup> Terme polysémique pouvant désigner : 1) un groupe de travailleurs. Dans ce cas, la *cuadrilla* fait référence à un groupe d'esclaves appartenant à un même maître, ils sont considérés comme de sa propriété. 2) définit à la fois les groupes des personnes dans les célébrations et les chansons satiriques rédigées par chaque groupe dans le cadre du carnaval.

<sup>15</sup> ACCR, Julio 3 de 1878. Folios 14-17.

mines à Guamal, d'administrateur particulier des impôts à Supía et d'administrateur de courriers (*ibid.*). Selon le certificat expédié par l'Assemblée de Manumission du *Cantón* de Supía<sup>16</sup> en 1852, Francisco Gervacio de Lemos a laissé ses mines et sa *cuadrilla* d'esclaves en héritage à sa femme, Petrona Ortíz et à ses enfants Ramón, Vicente, Bárbara y Clemente de Lemos.

William Moreno, l'un des leaders fondateurs du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, au cours d'un entretien accordé en 2013 (au cours duquel j'ai pu noter sa façon de se présenter comme celle émanant d'une autorité, principalement face à moi, jeune femme, étudiante et visitante « étrangère »), a partagé avec moi son récit de la fondation de Guamal :

La fondation de la communauté noire date plus ou moins de l'année 1672. Ici, quelques-uns disent que nous venons de Buenaventura [une des villes principales de la région Pacifique] et d'autres disent que nous venons de Quito, Équateur, par la voie qui relie Ipiales, Nariño, Cauca et après Guamal. Un homme qui s'appelait Simón Pablo Moreno de la Cruz est venu ici avec ses deux enfants et une fille. Après avoir tant bataillé et marché, ils se sont installés ici, à Guamal, avec 40 esclaves... entre 28 et 40 esclaves. Ils ont acheté des terres, du bétail. Ils ont travaillé la terre et ont exploité les mines. La mine d'or était le plus important pour eux [...], une mine qu'ils travaillaient de manière artisanale. Quand Simón Pablo Moreno de la Cruz est mort, il a laissé ses propriétés à son fils aîné, je ne me rappelle pas de son nom. Puis quand les deux fils sont morts, tout est resté la propriété de la fille qui s'appelait Josefa Moreno de la Cruz. Avant sa mort, elle a libéré les esclaves, leur a donné son nom famille et leur a offert les terres sur lesquelles nous vivons aujourd'hui, les six *veredas* dont nous avons parlé... [il fait référence aux *veredas* (localités) de Santa Cruz, San Cayetano, San Marcos, Santa Ana, Santanita et Guamal, réclamées par le Conseil communautaire comme terres appartenant à la communauté afrodescendante de Guamal]. Elle est morte et elle nous a laissé le nom de famille et elle a dit : « ces terres vous appartiennent, battez-vous pour les défendre ! »<sup>17</sup> (William Moreno, 2013).

---

<sup>16</sup> Archive Générale de la Nation – AGN –, Section : République. Fond : Manumission : SR.57,3, D.15.

<sup>17</sup> Citation en langue originale : « Entonces dónde nació, esta comunidad negra data más o menos de 1672, por qué porque acá, unos dicen que somos procedentes de Buenaventura y otros dicen que de Quito, Ecuador, por la vía Ecuador Ipiales, Nariño, Cauca y acá Guamal, y otros dicen que por la vía a Buenaventura acá a Guamal. Un señor que se llamó Simón Pablo Moreno de la Cruz, ingresó por acá por estos sectores con quien con dos hijos y una hija y de tanto luchar y caminar se asentaron aquí en Guamal con cuarenta esclavos que son de 28 a 40 esclavos, y compraron tierras, ganado, mular, caballar, y cultivaban y fuera de la explotación minera, la mina de oro que era la parte más importante para ellos, porque también explotaron la agricultura pero más se dedicaron a la minería a sacar el oro artesanalmente ya murió Simón Pablo Moreno de la Cruz, luego esto quedó en manos del hijo mayor, que se me escapan los nombres y luego murió el menor, y esto quedo en manos de la muchacha que se llamaba Ana Josefa Moreno de la Cruz, ella antes de morir, liberó a los esclavos les entregó el apellido y

Les discours entourant le testament de Josefa Moreno possèdent un caractère mythique au sens que lui donne Cabantous (2014), dans son travail sur les mythologies urbaines : le mythe est « un récit explicatif [...] qui sert à faire comprendre, à éclairer certains événements fondamentaux (“primordiaux” écrit Mircea Eliade) qui, dans un temps et un lieu immémoriaux ont dévoilé un mystère touchant au destin de l’homme » (p. 18). Selon Descamps (2002), le mythe est de nature exemplaire, « il fournit des modèles de comportements, un sens au monde et une valeur à l’existence » (p. 129).

Différents éléments, évoqués par mes interlocuteurs, peuvent être mis en avant : Josefa Moreno de la Cruz a fondé le village de Guamal avec un groupe de noirs, esclaves, qui travaillaient ses mines d’or. Avant sa mort<sup>18</sup>, cette femme pieuse a enseigné aux esclaves la dévotion envers Santa Ana. Elle leur a laissé en héritage son nom de famille, Moreno. Finalement, en leur donnant la liberté<sup>19</sup>, elle leur a légué la propriété des terres qu’ils habitent depuis lors. Le document qui est la preuve de l’héritage a disparu.

La disparition du document originel est un élément constitutif du discours mythique et peut être évoquée dans certaines revendications contemporaines. Le document a très probablement été brûlé dans l’incendie qui a détruit une grande partie des Archives Notariales de Riosucio, lors des confrontations de la période de Violence Politique des années 1950, qui ont touché une grande partie du pays. Certains *Guamaleños* insistent cependant sur l’idée que le testament existe encore et gardent l’espoir de le trouver un jour dans les archives historiques.

Josefa Moreno endosse un rôle capital : elle est ancêtre fondateur de Guamal, en tant que « communauté » et en tant que « localité ». Dans la première partie de ce chapitre j’analyserai la représentation iconographique et discursive récente du personnage mythohistorique de Josefa Moreno. L’appropriation collective dont elle fait l’objet témoigne d’une situation sociale dans laquelle s’imbriquent les versions locales de l’histoire globale et la

---

les entregó las tierras que hoy en día estamos ocupando todas las seis veredas que yo le comentaba anteriormente, ella murió entonces ella nos dio el apellido Moreno y estas tierras son de ustedes lúchenlas ».

<sup>18</sup> La date de la mort de Josefa Morena de la Cruz n’a jamais été évoqué par mes interlocuteurs. Pour la plupart d’entre eux, il s’agit d’un événement ancien. Selon les sources documentaires disponibles, la date de la signature de son testament est le 29 janvier 1827.

<sup>19</sup> Les sources documentaires affirment que les *Guamaleños* restent esclaves après la mort de Josefa, tandis que dans le discours mythique, elle serait la garante de leur liberté.

création de la légitimation de l'identité de « la communauté » de Guamal. J'identifie quatre éléments fondamentaux du legs de ce personnage dans son rôle de fondateur : l'héritage de son nom de famille, Moreno ; le culte envers Santa Ana ; la liberté donnée aux esclaves ; et l'héritage des terres de Guamal.

Les trois premiers de ces quatre éléments sont l'objet de mon analyse dans ce chapitre : ils sont au cœur du concept local de *comunauté guamaleña*. La question des terres, et notamment son rapport au culte envers Santa Ana, sera traitée de manière détaillée dans le chapitre 3.

La réécriture de l'histoire autour du passé d'esclavage, de la liberté et de Josefa Moreno en tant qu'ancêtre fondateur, témoigne d'une construction originale des limites de l'appartenance communautaire et sera le fil directeur de ce chapitre.

C'est dans ce cadre que j'analyserai les récits élaborés par les habitants concernant ce nom de famille très répandu dans la localité, Moreno, récits permettant aux *Guamaleños* d'établir un lien entre un passé d'esclavage, un ancêtre commun et la communauté contemporaine. J'aborderai ensuite les discours portant sur la manière dont les derniers esclaves à Guamal ont obtenu leur liberté. Des versions divergentes sont la preuve d'un exercice de production de l'histoire locale, qui est mise au service de la revendication d'une forme particulière de l'identité communautaire, différente à toute autre identité ethnique afrodescendante ou indigène. Les stratégies de légitimation historique de l'identité ont permis aux *Guamaleños* de se revendiquer « uniques » – et valorisés – dans un contexte où le peuplement afrodescendant est parfois pensé comme absent dans les imaginaires régionaux.

J'explore dans ce chapitre la manière dont émerge un usage local de la notion de communauté, afin de mettre en évidence les limites des approches qui abordent l'appartenance comme restreinte à un effort contemporain de légitimation identitaire et territoriale. En suivant la posture de Jean Bazin, par rapport au problème du réel dans les explications causales propres à certaines narrations historiques, « ce que je vise à établir n'est pas ce qui s'est réellement passé, mais, pour un cas donné, la “syntaxe” ou la “logique des actions plausibles” » (1996, p. 418, cité par Naepels, 2011, p. 45).

L'analyse du testament de Josefa Moreno m'amène plus largement vers une réflexion sur l'imbrication entre mythe et histoire dans les sociétés contemporaines. La proposition de Marshall Sahlins (1983) quant aux frontières fragiles entre anthropologie et histoire est à ce titre tout à fait pertinente. La question n'est plus celle de la collaboration ou de l'interdisciplinarité, « le problème est maintenant d'exploser le concept d'histoire par l'expérience anthropologique de la culture<sup>20</sup> » (p. 534). Mon objectif est d'ouvrir la porte à une réflexion sur la mytho-praxis du testament de Josefa Moreno. « Par mytho-praxis, Sahlins veut simplement rappeler [...] que le mythe n'est pas seulement logos : il fait agir ; il dit "histoire" autant qu'il la fait » (Hartog, 1983, p. 1258). Pour sa part, l'histoire est « explicitement organisée comme métaphore des réalités mythiques » (Hartog, 2014, p. 39).

### 1.1 LE RÔLE DES IMAGES DANS LA CONSOLIDATION DE LA COMMUNAUTÉ DE GUAMAL

En 2013, j'ai eu l'opportunité de visiter la maison d'Eriberto Moreno, important leader communautaire récemment décédé, qui avait été engagé dans des activités avec la paroisse de Santa Ana. Dans son salon, se tenait un grand tableau qui m'a été présenté par mon accompagnateur, Wilson Lemos (homme *guamaleño* d'environ 25 ans, fonctionnaire de la Mairie de Supía), comme le portrait de Josefa Moreno. Dans la partie inférieure du tableau, j'ai pu lire l'inscription suivante : « Ana Josefa Moreno de la Cruz et son groupe d'esclaves africains à la recherche d'or dans la rivière de Supía. 1827. Madame Josefa Moreno n'a pas profité de sa richesse et elle n'est jamais retournée dans sa patrie » (figure 3). Cette œuvre, ainsi que d'autres qui se trouvent dans la paroisse de Santa Ana, ont été réalisées par l'artiste Gonzalo Díaz Ladino sur commande d'Eriberto Moreno, dans le cadre de la rénovation de l'église à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Dans mon mémoire de master j'avais fait référence à ce tableau en insistant sur le fait « qu'il apparaissait à la fois comme le résultat de récits préétablis à destination des nouvelles générations, et comme des images anciennes chargées d'histoire » (Lara Largo, 2014, p. 100).

---

<sup>20</sup> Citation en langue originale : « the problem now is to explode the concept of history by the anthropological experience of culture ».



Figure 3 : Peinture à l'huile représentant Josefa Moreno en compagnie de ses esclaves (Ph. S. Lara-Largo, 2013).

Ce tableau, en tant que représentation des événements passés, témoigne de l'appropriation et de l'interprétation que certains leaders communautaires font de l'histoire du village, et surtout d'une revendication du passé d'esclavage, fait fondateur de la communauté. Si ce tableau date d'une période relativement récente, il est intéressant de voir qu'il a été présenté par la plupart de mes interlocuteurs comme un tableau « ancien » ou comme un « portrait » (fiable et véridique) de Josefa Moreno. Le personnage de Josefa Moreno est parfois mobilisé comme un ancêtre commun, même si elle ne l'est pas par filiation ; elle est présentée comme fondatrice de la communauté et comme une figure particulièrement bienveillante envers les esclaves.

L'artiste Gonzalo Díaz a produit une série des peintures religieuses qui se trouvent actuellement accrochées aux murs de la paroisse de Santa Ana de Guamal, suite à une commande d'Eriberto Moreno. La réalisation de la dizaine de tableaux à l'huile a été



principalement financée par la paroisse, avec une grande contribution personnelle d'Eriberto Moreno. Sa femme, Leticia Moreno (femme au foyer *guamaleña* âgée d'environ 80 ans), m'a affirmé, au cours d'un entretien réalisé en 2016, que son mari avait dépensé une somme importante, principalement de par son engagement envers la paroisse de Santa Ana, et notamment à travers l'achat des toiles en question.

L'artiste, après avoir réalisé ces commandes, a fait une donation de trois tableaux supplémentaires à Eriberto Moreno et à sa famille, parmi lesquels se trouve celui de Josefa Moreno. Ce tableau n'est aucunement une reproduction d'une ancienne toile. Selon la famille d'Eriberto Moreno, l'artiste s'est inspiré des histoires locales, mais jamais d'un autre tableau créé auparavant. Les villages voisins ne connaissent pas forcément l'histoire de Josefa Moreno, pas plus que l'existence de ce tableau qui reste aujourd'hui sous protection de la famille d'Eriberto, bien qu'il soit parfois décrit comme un bien communautaire de Guamal.

La toile qui représente l'image de Josefa Moreno et ses esclaves est accompagnée de deux tableaux plus petits, du même artiste. Tous trois sont placés au centre du salon de la maison de la famille d'Eriberto Moreno. Dans la figure 4, nous pouvons voir les deux tableaux plus petits, qui représentent deux personnages : Melchor Suer de Navas et Ruy Vanegas. Mes interlocuteurs *Guamaleños* n'ont jamais fait mention de ces deux hommes, dont les noms apparaissent dans certains documents de l'histoire officielle de la ville de Supía, qui les signalent comme ses fondateurs hispaniques. Les représentations faites par Gonzalo Díaz sont accompagnées de deux lignes descriptives, placées dans la partie supérieure et inférieure de l'image :

Suer de Navas. Tous droits réservés. Il a anéanti les Indiens, il s'est emparé du village indigène dans la belle plage des Ceibas et il lui a donné le nom de Supía. Donation Gonzalo Díaz. Patrimoine Culturel de Guamal.

Ruy Vanegas. Tous droits réservés. Il s'est emparé des rivières et des montagnes de la Plage dorée des indiens Zopias. Année 1540. Donation Gonzalo Díaz. Patrimoine Culturel de Guamal<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Texte en langue originale : « Suer de Navas. Derechos reservados. Exterminó a los Indios, se apoderó de la ranchería en la hermosa playa de las Ceibas y le dio el nombre de Supía. Donación Gonzalo Díaz. »  
« Patrimonio cultural de Guamal. Ruy Vanegas. Derechos reservados. Se apropió de los ríos y montañas del Playón dorado de Indios Zopias – año 1540. Donación Gonzalo Díaz. Patrimonio cultural de Guamal ».



Figure 4 : Peintures à l'huile de Gonzalo Díaz. Représentations des espagnols colonisateurs de la région de Supía, Melchor Suer Navas et Ruy Vanegas (Ph. S. Lara Largo, 2013).

Le tableau concernant le personnage de Josefa Moreno, le plus grand et le plus élaboré des trois, mesure environ un mètre cinquante de longueur pour un mètre de hauteur. L'image protagoniste en premier plan est celle de Josefa Moreno, une femme blanche particulièrement élégante qui porte un costume européen. Les lingots d'or devant elle témoignent de sa richesse et de son lien avec l'élite minière de son époque. La femme aux yeux verts, parée de bijoux d'un style propre à l'orfèvrerie amérindienne, notamment préhispanique, porte dans sa main son fameux testament.

Derrière la figure de Josefa se trouvent trois hommes noirs, dont l'un d'entre eux porte une chaîne au cou, allusion à sa condition d'esclave libéré. Tous les trois ont sur leurs bras une marque qui semble être un tatouage avec la lettre M, certainement relative au nom de famille Moreno. Les trois esclaves, propriété de Josefa Moreno, à l'apparence à la fois protectrice et soumise vis-à-vis de Josefa, ont derrière eux l'image de l'arbre le plus

emblématique du village, la *ceiba*<sup>22</sup>, que les *Guamaleños* considèrent symbole de la liberté des esclaves (je développe plus précisément ces réflexions dans la troisième section de ce chapitre). En arrière plan, nous distinguons enfin une petite chapelle en paille, représentation de la première paroisse que Josefa Moreno a bâti en hommage à Santa Ana.

Les trois toiles offertes ont été conçues par l'artiste comme un ensemble, triptyque marqué par un style pictural qui leur attribue une nature historique et patrimoniale. Les dates indiquées dans les titres descriptifs de ces tableaux, notamment ceux de Josefa Moreno (1827) et de Ruy Vanegas (1540), ne correspondent ni à la date de création de la peinture, ni à celle de la donation. Il s'agit de la date à laquelle les faits historiques qui impliquent les personnages représentés se sont déroulés. Selon les sources documentaires disponibles, 1827 est la date de la signature du testament de Josefa Moreno. 1540 correspond à la date de fondation de la municipalité de Supía, consignée par l'historien local Jorge Eliécer Zapata Bonilla (1980) dans son ouvrage *Histoire de Supía*. Cet ouvrage est très souvent utilisé comme référence (notamment par l'administration municipale) dans l'histoire officielle de la ville. Ce détail concernant les dates inscrites sur les tableaux a contribué, en partie, à la confusion des certains de mes interlocuteurs *guamaleños* qui affirment qu'il s'agit de véritables portraits d'époque, ou de peintures beaucoup plus anciennes qu'elles ne le sont vraiment.

Le style artistique utilisé par Gonzalo Díaz imite le genre pictural du portrait d'élites coloniales de l'époque hispano-américaine. Il peut être perçu comme un hybride entre le portrait à caractère historique et commémoratif des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et le portrait d'ostentation du XVIII<sup>e</sup> siècle, le tout réalisé dans un style naïf caractéristique de la « peinture régionale ». Dans ces genres picturaux, les artistes cherchaient à rendre évidente l'appartenance du personnage à un groupe social, tout en mettant en évidence sa position sociale, politique ou religieuse (Rodríguez Moya, 2001). L'historienne de l'art Inmaculada Rodríguez Moya affirme que la composition des portraits d'élites hispano-américaines était relativement invariable. Le personnage peut uniquement être représenté debout ou en buste, jusqu'à la ceinture, et de face. Il y a presque toujours une cartouche (en forme de bande en bas, ou de cercle à côté) comportant un texte descriptif, un blason et des objets qui évoquent

---

<sup>22</sup> Arbre des régions tropicales, de la famille des *Malvaceae*.

la condition sociale du personnage. Selon l'auteure, cette composition peut s'enrichir avec d'autres éléments décoratifs soigneusement représentés (*ibid.*).

Tant le style pictural que les dates signalées par l'artiste transforment la temporalité de la peinture et déterminent la manière dont elle est appropriée notamment de par la possibilité d'un discours historique. Les images produites comme pièces d'art possèdent une légitimité attribuée par le statut expert et savant relatif au champ artistique. Ces images viennent sanctionner une histoire que les gens connaissent très bien et qui constitue l'un des piliers de leur identité collective. On retrouve là un lien essentiel entre la production des images et la construction des identités, lien largement documenté dans le cas des identités nationales (Anderson, B. 1983; Pérez Montfort, 2007; Thiesse, 2000). La peinture peut représenter l'imaginaire national à travers l'établissement et la répétition de codes graphiques et stylistiques qui deviennent de véritables marqueurs identitaires significatifs pour les collectifs.

Les identités qui m'intéressent ne sont pas des identités nationales. Nous ne pouvons cependant pas ignorer l'importance des images dans la construction de communautés locales et d'appartenances collectives plus circonscrites. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal s'est approprié la peinture de Josefa Moreno, en en faisant une véritable image iconique. Ce geste témoigne d'un exercice de légitimation basée sur l'occupation ancienne du territoire de « la communauté » (en tant que descendante d'esclaves de la période coloniale) et d'une identité noire (mais surtout non-indigène), à travers un discours historique à la fois iconographique et textuel. Ainsi, la peinture de Josefa Moreno incarne une temporalité historique. Elle est marquée par des interprétations en termes d'art populaire et est centrale pour l'appropriation de l'histoire locale par les *Guamaleños*.

Concernant les caractéristiques des peintures offertes à Eriberto Moreno et sa famille – en tant que représentants de la communauté de Guamal – par Gonzálo Díaz, il convient de souligner un dernier élément. La signature de l'artiste est accompagnée, dans les trois cas, par la consigne : « Patrimoine culturel de Guamal ». Cette emphase patrimoniale, création de l'artiste, leur octroie un statut particulier qui contribue à la mise en scène d'une version spécifique de l'identité collective *guamaleña*. Alain Morel (1993) affirme à ce propos que « la construction du patrimoine, sa préservation et sa promotion répondent à d'autres finalités que la seule volonté de perpétuer ce à quoi les présentes générations accordent une valeur certaine

et que le temps peut dégrader ou laisser dans l'oubli. Parmi ces finalités, plurielles, il ne sera question ici que de [...] la construction d'identités collectives » (p. 65). Nous pouvons pousser plus loin cet argument en affirmant que l'invention ou la création du patrimoine répond à une volonté de construction et de légitimation des identités collectives. Je ne parle ici ni de l'appropriation collective d'un matériau ancien qui ferait l'objet d'une patrimonialisation, ni même d'un exercice de conservation. Nous observons plutôt la manière dont l'artiste, certainement motivé par les récits d'Eriberto Moreno, de sa famille et d'autres *Guamaleños*, a produit une narration graphique de l'histoire, déterminante pour la consolidation de l'identité *guamaleña*. Morel (1993) affirme d'ailleurs, à propos de la relation existante entre patrimoine et identité, que

[Le patrimoine] a l'intérêt d'être singulier, d'être attaché à un lieu, et donc de se prêter facilement à une identification emblématique. Il est inscrit dans un plus ou moins lointain passé sinon dans l'Histoire ; il confère par association sémantique une valeur à ce qu'il désigne, il distingue ; il a l'avantage d'être une notion, comme celle d'identité, aux référents en nombre illimité et il est donc susceptible de s'appliquer à pratiquement n'importe quel objet (Morel, 1993, p. 71).

L'artiste Gonzalo Díaz a attribué dès le début le statut de patrimoine à son œuvre, ainsi qu'un style pictural particulier qui fait sens pour la localité et la communauté de Guamal. Il faut souligner cependant que sa production picturale est reconnue dans la scène régionale et nationale. Cet artiste a été qualifié récemment comme un « géant de l'illustration et de la graphique populaire<sup>23</sup> » (Mesa, 2016; T. Rodriguez, 2016, p. 30). Il est né en 1939 à Riosucio, dans le département de Caldas, et a débuté très jeune à travailler comme peintre des affiches publicitaires de salles de cinéma (figure 5) et de magasins de grandes surfaces à Cali et à Bogotá. À l'âge de 13 ans, il a obtenu son premier travail officiel avec le chef d'entreprise Santiago Mejía Olarte, propriétaire des magasins Ley et des salles de cinéma Cine Colombia à Cali.

---

<sup>23</sup> Citation en langue originale : « Gigante de la ilustración y la gráfica popular ».





Figure 5 : Images de l'œuvre pictographique de Gonzalo Díaz Ladino. Sources : (Diario el Otún, 2011; Mesa, 2016; T. Rodriguez, 2016) ; <http://www.colarte.com/colarte/ConsPintores.asp?idartista=13322&pest=busqueda>.

Gonzalo Díaz Ladino est l'auteur, au long des 30 dernières années, de l'élaboration et de la création artistique de l'image du diable, symbole central du célèbre Carnaval du Diable de la ville de Riosucio (figure 5), l'une des fêtes populaires les plus emblématiques du pays et de la région de Caldas, qui a lieu tous les deux ans en janvier. Díaz Ladino est aussi reconnu pour ses peintures religieuses de « Jésus souriant », une série de représentations devenue relativement controversée parmi les croyants catholiques à Bogotá (COLARTE, 2017). Ses images religieuses ne sont pas forcément les plus orthodoxes. À Guamal, il est l'auteur des tableaux formant le chemin de croix qui est apposé sur les murs de l'église. De nombreux visiteurs, ayant entendu parler de l'image du « Jésus noir », y viennent spécialement pour les voir (figure 6).



Figure 6 : Peintures à l'huile de Gonzalo Díaz Ladino présentes dans la paroisse de Santa Ana de Guamal (Ph. S. Lara-Largo, 2013).

Le premier tableau est une représentation de la Vierge Marie portant dans ses bras un petit enfant noir. À ses côtés, Jésus, blanc, au cours de la scène de crucifixion, affiche un regard hagard. Une quatrième figure humaine apparaît dans ce tableau, une femme qui pourrait tout aussi bien être la Vierge Marie que Santa-Ana. Le deuxième tableau, celui de droite, montre l'image du Jésus blanc dans une scène de crucifixion, et un homme noir enchaîné qui porte sa croix.

Les offices de tourisme de Supía et Riosucio proposent des visites guidées des endroits emblématiques de ces municipalités et leurs alentours. La plupart des visiteurs externes à la paroisse de Guamal viennent dans le cadre de ces visites guidées. J'ai, à une certaine occasion, pu participer à l'une de ces visites : des visiteurs, étonnés et curieux face aux tableaux de l'église, posaient des questions aux guides et aux habitants locaux qui par hasard se trouvaient près d'eux. Les guides, pour la plupart non-*guamaleños*, usaient d'un ton exotique et racontaient diverses versions, souvent fantaisistes, de l'histoire locale et des origines coloniales de Guamal, de son passé d'esclavage. Dans ce cas, les pièces artistiques, et le contexte dans lequel elles sont présentées – l'église paroissiale, le chemin de croix –, configurent un scénario d'attribution de l'identité ethnique et raciale qui renforce les imaginaires que les personnes externes à la localité ont de l'histoire et de la communauté *guamaleña*.

Les membres de la communauté peuvent quant à eux, hors du contexte religieux, mobiliser ces images comme supports de la mémoire collective. Les exemples qui illustrent cet argument concernent la manière dont les dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal ont investi le tableau de Josefa Moreno en tant qu'image iconique du groupe qu'ils prétendent représenter. Cette image est par exemple utilisée en tant qu'image du profil du Conseil communautaire afrodescendant sur les réseaux sociaux, notamment Facebook (figure 7). La plateforme Facebook est devenue, depuis l'année de la création de la page en 2013, une arène de confrontations verbales entre les opposants au Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et les dirigeants de cette organisation. Les publications qui circulent sur ce réseau social évoquent les confrontations du Conseil communautaire afrodescendant avec la communauté indigène, mais surtout entre des membres du Conseil et des habitants *guamaleños* qui travaillent avec le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta. Ces derniers sont, à ce titre, l'objet de commentaires irrespectueux et parfois même d'accusations de trahison à « la communauté » *guamaleña*.



Le 21 mai 2016, au cours de la célébration de la Fête de l'appartenance afro-colombienne (*Fiesta de la afrocolombianidad*), les membres du Conseil communautaire afrodescendant ont fait l'ouverture formelle de la journée en utilisant ce tableau comme son image principale (figure 7).



Figure 7 : Capture d'écran du profil facebook du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal (capture d'écran S. Lara-Largo, visité le 25 mai 2015).

La Fête de l'appartenance afro-colombienne est devenue officielle sous le gouvernement du président Andrés Pastrana, à travers le décret 725 de 2001, dans le cadre du cent-cinquantième anniversaire de l'abolition officielle de l'esclavage en Colombie. Le décret établit que toutes les municipalités du territoire national doivent promouvoir la célébration du 21 mai, date commémorative de la signature de la loi de l'abolition de l'esclavage, intervenue en 1851.

En 2016, cette célébration, à caractère institutionnel et officiel, comptait avec le soutien de l'administration municipale de Supía et de l'Institution éducative Cañamomo Lomaprieta – INECAL – (*Institución Educativa Cañamomo Lomaprieta*) (collège et lycée) dont le siège se trouve à Guamal. La fête a débuté sur la place centrale de Supía par un défilé organisé notamment par les professeurs de l'INECAL, avec les enfants et les jeunes du village de Guamal. Les dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant avaient demandé à utiliser les locaux du centre communautaire de Guamal afin de pouvoir y réaliser une cérémonie

protocolaire. Seulement une trentaine des personnes y ont assisté, parmi lesquelles quelques étudiants de l'INECAL et leurs parents convoqués par les professeurs. Au cours de cette modeste cérémonie, la peinture à l'huile de Josefa Moreno faite par Gonzalo Díaz Ladino était placée derrière les dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant et a été présentée comme preuve de l'histoire d'esclavage de leur village et du peuplement noir (figure 8).



Figure 8 : Cérémonie dans le centre communautaire de Guamal au cours de la Célébration de la Journée de l'appartenance Afro-colombienne à Guamal, le 21 mai 2016 (Ph. S. Lara-Largo).

Pour cette célébration, le Conseil communautaire afrodescendant avait reçu le soutien économique du maire de Supía, Omayro Ayala, qui est par ailleurs membre de la communauté indigène et du parti politique nommé Mouvement Alternatif Indigène et Social – MAIS – (*Movimiento Alternativo Indígena y Social*). L'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta (qui avait soutenu la candidature de ce maire) était déjà à cette époque dans une forte confrontation politique avec le Conseil communautaire afrodescendant. La célébration

organisée par le Conseil communautaire afrodescendant a alors acquis une dimension d'enjeu central de la scène politique locale. D'une part, Omayro Ayala, qui revendique ouvertement son identité indigène, était obligé par le décret 725 de 2001 de promouvoir la fête de l'appartenance afrocolombienne même si ses organisateurs étaient ses adversaires politiques. D'autre part, les dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant, parmi lesquels se trouvait Alonso Moreno, promoteur de la fête, ont exalté de manière ostensible et particulièrement insistante, le soutien du maire :

Monsieur le maire, merci pour votre générosité. On vous accompagne, nous sommes vos amis, et cela n'est pas un geste politique mais bien un geste culturel. [...] On vous voit travailler comme une fourmi, avec les paysans, avec les Afrodescendants, avec les Indiens. [...] On vous reconnaît comme fils adoptif de Guamal, parce qu'en tant que maire vous êtes en train de tenir vos promesses et parce que dans votre gouvernement, il n'y a pas de discrimination. [...] Aujourd'hui, nous sommes afrodescendants, même notre maire qui est Indien est aujourd'hui lui aussi Afrodescendant »<sup>24</sup> (Alonso Moreno, 2016).

Il est toutefois important de souligner que le maire n'a pas assisté à l'événement. Il s'en est excusé et a envoyé en son nom l'un des membres de son Conseil de gouvernement (*Consejo de gobierno*). Il était en effet important pour lui de conserver une posture relativement neutre, mais surtout ce qu'il entend par « démocratique ». En tant que représentant de l'État, il était obligé par le décret de financer la fête, mais il ne voulait pas s'engager davantage dans un éventuel soutien. Le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta est une véritable puissance politique sur la scène locale et avait soutenu sa récente campagne politique. De son côté, le Conseil communautaire afrodescendant s'est préoccupé, dès ses origines, d'obtenir une visibilité sur les scènes politiques nationale et régionale, notamment car il lui est difficile de concourir avec le pouvoir indigène au niveau local. Avoir le soutien du maire pour leur célébration leur octroyait une position privilégiée et montrait comment, face aux autorités de l'État et avec leur médiation, ils pouvaient inverser le rapport de force vis-à-vis du pouvoir indigène local.

---

<sup>24</sup> Citation en langue originale : « Gracias alcalde por su generosidad. Decirle al señor alcalde que lo acompañamos que somos sus amigos y que esto no es un gesto político sino un gesto cultural [...] lo veo trabajando como una hormiguita con los campesinos, con los afrodescendientes con los indígenas [...] lo nombramos hijo adoptivo de Guamal, como alcalde usted está cumpliendo y en su gobierno no hay discriminación [...] hoy todo somos afrodescendientes y nuestro alcalde que es indígena hoy es afrodescendiente ».

Avoir le tableau de Josefa Moreno derrière eux au cours des actes protocolaires de cette célébration n'est pas un détail mineur. Au contraire, la mise en scène était essentielle afin de donner à leur revendication politique un statut ethno-historique. Les pièces artistiques de Gonzalo Díaz et l'appropriation collective dont elles font l'objet témoignent d'une situation dans laquelle s'imbriquent les versions locales de l'histoire et la création et la légitimation d'une identité propre de la communauté de Guamal. À travers une version précise du patrimoine, en quelque sorte « préfabriquée », les imaginaires que les personnes externes à la communauté ont de leur histoire et de leur identité ethnique se renforcent.

À la fin des actes protocolaires de la fête de l'appartenance afrocolombienne, l'un des professeurs de l'INECAL, Gersaín Rivas Villada, a pris la parole pour présenter l'apport de l'intellectuel Miguel Vargas García, écrivain contemporain natif de la ville voisine de Riosucio. Vargas García avait rédigé un poème dédié à la communauté de Guamal et certains professeurs de l'INECAL avaient décidé de le transformer en hymne. La célébration de la fête civique du 21 mai se présentait comme un scénario privilégié, selon Rivas Villada, afin d'offrir à Guamal un hymne officiel. Je livre un extrait de son discours :

De l'âme de mes plaintes, j'exprime mon expérience la plus sincère, oh Guamal de mes sentiments, cet hymne rassemble tes croyances. Un cri de liberté des *Mayores* [ancêtres] a amplifié le défi de ton histoire, une *ceiba* avec des plaintes de tambours, un carnaval négroïde explique ta mémoire. Je te chante avec des notes de joie, ta race noire nous appelle. Guamal, lumière et amour, je t'aime vraiment. J'aime ton ciel, ton paysage et ta beauté sans égale. À San Joaquín, Santa Ana, Santa Lucia, berceau de tes prières et de tes rêves, ton credo n'a pas d'intrigues païennes, Dieu est ton guide, ton sage propriétaire, ton conseiller, il t'aime vraiment. Dans ton groupe ethnique, le nom de famille Moreno est préservé avec respect, patrimoine intact, oh Guamal ton avenir est un défi<sup>25</sup> (Miguel Vargas García, 2016).

Plusieurs références renforcent l'idée d'une identité *guamaleña* dont les contours sont bien définis : la liberté des esclaves, le culte envers des images religieuses tels que Santa Ana et Santa Lucia, le respect et la reconnaissance envers les ancêtres (*mayores*) de la

---

<sup>25</sup> Citation en langue originale : « Desde el alma de mis lamentos, yo expreso mi más sentida experiencia, oh Guamal de mis sentimientos este himno recoge tus creencias. Un grito de libertad de los mayores engrandeció el reto de tu historia una ceiba con quejas de tambores un carnaval negroide explica tu memoria. Te canto con notas de alegría, tu raza negra convoca. Guamal luz y amor te quiero de verdad amo tu cielo, tu paisaje y tu belleza sin igual. En San Joaquín, Santa Ana, Santa Lucía, cuna de tus súplicas y sueños tu credo no tiene intrigas paganas, dios es tu guía, tu sabio dueño tu consejero te quiere de verdad. En tu etnia el apellido Moreno se conserva con criterio de respeto, herencia intacta. Oh Guamal tu futuro es todo un reto ».

communauté, la fête carnavalesque, la *ceiba*, arbre emblématique du village et l'idée d'un patrimoine « intact » incarné par la pérennité du nom de famille Moreno.

À ce stade de la réflexion, il nous faut souligner que Miguel Vargas (écrivain de l'hymne), Gonzalo Díaz (peintre) et Jorge Eliécer Zapata (historien), les trois personnages qui interviennent directement dans l'écriture de l'histoire et de l'identité de Guamal, sont tous membres d'une même élite intellectuelle largement reconnue sur la scène locale, mais aussi régionale. Ils sont natifs de la municipalité voisine de Riosucio, qui se revendique comme centre culturel du département de Caldas et comme un berceau d'intellectuels et d'enthousiastes promoteurs de la culture. Une autre figure régionale, celle de Otto Morales Bénitez, né en 1920 à Riosucio, juriste, écrivain, homme politique et intellectuel emblématique dans la scène régionale et nationale, a beaucoup contribué à la consolidation de cet imaginaire. Le célèbre Carnaval du Diable (*Carnaval del diablo*) et la célébration de la Rencontre de la parole (*Encuentro de la palabra*) sont deux activités emblématiques de la ville de Riosucio promues et soutenues par cette élite. Un autre membre de cette élite culturelle régionale, César Valencia, fondateur de l'*Encuentro de la palabra*, affirmait dans la série documentaire « Nous sommes histoire, nous sommes mémoire<sup>26</sup> » produite par la *Corporation Encuentro de la Palabra*, que depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle Riosucio a été une ville marquée par l'influence de groupes organisés autour des projets culturels : « en 1910 existait la Société des amis du progrès, la science et les arts. Cette société organisait des événements culturels. Durant tout le XX<sup>e</sup> siècle, cette tradition a continué...d'autres événements ont eu lieu avec la fondation du Théâtre Cuesta, par exemple<sup>27</sup> » (Corporación Encuentro de la Palabra, 2017).

César Valencia, ainsi que d'autres intellectuels *riosuceños*, avaient commencé par organiser les « vendredis culturels », un espace où écrivains, musiciens, chercheurs, directeurs de théâtre, folkloristes, entre autres, étaient invités à échanger de manière spontanée. De cette initiative est né l'*Encuentro de la palabra* en 1983. Le même groupe a aussi fondé le Journal *El Riosuceño* (qui a disparu quelque temps après). Otto Morales Bénitez était alors déjà un homme très reconnu sur la scène politique et culturelle nationale. Il a largement soutenu l'*Encuentro de la Palabra*. C'est grâce à lui que des intellectuels reconnus, qui n'auraient

---

<sup>26</sup> *Somos historia somos memoria.*

<sup>27</sup> Citation en langue originale : « En 1910 existió la Sociedad de amigos por el progreso la ciencia y las artes. Esa sociedad organizaba eventos culturales y luego durante el siglo XX esa tradición siguió [...] otros eventos tuvieron lugar con la fundación del teatro cuesta por ejemplo ».

probablement jamais visité une ville de province comme Riosucio, ont participé à cet événement.

Ces faits nous permettent de comprendre la position et le rôle central d'intellectuels tels que Gonzálo Díaz et Miguel Vargas à Guamal. Je trouve particulièrement pertinent l'argument développé par Alban Bensa (2001) quant au rôle des acteurs historiques, qu'il décrit comme des médiateurs dans son analyse sur la fièvre d'histoire dans la France contemporaine, ici appliquée à la Nouvelle Calédonie :

l'identification aux sites et à leur histoire réinventée ne se joue pas dans un face-à-face immédiat avec les choses de la tribu. Il faut que celles-ci soient perçues, identifiées, exposées par des personnages qui travaillent à cette promotion. Rien ne serait ici possible sans des médiateurs qui s'interposent pour pointer les qualités labellisables des lieux (p. 8) [et, je me permets d'ajouter, des identités].

L'élite intellectuelle de Riosucio a joué un rôle déterminant dans la construction de l'imaginaire de l'identité régionale autour du métissage. L'œuvre d'Otto Morales Bénitez a contribué à cette perspective. L'auteur a été qualifié d' « idéologue de l'authenticité métisse [...], de l'idée du métissage comme philosophie du peuple américain<sup>28</sup> » (Albeiro Valencia Llano, 2005, p. 185). Selon Nancy Appelbaum (2003), les intellectuels comme Morales Benitez étaient associés à une branche du libéralisme populiste, qui, au niveau national, avait l'appui des classes ouvrières urbaines notamment marquées par le personnage emblématique de Jorge Eliécer Gaitán<sup>29</sup>. Purificación Calvo de Vanegas, maîtresse d'école à Riosucio, a rédigé dans les années 1950 un livre sur l'histoire de cette municipalité. Le texte a été publié par Morales Benitez en 1963, de manière posthume. Elle soutenait dans cet ouvrage l'idée selon laquelle l'histoire de Riosucio est marquée par le métissage entre populations indigènes, noires et espagnoles, et que cette histoire locale constitue une métaphore de la République colombienne (Calvo de Vanegas, 1963).

---

<sup>28</sup> Citation en langue originale : « el ideólogo de la autenticidad mestiza, la idea del mestizaje como filosofía del pueblo americano ».

<sup>29</sup> Homme politique, avocat et écrivain colombien. Il a occupé plusieurs postes politiques à partir des années 1930 et jusqu'à sa mort, le 9 avril 1948. En tant que leader libéral, il a été un fervent défenseur des classes populaires. Son assassinat a été à l'origine de manifestations et de faits de violence connus comme « el Bogotazo », événement historique marquant le début d'une période de confrontation armée connue comme « la Violencia ».

Les groupes indigènes et afrodescendants qui habitent dans cette « région métisse » sont conçus par cette élite intellectuelle comme une sorte de vestiges de la diversité culturelle originelle. Ces populations apparaissent comme objet d'identités attribuées, la plupart de temps exogènes, avec une nature stéréotypée et immuable. Alban Bensa (2001) affirme, à propos des experts venus d'ailleurs qui officient en tant que médiateurs :

la prophétie patrimoniale [...] est lancée par un étranger au terroir qui jette sur son pays d'adoption un autre regard. Les chercheurs venus de la capitale (historiens, sociologues, ethnologues) ont, par exemple, l'art de tailler des habits neufs aux villages, régions ou villes où ils séjournent, le temps d'une thèse ou d'un programme d'études (p. 9).

Cette perspective n'explique pourtant pas totalement le rôle des intellectuels *riosuceños* dans la construction des discours identitaires attribués à la communauté de Guamal. D'une part, ces acteurs ne sont pas entièrement extérieurs : ils contribuent à forger l'identité de leur propre région à partir d'une idée du métissage qui se constitue par des représentations parfois chargées d'exotisme à l'encontre des identités indigènes et afrodescendantes, situées aux origines de la formation de la région métisse. D'autre part, les *Guamaleños* contemporains s'approprient les images et les discours produits par cette élite dans leurs réclamations politiques, les détournent (de la célébration du métissage vers celle de l'identité afrodescendante) et y associent d'autres éléments, qui leur sont propres.

## 1.2 L'ÉCONOMIE COLONIALE MINIÈRE ET LES MAÎTRES ESCLAVAGISTES

Le peuplement de la localité de Guamal est associé à l'histoire de la famille Moreno de la Cruz depuis l'époque coloniale. Les différentes populations indigènes résidant dans la région correspondant aux municipalités actuelles de Riosucio, Supía et Marmato, ont subi l'arrivée et l'installation des colons espagnols, et notamment des maîtres esclavagistes venus travailler les mines d'or et d'argent. Parmi celles-ci, la famille Moreno de la Cruz est l'une des plus mentionnées (Appelbaum, 1994, 2007; Colmenares, 1973; González Escobar, 1998; T. Muñoz, 2006; Zapata, 1980).

L'exploitation de l'or et de l'argent à Supía, dès le début de la colonisation et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, a permis l'insertion de cette région dans un système d'échange économique et social à une échelle régionale (González Escobar, 1998). Au début de l'époque coloniale,

cette exploitation a eu lieu dans le cadre du système d'*encomiendas*<sup>30</sup>. La main d'œuvre, notamment indigène, a très vite diminué et est devenue insuffisante, principalement à cause des conditions de vie auxquelles ont été soumis ces travailleurs (Colmenares, 1973). Albeiro Valencia-Llano (2010) affirme que

dans la riche région minière d'Anserma, de Quiebralomo, de Supía et de Marmato, se sont établies les *encomiendas*, principalement dans le but d'acquérir la main d'œuvre nécessaire pour les mines et aussi pour obtenir des tributs en or ; pour cela, les *encomiendas* étaient plus nombreuses aux alentours des districts miniers (p. 110).

Au cours la période coloniale et jusqu'en 1824, les terres qui correspondent actuellement à la localité de Guamal faisaient partie de la juridiction de la ville coloniale de Santana, aujourd'hui connue comme Anserma (González Escobar, 1998). Entre 1824 et 1950, dans le cadre des transformations de l'administration territoriale de l'État-nation qui venait de naître, les villes et leurs juridictions ont plusieurs fois changé de nom et de statut politico-administratif. Entre 1824 et 1855, Supía a eu le statut de chef-lieu de *Cantón*, puis de *Distrito*<sup>31</sup> de 1855 à 1859. Entre 1859 et 1863, Supía a intégré la *Provincia del Quindío* ; entre 1863 et 1890, il a fait partie de la Municipalité de Toro ; de 1890 à 1911, de la *Provincia de Marmato*, puis de celle de Riosucio entre 1911 à 1950. Finalement, en 1950 il a obtenu le statut de Municipalité de Supía, dans le département de Caldas, conservé jusqu'à présent. Je ferai diverses références à ces catégories, relatives à l'administration territoriale, au long de mon travail. Ces catégories font référence à un espace géographique qui coïncide de façon approximative avec ce que nous connaissons aujourd'hui comme la région couverte par les municipalités de Riosucio, Supía et Marmato (figure 9).

---

<sup>30</sup> « Au début de l'époque coloniale, il s'agissait d'une concession accordée par le roi ou vice-roi à un Espagnol (*encomendero*) lui permettant de lever un tribut sur un groupe déterminé d'Indiens qui était mis à son service. Moyennant l'obligation de ces Indiens de travailler pour l'*encomendero* et de lui payer un tribut, celui-ci était chargé de les évangéliser et de les protéger » (Ariel de Vidas, 2002, p. 440).

<sup>31</sup> Les Cantons et Districts étaient des Subdivision politico-administrative des territoires républicains.



# Localisation de Supía, Riosucio et Marmato, département de Caldas, 2019

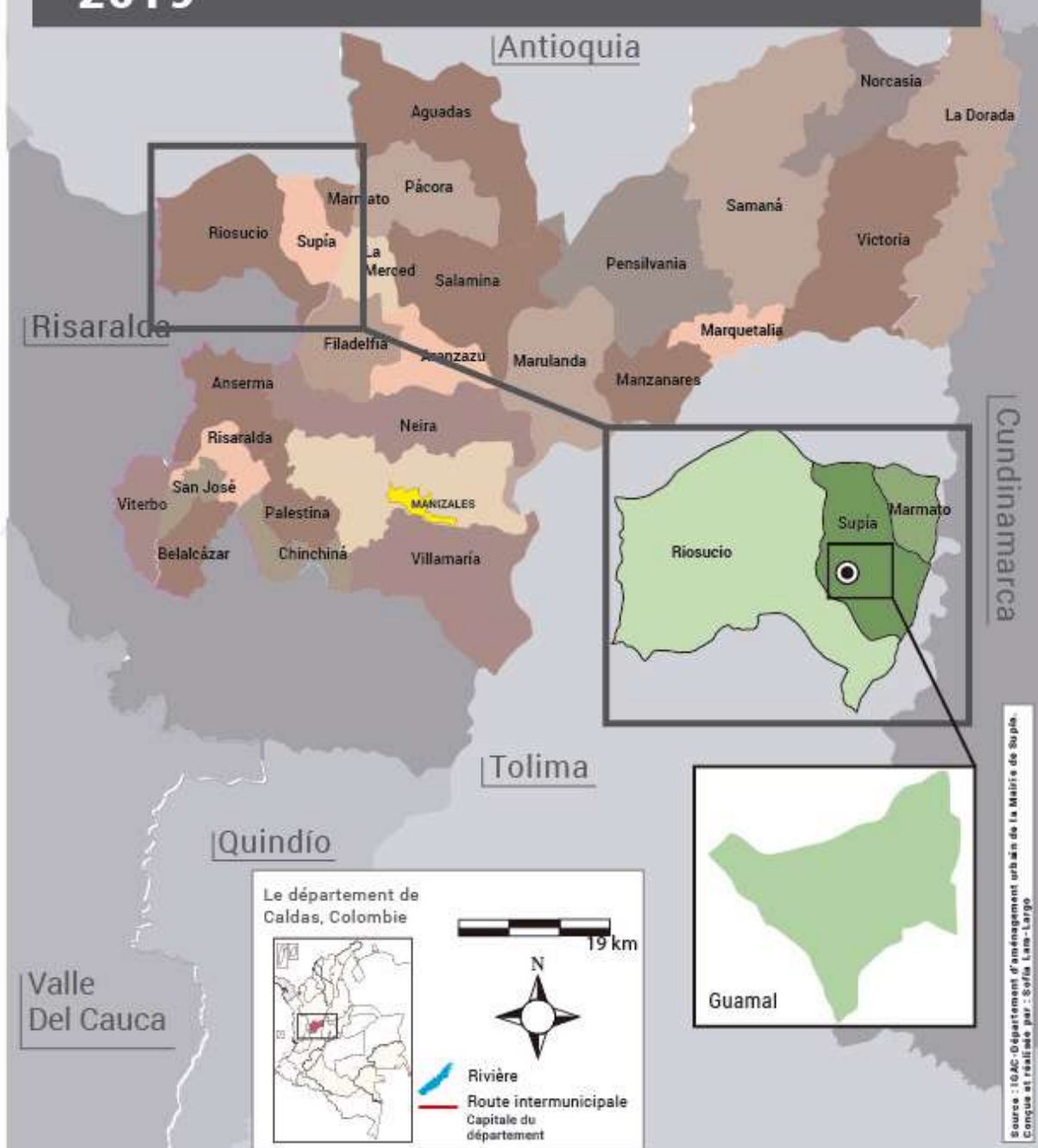


Figure 9 : Carte de la région de Supía, Marmato et Riosucio (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'exploitation minière avait principalement lieu dans les districts de Quiebralomo (Riosucio), Supía et Marmato. Les maîtres esclavagistes,

majoritairement espagnols ou *criollos*<sup>32</sup> comptant avec des privilèges royaux, consolidaient de façon croissante leur pouvoir économique, et surtout politique. La provenance et la date exacte de l'arrivée des propriétaires des mines, accompagnés par les populations soumises en situation d'esclavage, ne font pas l'unanimité chez les historiens qui ont travaillé la question dans la région de Caldas.

La présence des maîtres esclavagistes et leurs pouvoirs économique et politique ont marqué la fin de la période coloniale et le début de l'époque républicaine (à partir de 1810). À Supía, les sources historiques témoignent de la présence de plusieurs maîtres esclavagistes pour la période comprise entre 1740 et 1846<sup>33</sup>. Les personnages le plus souvent mentionnés sont Simón Moreno de la Cruz, Agustín Castro, Fernando Montaña, Gregorio Montaña, Joseph Montaña, Miguel del Castillo, Bárbara Benites, María de Ortíz, Nicolás de los Ríos, Adrián Becerra, Diego de Estrada et différents membres des familles Guevara, García et Borja.

En ce qui concerne l'occupation des terres qui correspondent à l'actuelle localité de Guamal, les sources historiographiques signalent que la famille Moreno de la Cruz, l'une des premières à introduire des *cuadrillas* d'esclaves dès 1717, a gardé le contrôle politique et territorial de la localité jusqu'à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La présence de cette famille dans la région a été documentée à travers des textes des archives locales (paroissiales, notariales, judiciaires et civiles) dans les municipalités de Riosucio et Supía, ainsi que dans les Archives historiques nationales et régionales de Bogotá, Popayán et Medellín (Appelbaum, 1994, 2007; González Escobar, 1998; T. Muñoz, 2006; Zapata, 1980). Tarcisio Muñoz (2006) affirme qu'en 1710 Sebastián Moreno de la Cruz exerçait déjà le poste de Sergent Major de quatre villes incluant celle d'Anserma. En 1717, il arrivait pour réclamer son droit de propriété sur les mines aurifères de Supía, accompagné par une première *cuadrilla* d'esclaves (Muñoz, 2006; Zapata, 1980).

La référence historique au personnage de Sebastián Moreno de la Cruz est l'une des premières concernant les maîtres esclavagistes de la famille Moreno de la Cruz. Or, par rapport à son lien de parenté avec Josefa Moreno de la Cruz, deux versions existent à partir

---

<sup>32</sup> Nom utilisé pour désigner les descendants d'espagnols nés en Amérique. Les *criollos* ont également été des hommes politiques appartenant à une élite dont la plupart des membres avaient soutenu le projet d'indépendance. Après la prise de pouvoir, ils se disputaient constamment l'autorité dans les différentes régions du pays.

<sup>33</sup> Archive de la Paroisse de San Lorenzo de Supía – APSL –, Livre 5 Bautismos desde 1750-1852.

des sources historiographiques et documentaires. D'abord, Luis Duque Gómez (1944) affirme que don Sebastián Moreno de la Cruz a reçu les mines de l'Enseigne Royal de Cali<sup>34</sup> et qu'il les a laissées en héritage à son fils Simón Pablo Moreno de la Cruz. Ce dernier est le père de trois enfants dont Josefa Moreno de la Cruz est la cadette (Gregorio et Sebastián sont ses deux frères). On rejoint là, à une génération près, le récit que j'ai rapporté en début de chapitre. Dans d'autres références, notamment celles de Alonso Valencia Llano (1988), Tarcisio Muñoz (2006) et Juan Pablo Yepes (2004), Sebastián Moreno de la Cruz n'apparaît pas comme le père de Simón Pablo Moreno. Selon ces auteurs les parents de Simón Pablo étaient Ignacio Luis Moreno et Adriana Isabel Valencia. Par ailleurs, les mines et les terres qui étaient de sa propriété n'étaient pas issues d'un patrimoine hérité de son père, mais achetées à Doña Josefa Borja y Franco, veuve de Nicolás Becerra. Selon ces auteurs, la famille Moreno de la Cruz aurait ses origines dans la municipalité de Nuestra Señora de la Concepción del Toro, dans la région actuelle du Valle del Cauca, où ils ont occupé divers postes d'administration publique.

À partir de l'analyse des dossiers de baptêmes de la paroisse de San Lorenzo de Supía, nous savons que Simón Moreno de la Cruz était propriétaire d'esclaves dans la localité de Guamal en 1741<sup>35</sup>. Les archives attestent que l'un des fils de don Simón Moreno de la Cruz et de Bárbara Castro a été baptisé avec le nom de Gregorio le 9 octobre 1743. En 1756, un deuxième enfant a été baptisé, Joseph Simon. Je n'ai par contre pas pu accéder au dossier du baptême de Josefa Moreno. Il est cependant fort probable que Gregorio et Joseph Simón étaient ses frères. Vicente Restrepo (1888) affirmait qu'en 1789, les mines de Quiebralomo (localité voisine appartenant actuellement à la municipalité de Riosucio) et de Supía étaient déjà connues. Parmi ces mines, celles de Chachafruto (ou Sachafruto) et d'Echandía auraient été à la charge de don Gregorio Moreno de la Cruz (qui serait le frère aîné de Josefa) et de don Domingo Echandía.

Après la mort de ses frères, Josefa Moreno de la Cruz devenait la dernière héritière de la famille. La partie de son testament qui a été transcrite par Duque Gómez (1944) ne signale pas le nom des bénéficiaires de son héritage. Nous savons cependant, par d'autres sources documentaires, que ses héritiers – en 1827 – ont été Pablo Vicente Moreno, Francisco de Lemos et la paroisse de Santa Ana de Guamal.

---

<sup>34</sup> Alférez Real de Cali

<sup>35</sup> APSL, Livre 5, Bautismos desde 1750-1852.

Les principales familles, traditionnellement connues comme des « propriétaires terriens » (*terratenientes*) ciblaient les mariages stratégiques dans le but d'assurer leur pouvoir et d'élargir leurs propriétés foncières, avant et après l'indépendance. C'est ainsi que le leader conservateur de Riosucio Santiago Silva a épousé une fille de Francisco de Lemos, devenue héritière de la famille Moreno de la Cruz, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il avait disputé les droits fonciers de ses beaux-frères afin d'élargir les portions que lui correspondaient. Il a ensuite établi une alliance avec la famille Palau – propriétaire de terrains dans la même région –, à travers le mariage de sa fille avec le frère de Ramón Palau, Miguel Antonio Palau<sup>36</sup>.

Selon le document expédié par l'Assemblée de Manumission du Cantón de Supía<sup>37</sup> en 1852, les héritiers de Francisco de Lemos (Ramón, Vicente, Bárbara et Clemente de Lemos), ont signé le certificat de manumission des dernières esclaves à Guamal à cette date, dans le cadre du processus d'abolition formelle de l'esclavage en Colombie. On sait par ce document que la liberté des esclaves a été payée dans le cadre du processus de manumission. Dans ce document figure la liste de noms des esclaves libérés ainsi que le prix de leur manumission (un total de 41.080 *reales*). Ils sont les premiers habitants libres de ce qui allait devenir la localité de Guamal.

Le recensement de la localité de Guamal réalisé en 1894 et 1895<sup>38</sup> permet de considérer la situation démographique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Trente-deux unités résidentielles et familiales ont été identifiées, pour un total de cent vingt-huit personnes parmi lesquelles soixante-dix-neuf étaient des femmes et quarante neuf des enfants (entre les 0 et les 12 ans). Seules dix-huit personnes avaient 50 ans ou plus. Cent seize personnes portaient le nom de famille Moreno, et seulement douze avaient d'autres noms de famille tels que Rotavista (1), Bueno (1), García (1), Calvo (1), Cartajena (7) et Estrada (1). Tant dans le document de manumission de 1852 que dans le recensement de 1894-1895, le nom de famille Moreno est très largement majoritaire et il est toujours attribué aux habitants de Guamal.

---

<sup>36</sup> Archive Générale du Cauca – AGC –, Sala de República n° 4064. « Santiago Silva contra herederos de Francisco Gervacio de Lemos ».

<sup>37</sup> AGN, Section : République. Fond : Manumission : SR.57,3, D.15.

<sup>38</sup> Archive de la Communauté de Guamal – ACG –, pages : 42-45. 1894-1895 (les données concernant le recensement sont disponibles dans l'annexe 5).

Il est intéressant de noter que certains de mes interlocuteurs évoquent dans leurs récits le rôle de Josefa Moreno en tant que fondatrice de la localité, sans attribuer une place particulière à aucun autre membre de la famille Moreno, notamment pas à ses propres ancêtres. Mention peut parfois être faite des frères de Josefa (les prénoms utilisés varient) ou encore de Francisco de Lemos en tant que personnage de l'histoire du village, sans forcément évoquer ni son statut ni son rôle dans cette histoire<sup>39</sup>.

Cependant, le lien avec la famille Moreno de la Cruz est évoqué concernant l'héritage du culte envers Santa Ana, l'un des quatre éléments constitutifs de l'héritage de Josefa Moreno. La paroisse de Santa Ana de Guamal trouve ses origines dans l'époque coloniale. La construction de cette paroisse a été promue par les membres de la famille Moreno de la Cruz dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans un document signé le 22 octobre 1825, le représentant légal de Josefa Moreno a demandé l'autorisation à l'évêque de Popayán (capitale du territoire ecclésiastique) de commencer la construction de la paroisse de Santa Ana. À partir de cette requête, nous savons que l'un des frères de Josefa Moreno, Sebastián Moreno, avait déjà demandé, quelques années auparavant, un permis pour la réédification de la paroisse. Celle-ci n'avait pas pu se faire, à cause de son décès<sup>40</sup>.

Quelques années auparavant, en 1756, Simón Moreno de la Cruz (père de Josefa Moreno et de Sebastián Moreno) et sa femme Bárbara Castro ont célébré le baptême de l'un de leur fils, Joseph Simón Moreno de la Cruz. Cette célébration a eu lieu dans l'église de Santa Ana de Guamal<sup>41</sup>. À partir de ces deux documents, il apparaît clairement que la paroisse de Santa Ana de Guamal existait déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant la gestion entreprise par Josefa Moreno de la Cruz.

Revenons brièvement sur le document du 22 octobre 1825. Josefa Moreno insistait sur l'importance de la refondation de la paroisse. Selon elle, « la paroisse de Santa Ana [...] telle que liée à la paroisse de Supía, ne va pas uniquement rendre service aux esclaves, mais à tous les autres voisins libres qui habitent le territoire et qui, à cause de la rivière, pendant la période des pluies, ne peuvent pas passer de l'autre côté pour entendre le saint sacrifice de la messe, sans prendre des graves risques. [...] [Josefa Moreno] déclare avoir déjà prévu les

---

<sup>39</sup> Un seul de mes interlocuteurs m'a parlé de Francisco de Lemos comme étant la personne qui aurait enseigné aux esclaves la façon de s'organiser politiquement et d'administrer les terres.

<sup>40</sup> ACG, Document N° 175-176 du 22 octobre 1825.

<sup>41</sup> APSL, Livre 5, Bautismos desde 1750-1852. Daté du 26 avril 1756.

matériaux pour démarrer les travaux [...] toujours si l'honorable dame obtenait le permis »<sup>42</sup>. Selon González Escobar (1998), en 1798, Josefa Moreno a eu la reconnaissance formelle de la Vice-paroisse de Santa Ana de Guamal et le permis de bâtir l'église. Enfin, le 12 septembre 1831, l'église a été inaugurée<sup>43</sup>.

Il faut rappeler que dans les sections disponibles du testament de la maîtresse esclavagiste, elle insistait sur le fait que ses esclaves devaient garder la foi envers Santa Ana, payer les frais du culte et entretenir la paroisse. À partir de diverses sources historiques (traitées plus en détail dans le chapitre 3), nous pouvons restituer le lien historique entre la fondation territoriale de la localité de Guamal, la fondation et l'entretien de la paroisse et Santa Ana en tant que principale image mythico-religieuse.

En ce sens, les *Guamaleños* contemporains établissent le lien entre Santa Ana, le personnage fondateur de Josefa Moreno et les origines de la localité. Voyons à présent le récit que Rosa Gañán, femme au foyer et productrice de *panela*<sup>44</sup>, a partagé avec moi en 2016 à ce propos :

Josefa Moreno est arrivée avec Simón Pablo. Ils ont construit l'église avec des murs en argile, en sable et en ciment ; un, deux, trois, quatre murs et comme ça ils ont construit l'église. Elle a dit [en parlant de Josefa] qu'il était bien d'avoir l'image des afros, parce que Guamal devenait déjà un peuplement afro. Pour la représentation de la race noire, il y avait une vierge qui s'appelait Santa Ana et qui était en Afrique, et [certains hommes] y sont allés et l'ont ramené, à pied, et elle sur une petite chaise, la dernière semaine du mois du juin<sup>45</sup> (Rosa Gañán, 2016).

---

<sup>42</sup> ACG, Document N° 175-176 du 22 octobre 1825. Citation en langue originale : « La parroquia de Santa Ana [...] unida a la parroquia de Supía para utilidad no solo de sus esclavos sino también de muchos vecinos libres que en el territorio habitan y que por la incomodidad del río no pueden pasar con tiempo de invierno a la parroquia a oír el santo sacrificio de la misa sin grave riesgo. Al efecto pues tiene mi recomendada prevenidos materiales para principiar la obra siempre que su Señoría obtenga el permiso ».

<sup>43</sup> ACG, Document N° 176 du 16 juin 1831. Citation en langue originale : « La Iglesia Viceparroquial de Guamal ha sido concluida y juramentada lo mejor que me ha sido posible ».

<sup>44</sup> Pâte de canne à sucre.

<sup>45</sup> Citation en langue originale : « Bueno esa es una parte de la historia, la otra parte vamos con la Iglesia. La iglesia la fundó una señora que llamaba ... que fue la que vino acá a Guamal, en el asentamiento, Josefa Moreno. Ella vino con Simón Pablo, construyeron esa iglesia en tapia, todavía una, dos, tres, cuatro, tapias de barro, y a eso le echaban cachaza, boñiga, arena y cemento y fueron construyendo la iglesia y ya ella dijo que era muy bueno tener la imagen ahí de los afros, porque Guamal ya quedaba en asentamiento afro, entonces que para representación de la raza negra era una virgen que se llamaba Santana y que estaba en África, entonces el difunto Yanki Moreno, Ebaristo Bonilla, Eusebio, porque yo a ellos si los conocí, pero cuando yo nací ya estaba la imagen, se fueron y la trajeron a pie en un taurete, entonces la trajeron en una última semana del mes de Junio ».

Le récit de Rosa est un excellent témoignage quant à la manière dont se tissent les éléments essentiels du discours mythique : le rôle fondateur des membres de la famille Moreno ; le passé d’esclavage (à travers de la référence à l’Afrique) ; la foi envers Santa Ana, image directement liée à la condition noire. Le discours de Rosa n’est pas le seul à expliciter le lien entre l’image de Santa Ana et la fondation de Guamal. Dans celui de Nilvia Moreno, également femme au foyer productrice de *panela*, un lien entre le mythe fondateur et la célébration de l’un des rituels les plus importants pour les *Guamaleños*, la fête de Santa Ana, est établi :

Santa Ana est arrivée parce que Josefa et Simón Pablo, son père, étaient très catholiques. Les *mayores* de la communauté racontent qu’ils ont amené Santa Ana de l’Espagne jusqu’en Équateur. Elle [Josefa] a demandé aux esclaves d’amener Santa Ana depuis l’Équateur, à pied, assise sur une chaise jusqu’ici, à Guamal. Elle a alors elle-même [Josefa] construit l’église et a elle-même donné la date à laquelle il fallait lui faire la fête. Depuis lors, nous célébrons la fête de Santa Ana à Guamal »<sup>46</sup> (Nilvia Moreno, 2016).

Doralina Moreno, commerçante à Guamal, raconte une version plus au moins identique à celle de Nilvia, en insistant sur le fait que « Santa Ana a été amenée de Quito, Équateur, à pied. Je ne sais pas comment il est possible de marcher de telles distance. Ils ont dû la charger sur leurs épaules<sup>47</sup> ». Elle mettait en avant le fait que les *Guamaleños* sont les seuls qui peuvent soulever l’image : elle devient très lourde pour tous les autres. Voyons une référence à cette puissance surnaturelle de l’image de Santa Ana à partir du récit de Carlota Moreno, syndic<sup>48</sup> (*síndico*) de la paroisse en 2016 :

Par exemple, un prêtre de Supía voulait amener l’image de Santa Ana dans l’église de Supía, mais les gens disent qu’elle est devenue très très lourde et ils ont été obligés d’appeler les *Guamaleños* pour la prendre avec eux [...] parce que quand ils ont essayé de traverser le pont sur la rivière, ils ont senti que le pont commençait à trembler et qu’ils ne pourraient pas traverser avec le poids. Ils ont donc appelé les *Guamaleños* et

---

<sup>46</sup> Citation en langue originale : « Santana llegó porque doña Josefa, Simón Pablo y el papá ellos eran católicos, y católicos, entonces nos cuentan los mayores de la comunidad que a Santana la trajeron desde España hasta el Ecuador, ella mandó los esclavos a que la trajeran en la espalda en una silla, desde el Ecuador hasta aquí a Guamal y entonces ella misma construyó el templo y ella misma puso la fecha del día que se le hacía la fiesta a ella y desde ese entonces hasta ahora estamos nosotros celebrando la fiesta de Santana en Guamal ».

<sup>47</sup> Citation en langue originale : « A ella la trajeron de Quito Ecuador a pie, no sé cómo sería, pero anduvieron una parte y después les toco cargársela a la espalda ».

<sup>48</sup> Personne chargée de gérer les affaires et de défendre les intérêts de l’Église à l’intérieur d’une communauté.

ils l'ont pris comme si de rien était, et ils ont fait demi-tour facilement avec elle. Elle voulait rester à Guamal<sup>49</sup> (Carlota Moreno, 2016).

Les travaux menés par Danielle Dehouve (1998) dans l'État de Guerrero au Mexique montrent que la croyance autour d'une force surnaturelle permettant aux saints de devenir volontairement lourds n'est pas exclusive de Guamal. L'auteure affirme que les mythes concernant des saints ayant le pouvoir de voyager et de devenir lourds à un moment donné, sont beaucoup plus communs que nous le pensons. Le récit, très récurrent, à propos des saints qui deviennent lourds et qui refusent de bouger permet aux groupes de justifier, à travers une dimension mythique, la fondation des villages ou les parcours des pèlerinages. Dans le cas de Santa Ana de Guamal, les récits de Doralina et de Carlota permettent de lier la dimension territoriale de Santa Ana au fait d'être *Guamaleño*, membre de la communauté. Cette relation est un aspect essentiel du mythe fondateur et de la légitimation de l'occupation territoriale ancestrale des *Guamaleños*.

Je vais à présent aborder un autre aspect de ce mythe fondateur, l'héritage du nom de famille Moreno.

### 1.3 LA PÉRENNITÉ DU NOM DE FAMILLE MORENO

Toutes les personnes avec lesquelles j'ai eu l'opportunité d'échanger au long de mon travail de terrain et d'aborder l'importance du nom de famille Moreno considèrent qu'il est au service de la réaffirmation des limites de la communauté de Guamal comme groupe social. La référence au nom de famille, et sa pérennité au cours des années, sont des aspects constitutifs de la catégorie locale de communauté, des aspects essentiels permettant de comprendre les questions relatives aux stratégies d'alliance locales et aux mécanismes de légitimation territoriale.

Mes interlocuteurs *guamaleños* affirment qu'ils ont volontairement conservé le nom de famille Moreno depuis plusieurs générations. Il est la preuve d'un passé partagé, d'une identité collective et d'une forte relation d'alliance entre les familles à l'intérieur du village.

---

<sup>49</sup> Citation en langue originale : « Por ejemplo lo que cuentan que cuando se puso pesada, cuando se la querían llevar para Supía que se puso pesada y les tocó llamar a los Guamaleños para que la volviera a traer. [...] Dicen que un padre la mando a llevar (a Santana) para Supía y cuando la iban a pasar por el puente, el puente empezó a temblar y los hombres no eran capaz con el peso, se puso pesada y entonces tuvieron que llamar a los Guamaleños y ellos si la alzaron como si nada y entonces se devolvieron fácil, fácil con ella. Es que ella quería quedarse en Guamal ».



Gaspar Moreno (homme d'environ 50 ans, représentant de Guamal auprès du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta) exposait ainsi, en 2016, la vision la plus couramment mentionnée à Guamal pour expliquer la fréquence du nom de famille Moreno : « Ici on sait qu'avant, les gens de la communauté se mariaient entre eux, pour protéger la race et la propriété sur les terres de la communauté ». Cette même année, lors d'une des conversations avec Rosa Gañán (femme au foyer d'environ 65 ans, productrice artisanale de *panela*), référence a été faite à cette pratique d'alliance caractéristique à Guamal :

Ma grand-mère s'appelait Balbina Moreno de Gañán. Elle est née ici, elle a grandi ici [Guamal]. Elle s'est mariée avec un monsieur de San Lorenzo [localité voisine habitée principalement par des Indiens]. Ils ont eu beaucoup des difficultés avec ce mariage, parce qu'à cette époque, les personnes âgées de la communauté n'étaient pas d'accord avec le fait que la famille Moreno Moreno, ou le nom de famille Moreno Moreno, se mêle avec d'autres gens<sup>50</sup> (Rosa Gañán, 2016).

En 2016, Doralina Moreno (femme au foyer et commerçante d'environ 60 ans) a partagé avec moi l'histoire de sa famille :

Je n'aime pas voir les jeunes garçons du village se marier avec des femmes blanches qui viennent d'ailleurs, mais c'est comme ça aujourd'hui. Avant c'était beaucoup plus compliqué [...]. Les gens de Guamal ne pouvaient pas se marier avec les gens d'ailleurs. Les *mayores* ne permettaient pas ça. Mon grand-père, José Tomás, par exemple, était parti pour travailler près d'Irra [municipalité voisine de Supía]. Là-bas, il a rencontré une pauvre indienne et il est tombé amoureux d'elle. Ils ne se sont pas mariés tout de suite, ils ont vécu ensemble quelque temps [...]. Lorsqu'un jour il est rentré à Guamal, déjà marié avec cette indienne, ils l'ont arrêté à l'entrée et ils lui ont interdit le passage, parce qu'il ne pouvait se marier qu'avec une femme de sa race<sup>51</sup> (Doralina Moreno, 2016).

---

<sup>50</sup> Citation en langue originale : « La abuela, Balbina Moreno de Gañán. Ella era nacida y criada acá, contrajo matrimonio con un señor que era de San Lorenzo, tuvieron muchas dificultades para ese matrimonio. Por qué, porque en ese época, digamos, las personas mayores de acá no estaban de acuerdo con que la familia o el apellido Moreno Moreno se mezclara ».

<sup>51</sup> Citation en langue originale : « A mí no me gusta ver los muchachos casarse con mujeres blancas de afuera, pero así es hoy por hoy, antes era más difícil. La gente de Guamal no se podía casar con gente de afuera, los mayores no dejaban. Mi abuelo José Tomás, por ejemplo, se fue a trabajar por Irra y por allá se encontró una pobre india y se enamoró. Ellos no se casaron de una, se juntaron a vivir un tiempo. Cuando él volvió a Guamal ya casado con ella los pararon a la entrada y a no dejarlos pasar que porque él tenía que casarse con una de su raza ».

Ilsa Moreno (femme au foyer d'environ 55 ans) m'a affirmé dans un entretien réalisé en 2013 : « je ne peux pas dire si je suis indienne ou si je suis noire. Je ne peux pas faire cela : mon père était noir, son nom de famille était Moreno, comme les gens de Guamal. Mais ma mère était indienne, son nom de famille était Gañán, comme les gens de San Lorenzo. Je ne peux pas choisir. Si je dis que je suis indienne, je nie mon père ; si je dis que je suis noire, je nie ma mère ». Jorge Moreno (homme d'environ 50 ans, chauffeur de taxi et producteur agricole) m'a déclaré, au cours de l'une de nos premières rencontres en 2013, se sentir « *mi-Guamaleño* ». Il m'a expliqué que sa mère était une femme métisse originaire de Supía, raison pour laquelle il avait conservé, après le nom de famille de son père, Moreno, le nom de sa mère, Hernández. Il n'est ainsi, selon lui, « pas un vrai *Guamaleño* ». Par contre, sa fille est elle une « vraie *Guamaleña* », parce qu'elle a « récupéré son nom de famille » Moreno Moreno, sa mère étant aussi de Guamal.

Carolina Moreno (jeune femme d'environ 28 ans, secrétaire du Conseil communautaire afrodescendant en 2015) a partagé avec moi ce récit sur les origines et l'importance du nom de famille Moreno à Guamal :

Le nom de famille est très représentatif pour nous [...]. Dans d'autres villages les gens disent : « là-bas habite la famille Castro », ou « à Riosucio habitent les Tapasco, ou les Trejos ». Mais tout le monde sait qu'à Guamal nous sommes tous Moreno. Ça attire l'attention de tout le monde. Notre nom de famille est d'origine espagnole, parce que nous sommes des esclaves venus de l'Afrique. À cette époque, les esclaves devaient prendre le nom de famille des maîtres, et nous avons hérité du nom de famille de la dernière propriétaire des esclaves, Josefa Moreno de la Cruz. Et voilà l'origine de notre nom de famille. Nous l'avons gardé parce qu'ici on se mariait entre membres de la même communauté [...] notre nom de famille a une histoire, beaucoup de monde pense que nous nous marions entre cousins. Par exemple, si on regarde attentivement, on se rend compte que ma mère était la cousine au troisième ou quatrième degré avec les cousins de mon père, ils n'avaient pas un vrai lien de parenté. Mais comme ça, on se rend compte que nous venons tous de la même famille<sup>52</sup> (Carolina Moreno, 2015).

---

<sup>52</sup> Citation en langue originale : « El apellido para nosotros es algo muy representativo [...] Porque en otras partes dicen allá vive la familia de los Castro, o allá viven los Castro, allá en Riosucio viven los Tapasco, sí los Trejos, bueno. Pero es que acá los Guamaleños, todo el mundo sabe allá todos son Moreno, pero por qué todos son Moreno. Es algo que a todo mundo le llama la atención, es digamos con la historia, no es que ese apellido viene de España, porque somos esclavos traídos de África, porque la ama de esa época era española Josefa Moreno de la Cruz y era de apellido Moreno, y en esa época los esclavos tenían que llevar obligatoriamente el apellido de los amos. De ahí nace como todo el tema de Guamal, qué es lo otro que no se ve mucho en otras veredas, es que hemos conservado el apellido a través de la idea de que aquí todos se casaban con gente de la misma comunidad. Es que en Guamal el apellido tiene una historia diferente una connotación diferente, de hecho

Les témoignages sur les histoires de famille présentés jusqu'à présent, et d'autres que je présenterai par la suite, ont plusieurs éléments en commun, relatifs à la pérennité du nom de famille Moreno et aux normes d'alliance à l'intérieur de la communauté : 1) tous affirment qu'il n'existe aujourd'hui aucune interdiction formelle de se marier avec des personnes originaires de villages ou de villes voisines, mais ils reconnaissent le nom de famille comme un aspect caractéristique de l'appartenance à la communauté ; 2) ils font référence à une norme d'alliance, décrite comme ancienne et actuellement inopérante (l'utilisation du terme « endogamie » est rare, pour ne pas dire inexistante), mais qui serait la raison de la pérennité du nom de famille Moreno ; 3) l'importance des *mayores*, catégorie locale utilisée pour parler des personnes âgées, reconnues par les membres de la communauté comme porteuses de sagesse et d'expérience. Elle est aussi utilisée pour parler des ancêtres morts ; 4) référence est également fréquemment faite à une transgression de la norme, accomplie par un *mayor* ou par un membre proche de sa famille.

Certains auteurs (Appelbaum, 1994 ; Duque Gómez, 1944; Yepes, 2004; González Escobar, 1998) affirment que le fait de favoriser les mariages à l'intérieur de la communauté correspondait à une règle endogamique existante à Guamal dès les origines de la communauté, au XVII<sup>e</sup> siècle. La pérennité du nom de famille Moreno témoigne en effet des alliances successives à l'intérieur de la localité, qui remontent à ses origines. Cependant, les évidences concernant les échanges avec les communautés voisines rurales et urbaines sont elles aussi largement constatables. Si on se laisse guider par la récurrence des noms de famille à Guamal, on voit bien comment des noms tels que Gañán, Bueno, Largo (caractéristiques des Indiens embera de San Lorenzo), Gartner, (propre des allemands venus exploiter les mines à l'époque républicaine, au début du XIX<sup>e</sup> siècle) ou Hernández, Escobar, Arango (emblématiques des immigrants d'Antioquia)<sup>53</sup> sont aussi très courants. Presque tous les *Guamaleños* que j'ai rencontrés ont dans leur répertoire d'histoires de famille des références à des mariages entre *Guamaleños* et avec des habitants extérieurs à la communauté.

---

mucha gente cree que aquí nos casamos primos con primos. Cuando uno ve resulta que mi mamá es primos terceros o primos cuartos, ya conmigo no somos nada pero uno empieza a mirar venimos todos como de la misma familia ».

<sup>53</sup> En Colombie, un enfant conserve le nom de famille de ses deux parents. Celui du père apparaît en premier et celui de la mère, en second. La transmission est patrilinéaire.

Aucune étude n'a été réalisée sur la parenté à Guamal. Pourtant, l'idée d'une règle endogamique est apparue de manière récurrente dès mes premières visites au village, et apparaît clairement dans la littérature régionale. En 2017, une jeune étudiante en anthropologie est venue à Guamal avec un projet de recherche en anthropologie biologique. Elle soutenait ouvertement et sans aucune référence scientifique que les *Guamaleños* étaient endogames. Son objectif était de comprendre pourquoi ils ne souffraient, dès lors, d'aucune d'anomalie congénitale. Dans un entretien réalisé en 2016, un représentant du gouvernement du département de Caldas m'a dit, en chuchotant, à propos de Guamal « ces gens sont tous des noirs, s'appellent tous Moreno et c'est parce qu'ils se marient entre eux ».

Dès lors, d'où viennent les références récurrentes et parfois racistes quant à la pérennité du nom de famille Moreno et l'existence d'une norme endogamique ? Selon un glossaire de la théorie de la parenté en anthropologie, l'endogamie est une « règle (ou pratique) enjoignant à un individu de choisir son conjoint à l'intérieur de son propre groupe (groupe de parenté, groupe territorial, groupe statutaire, etc.) » (Barry et al., 2000, p. 724). Il existe d'une part l'endogamie fonctionnelle, qui est une « règle positive, [...] prescrivant de prendre son conjoint dans une classe particulière de parents (par exemple, mariage entre cousins croisés et prohibition des cousins parallèles) » (*ibid.*, p. 724). D'autre part, existe « l'endogamie vraie, une règle prescriptive, préférentielle ou statistique imposant à un individu de choisir son conjoint au sein de son groupe d'appartenance (groupe de parenté, territorial, statutaire, etc.) » (*ibid.*, p. 724). L'ethnographie réalisée à Guamal montre qu'il n'existe aucune règle d'endogamie fonctionnelle. Quant à l'existence d'une règle d'alliance prescriptive, j'insiste sur le fait qu'elle s'accompagne toujours de références à une transgression accomplie par un.e des ancêtres.

La consolidation d'un imaginaire autour de l'endogamie comme unique explication de la pérennité du nom de famille doit beaucoup à la contribution des intellectuels locaux, historiens et anthropologues qui ont travaillé dans la région à partir des années 1940. D'abord Luis Duque Gómez (1944), anthropologue, dans le cadre de sa recherche parmi les Indiens de Caldas (citée plus haut) a essayé de prouver la correspondance entre groupes sanguins et groupes ethniques. Ses résultats, fondés sur la comparaison des échantillons de sang et l'analyse des sources historiques, a pourtant montré le contraire, à savoir que le métissage était largement répandu entre « les noirs de Guamal et les Indiens des communautés voisines,

telles que San Lorenzo et Cañamomo, depuis l'époque coloniale »<sup>54</sup> (ibid., p. 646). L'auteur affirmait à ce propos que « les résultats de notre enquête sur le sang dans ce noyau de couleur ont été bien différents de ce que l'on attendait » (ibid., p. 645). Son travail élaborait une perspective raciale, liant particularités culturelles et aspects biologiques, tant pour les groupes indigènes que pour les *Guamaleños*.

Contre toute évidence, la pérennité du nom de famille Moreno et les particularités phénotypiques des habitants de Guamal ont continué à être l'objet de lectures simples, essentialistes et parfois racistes. L'idée de l'endogamie qui continue à circuler actuellement attribue un caractère fermé et immuable à l'identité *guamaleña*. Nous avons au contraire vu que celle-ci était construite et reconstruite par un ensemble complexe de pratiques identitaires et territoriales. Un autre pilier de l'identité *guamaleña*, largement essentialisé lui aussi, se fonde sur l'histoire de l'esclavage et de la liberté à Guamal.

#### 1.4 LA LIBERTÉ DES ESCLAVES AU SERVICE DES VERSIONS CROISÉES DE L'IDENTITÉ

Par rapport à la situation d'esclavage vécue par les ancêtres des actuels *Guamaleños*, et notamment la manière dont ils ont gagné leur liberté, plusieurs versions existent, preuves d'un exercice de réécriture de l'histoire. La version la plus répandue concerne le testament de Josefa Moreno : la liberté aurait été un don de la maîtresse envers ses esclaves. Cette idée de liberté donnée est reprise par de nombreux habitants pour affirmer que, bien que leurs ancêtres étaient des esclaves, les *Guamaleños* ont gagné leur liberté grâce à la bienveillance d'une maîtresse esclavagiste « différente des autres ». Pour leur part, les sources historiques montrent que les derniers esclaves de Guamal ont été libérés dans le cadre de l'abolition générale de l'esclavage en Colombie<sup>55</sup>, comme l'indique l'acte de manumission signé par les héritiers de Francisco de Lemos en 1852, citée dans la section précédente. Deux « contre-vérités historiques » sont déjà importantes à noter : Josefa n'a pas libéré ses esclaves ; les

---

<sup>54</sup> Citation en langue originale : « Con relación al grupo O, la mezcla muy antigua entre negros de Guamal e indios de San Lorenzo y de Cañamomo, se comprueba en los archivos parroquiales de Supía, en donde encontramos partidas de matrimonio de unos y otros, las cuales datan desde la primera mitad del siglo XVIII, y hasta existen unas del siglo XVII, quizás se tratan aquí de negros de una cuadrilla anterior a la que trajo el señor Sebastián Moreno de la Cruz. Por otra parte, todo parece indicar que estas minas no sólo fueron trabajadas con negros esclavos, sino también con indios, pues en varios de los documentos de los archivos de las parcialidades se hace mención a los indios "de mina" tal como reza en las diligencias de posesión de los indígenas de la comunidad de la Montaña » (Duque Gómez, 1944, p. 646).

<sup>55</sup> AGN, Section : République. Fond : Manumission : SR.57,3, D.15.

héritiers de Josefa ont maintenu leurs travailleurs, au moins certains d'entre eux, en esclavage le plus longtemps possible.

J'ai pu entendre l'évocation de la « liberté donnée » dans des situations où mes interlocuteurs voulaient revendiquer une marge d'autonomie face aux décisions qu'ils percevaient comme des impositions :

Nous avons obtenu la liberté une fois, nous n'allons pas la perdre maintenant [...] pourquoi est-ce qu'on doit toujours demander la permission aux Indiens ? Même pour bouger une chaise de sa place il faut avoir un permis. Il nous faut récupérer notre autonomie de diriger notre territoire et prendre nos propres décisions [...]. Nous avons déjà gagné la liberté une fois<sup>56</sup>

Les historiens et intellectuels locaux ont eux aussi occupé une place prépondérante dans la construction d'une version officielle de l'histoire locale fondée sur l'esclavage et la liberté. Ils ont contribué à la popularisation et à la propagation d'une version standard du passé lié à l'esclavage<sup>57</sup>. À Supía, l'historien local Zapata-Bonilla a publié en 1980 un ouvrage intitulé *Historia de Supía*. Dans cet ouvrage, il reprend des faits décrits par des intellectuels ou des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle, comme Restrepo (1888) ou Boussingault (1892), ainsi que des chroniques coloniales et des sources documentaires rencontrées dans différentes archives. Les faits historiques présentés et compilés dans cet ouvrage ont été appropriés au fil des ans par l'administration municipale de Supía comme une version officielle de l'histoire. Par exemple certains extraits des travaux de Zapata Bonilla font partie du Plan de Développement de la Municipalité de Supía (2012-2015) dans sa section intitulée « Histoire ».

Lors de l'entretien réalisé avec William Moreno à son domicile en 2013, cité plus haut, celui-ci a pris dans ses mains plusieurs documents conservés dans un dossier en cuir. Il affirmait les avoir précieusement gardés avec la crainte de se les faire voler par les ennemis de la cause de son organisation. Au cours de notre conversation, j'ai pu voir parmi ses documents (qu'il sortait de temps en temps pour insister sur la véracité de ses dires) une photocopie du livre de Jorge Eliécer Zapata Bonilla, des copies de documents d'archives et de

---

<sup>56</sup> Citation en langue originale : « Por qué para todo hay que pedirle permiso a los indios ? Hasta para mover una silla hay que pedir un permiso. Nos toca recuperar nuestra autonomía y dirigir nuestro territorio y tomar nuestras propias decisiones [...]. Nosotros ya ganamos la libertad una vez ».

<sup>57</sup> Sur la manière dont les idées et discours se propagent dans le temps et dans l'espace, voir Sperber (1996).

documents de correspondance. Au cours de cette rencontre, mon interlocuteur a ajouté à ses récits des dates et des détails repris et adaptés des documents d'archives, mais surtout de la version de l'histoire de l'esclavage produite par Zapata-Bonilla.

Dans l'hymne de Guamal créé par Miguel Vargas, deux références sont faites à la liberté des esclaves. D'abord, il évoque un « cri de liberté ». Ensuite, il mentionne un arbre emblématique associé à l'histoire de la liberté gagnée par les esclaves, la *ceiba* (figure 10), comme a aussi fait mention Alonso Moreno dans l'entretien cité plus haut. Nilvia Moreno (femme d'environ 55 ans, productrice de *panela*) affirmait à propos de l'histoire de la *ceiba* de Guamal :

Le plus représentatif pour nous c'est la *ceiba*, parce que comme vous le savez, de tels arbres ont été plantés dans tous les villages dans lesquels il y a eu des populations noires. En 1850, il semble que le président José Hilario López les a plantés comme symbole de liberté quand l'esclavage a été aboli en Colombie. Mais il faut savoir qu'ici, nous, les *Guamaleños*, nous avons déjà la liberté à cette époque, nous l'avons eue avant. Parce que Josefa a donné la liberté aux esclaves quand ils sont partis pour l'Équateur, elle et son frère. Avant de partir, ils nous ont donné la liberté et ils nous ont laissé les terres. C'est à ce moment que la *ceiba* a été plantée ici à Guamal. Elle a été plantée ici avant qu'elle ne le soit ailleurs, parce qu'ici, la liberté a eu lieu vers 1816, au moment de la construction de l'église. Donc pour nous la *ceiba* est le symbole le plus important<sup>58</sup> (Nilvia Moreno, 2016).

---

<sup>58</sup> Citation en langue originale : « La ceiba... Pues como usted bien lo sabe las ceibas fueron sembradas en todos los pueblos donde hubo asentamientos negros en 1850 por el presidente José Hilario López, como que las sembró como símbolo de libertad cuando se abolió la esclavitud en Colombia a pesar de que ya nosotros los Guamaleños ya teníamos la libertad antes, porque doña Josefa dio la libertad cuando ellos se fueron para Ecuador, cuando se fueron para el Ecuador ella y el hermano que le dieron la libertad a los esclavos y nos dieron las tierras, entonces ahí se sembró la ceiba acá en Guamal, se sembró antes, porque acá la libertad se dio por ahí después de 1816, se construyó el templo, entonces para nosotros es un símbolo muy importante la ceiba ».



Figure 10 : La *ceiba*, sur la place centrale de Guamal (Ph. J. Montoya-Grajales, 2013).



Nous retrouvons dans son récit les références à la liberté accordée aux esclaves par Josefa Moreno et l'emphase sur l'exceptionnalité de Guamal. Cette fois-ci, contrairement aux autres villages marqués par l'esclavage, les ancêtres des *Guamaleños* avaient gagné leur liberté, selon Nilvia, quelques années avant son abolition officielle. Par conséquent, leur *ceiba* est plus ancienne. Dans cet extrait d'entretien, la référence à l'abolition et à la plantation de la *ceiba* apparaît comme une disposition du gouvernement national d'alors face à cet événement historique. J'ai pu trouver d'autres références de la relation entre la plantation d'une *ceiba* et la liberté des esclaves. À Gigante, ville du département de Huila, en Colombie, les habitants expriment aussi leur fierté d'avoir une *ceiba* centenaire (Perdomo, 2017). La version la plus répandue affirme que la *ceiba* de Gigante a été plantée en 1851 sur ordre de José Hilario López, en tant qu'acte commémoratif de l'abolition. Cependant, d'autres versions, produites par des historiens locaux existent, tant à Gigante qu'à Tumaco (Ospina, s.d) ou à Timaná (Carvajal, 2017). Ces *ceibas* auraient été plantées au moment de l'Indépendance républicaine.

Les références faites aux *ceibas* plantées dans d'autres villages de Colombie, principalement produites par des intellectuels locaux et par des curieux de l'histoire, parlent ainsi de la *ceiba* comme de l'arbre de la liberté (Carvajal, 2017; Ospina, s.d; Perdomo, 2017). Cette tradition serait héritage de la révolution française (Fechner, 1987; Friedrich, 2012) dont les imaginaires ont marqué l'expérience indépendantiste colombienne. La plantation d'un arbre était le symbole d'une transformation et d'un nouvel état des choses :

nous considérons l'arbre de la liberté, « le plus vivace [des symboles de la Révolution] dans l'âme populaire » pour A. Mathiez, comme l'objet, le signe visible autour duquel s'assemble la communauté [...]. Une étude des différents aspects de son symbolisme nous fera comprendre comment cet arbre opère une synthèse entre la tradition et le message nouveau de la Révolution (Fechner, 1987, p. 23).

Effectivement, à Guamal, l'arbre n'est pas seulement un symbole de liberté. Il est un élément fondamental de l'identité communautaire. En 2016, Carolina Moreno m'a parlé d'un projet de production de café à Guamal, soutenu par la Fondation Léo Espinosa, une cheffe de cuisine colombienne relativement reconnue sur la scène gastronomique latino-américaine. Selon Carolina, la marque de café allait suivre la politique du commerce équitable et de la reconnaissance et du respect envers le producteur afrocolombien. La marque a été nommée

Café Afrocolombiano (figure 11). Pour la création de l'image de la marque, Carolina a mis en place un atelier avec les enfants du village. Elle décrit ainsi son expérience :

Les enfants de la communauté ont fait le paquet de café. À cette époque, j'ai travaillé avec les enfants d'un programme de Bienestar Familiar<sup>59</sup>. Nous nous sommes réunis avec eux sur la place centrale du village, je leur ai demandé de dessiner la chose qui était pour eux la plus représentative de la communauté. Quelques-uns ont dessiné la *ceiba*, d'autres l'église, d'autres des petits noirs en train de danser. Alors, avec l'entreprise, nous avons choisi la *ceiba*, parce qu'elle est le plus représentatif en termes de culture. Parce qu'en Colombie, il existe plusieurs municipalités dans lesquelles il y a des populations afro et ils ont aussi une *ceiba*, parce qu'elle est le symbole de la liberté<sup>60</sup> (Carolina Moreno, 2016).

---

<sup>59</sup> L'Institut colombien du Bien-être familial – ICBF – (*Instituto Colombiano de Bienestar Familiar*) est une institution étatique chargée de la prévention et de la protection intégrale des enfants, des adolescents et des personnes âgées.

<sup>60</sup> Citation en langue originale : « El empaque del café lo hicieron los niños de la comunidad, en esa época yo trabajaba con niños en un programa de Bienestar Familiar, y nos reunimos en el parque. Y yo les dije que dibujaran cada uno lo más representativo, o qué era para ellos lo más representativo de la comunidad. Algunos dibujaron la C, otros dibujaron la Iglesia, otros los negritos bailando. Entonces con la empresa decidimos dejar la ceiba, porque es lo más representativo en cuanto a cultura y porque en Colombia hay varios municipios donde existe población Afro y tienen la ceiba, porque la ceiba para nosotros es un símbolo de libertad ».



Figure 11 : Photographie promotionnelle de la marque de Café Afrocolombiano (Source : page Facebook du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal).

Lors de mon travail de terrain, j'ai eu aussi l'occasion de réaliser un atelier de dessin avec un groupe d'enfants et adolescents entre 9 et 15 ans. Ils ont travaillé par équipes. L'exercice proposé était de faire une représentation de leur village et d'une personne *guamaleña* (figure 12). Trois des six équipes ont dessiné la *ceiba* (figure 13). Je me suis rendue compte, pendant cette expérience et au cours des entretiens réalisés avec les enfants et jeunes adolescents, que l'histoire de l'esclavage et de la liberté sont des aspects récurrents de la formation en histoire prodiguée à l'école locale. La plupart d'entre eux répétaient une

même version par rapport à leur identité en tant que population descendante d’esclaves. La plupart d’entre eux parlaient de la liberté donnée par la maîtresse esclavagiste et de l’importance de la *ceiba* en tant que symbole de cette liberté donnée.



Figure 12 : Atelier de dessin avec des enfants et adolescents à Guamal en mai 2016 (Ph. P.J. Moreno-Moreno).



Figure 13 : Photographies de dessins produits par les enfants de Guamal, mai 2016 (Ph. S. Lara-Largo).



Le décalage entre la version la plus répandue à propos de la liberté des ancêtres esclaves et les sources historiques qui y font référence révèle le processus de réécriture de l'histoire qui est mis au service de la revendication d'une identité différente et unique, face aux communautés voisines et également face aux autres afrodescendants du pays. Au cours des entretiens réalisés entre 2013 et 2015, notamment avec différents membres du Conseil communautaire afrodescendant, j'ai entendu dire à plusieurs reprises que les esclaves *guamaleños* étaient originaires du Mozambique ou de la région « Mandú », du Congo ou encore d'Angola. En même temps, ils se reconnaissent parfois dans leurs récits comme « moins noirs » ou « plus beaux » que les membres des communautés noires du Pacifique ou de l'Atlantique colombien. Ils l'expliquent à travers l'idée d'origines africaines « différentes » qui seraient le résultat d'une migration spéciale et distincte des autres, à l'époque de l'esclavage.

## CONCLUSIONS DU CHAPITRE 1

Le concept local de communauté, à Guamal, est le résultat d'une dynamique d'attribution et d'appropriation d'images et de discours relatifs à une histoire et à une identité ethnique particulières. Le fait « d'être Moreno » est un élément fondamental de l'identité communautaire *guamaleña*. La pérennité du nom de famille est au centre d'une mytho-praxis complexe, où les alliances intra-communautaires (en même temps prescrites et transgressées) représentent une dimension parmi d'autres de la construction des appartenances collectives. O. Hoffmann (2004) l'avait noté dans le cas des communautés noires du Pacifique colombien : « La parenté ordonne les scènes villageoises sans toutefois en constituer l'unique ni la majeure composante » (p. 51). Les liens de parenté contribuent à la consolidation des frontières qui se spatialisent à l'échelle villageoise, mais ils ne peuvent pas être analysés comme les uniques producteurs des pratiques identitaires à cette échelle.

L'analyse de la mise en récit de Guamal souligne le rôle essentiel des médiateurs historiques *riosuceños* dans l'émergence de discours identitaires communautaires. Ce rôle ne peut pas être lu comme un exercice d'attribution imposée. Il ne peut pas non plus l'être comme l'appropriation naïve de la part des dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant contemporain, de récits exogènes. Comme l'indique Michel Naepels (2010) : « Dans la multitude des faits bruts, ce n'est qu'à condition d'être mis en récit que certains événements en viennent à servir de matrice aux expériences subjectives, à la conscience

historique des acteurs. [...] Comment l'histoire est racontée, ce qui est raconté de l'histoire, par qui, à qui, et dans quel but, ce qui fait date ou non, deviennent alors des questions décisives » (p. 9). C'est ainsi que des faits mis en récits se mettent au service de revendications identitaires contemporaines et sont à l'origine de situations présentes marquées par des rapports de pouvoir.

Mais ce qui peut paraître cohérent, voire évident (la construction et consolidation d'une communauté autour de la relecture de son histoire particulière), perd rapidement de sa consistance dès lors qu'on adopte un autre point de vue (non plus des afrodescendants mais des indiens) ou une autre échelle (non plus de Guamal mais du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta dans lequel Guamal est localisé). Si, pour les *Guamaleños* qui se revendiquent afrodescendants, le récit de fondation s'organise autour du testament égaré de Josefa Moreno de la Cruz, du côté des Indiens – dont beaucoup partagent le même lieu de résidence de Guamal –, les versions de l'histoire mettent en avant d'autres événements, dont l'usurpation historique des territoires ancestraux qui apparaît comme centrale dans la reconstruction identitaire locale.

## CHAPITRE 2

### « L'USURPATION HISTORIQUE »

*Consolidation de la notion de communauté indigène*



Je poursuis dans ce chapitre ma réflexion quant à la manière dont des discours mytho-historiques contribuent à façonner les contours des appartenances collectives. Je focalise à présent mon attention sur la construction de la catégorie locale de communauté chez les Indiens de Cañamomo Lomapieta. Nous verrons qu'à différence de la communauté afrodescendante de Guamal, les Indiens ne recourent ni à un ancêtre spécifique ni à un unique récit concernant la fondation : les discours mytho-historiques se constituent autour d'un passé marqué par l'usurpation territoriale.

L'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta telle que nous la connaissons aujourd'hui a été consolidée à la fin des années 1990 dans le cadre de la reconnaissance de droits multiculturels des groupes ethniques en Colombie. Elle revendique l'ethnonyme de embera chamí mais aussi celui de Cañamomo, ainsi que les origines coloniales de leur *resguardo*. Actuellement, le *resguardo* est composé de trente-deux communautés, réparties entre les municipalités de Supía et Riosucio, pour une population approximative estimée à 24.000 habitants, recensés comme membres de la communauté indigène de Cañamomo Lomapieta.

Afin d'initier mon propos, je vais ensuite introduire l'un des plus importants documents produit par l'organisation indigène, en 2009 : le *Plan de vie du Resguardo indigène de Cañamomo Lomapieta, Riosucio et Supía, Caldas. Étapes d'auto-reconnaissance et avancement de formulation. Pour la défense du territoire, affermissement de l'autonomie et de l'autorité indigène*<sup>61</sup>.

Dans ce document, l'organisation indigène a rédigé les principaux éléments relatifs à sa structure administrative et politique, au contexte historique de la fondation du territoire qu'ils défendent comme leur et aux principales caractéristiques de son peuplement<sup>62</sup>. Les dirigeants de l'organisation indigène, notamment le Conseil du gouvernement de Cañamomo Lomapieta (*Consejo de gobierno de Cañamomo Lomapieta*), ont fait une description

---

<sup>61</sup> *Plan de vida. Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta, Riosucio y Supía, Caldas. Fases de autorreconocimiento y avances de formulación. Por la defensa del territorio, fortalecimiento de la autonomía y la autoridad indígena.*

<sup>62</sup> Le Plan de Vie est un programme gouvernemental et un guide pour la projection des activités de l'organisation. Rosa Gañán, une femme d'environ 30 ans, représentante de Guamal face au *Cabildo*, m'expliquait en 2013 que de même que les municipalités ont un Plan de Développement, l'organisation indigène rédige un Plan de Vie, autonome des politiques étatiques qui ciblent principalement le développement économique. Le Plan de Vie représente l'autonomie politique et territoriale de l'organisation, manifestation d'une vision propre de l'avenir d'un groupe.

générale des localités qui composent le *resguardo* actuel (parmi lesquelles se trouve Guamal) et les principales luttes et projets que l'organisation a entrepris au long de son histoire récente. Le document a été produit sous la coordination du gouverneur indigène, reconnu comme la plus grande autorité du *Cabildo*. En 2009 il s'agissait d'Héctor Jaime Vinasco, homme d'environ 50 ans, anthropologue de formation et l'un des principaux leaders de la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta. Il a été nommé gouverneur du *resguardo* pendant trois périodes consécutives, entre 2007 et 2009. Voici l'extrait du Plan de Vie qui évoque l'histoire du territoire indigène en tant que support des luttes contemporaines du *Cabildo* :

Le *resguardo* indigène de Cañamomo Lomaprieta s'approche des 470 ans de sa constitution. Son histoire, depuis l'arrivée des envahisseurs, a été marquée par la lutte et la défense de son Territoire Ancestral. Des siècles de persécution, d'exclusion et d'expropriation territoriale n'ont pas pu effacer les importants chapitres de lutte et de résistance, avec la bravoure de l'Indien pur qui a dominé les pentes étroites du territoire, et qui y a laissé son empreinte culturelle, spirituelle et idéologique. Aujourd'hui, nous, les héritiers de cette identité, nous nous sommes proposés de réunir les fils historiques et de tisser avec eux notre Plan de vie, qui est devenu un hommage à notre *pueblo*<sup>63</sup> indigène, à notre ethnie et à nos ancêtres [...]. Notre Plan de Vie est millénaire et il perdurera parce que la graine de notre *pueblo* poussera de façon fertile dans la pensée de la communauté. [...] Le Plan de Vie est inscrit dans le territoire, dans les mélodies de *chirimía*<sup>64</sup>, dans les pas de la danse rituelle, dans les montagnes sacrées, dans les esprits des anciens, dans notre loi d'origine et dans notre droit majeur. Nous sommes les fabricants de l'histoire, guerriers du temps, originaires de la *Abya Yala*. [...] Aujourd'hui plus que jamais, avec la pensée de nos anciens sages et avec la force de nos esprits ancestraux, nous ratifions les principes d'unité, de territoire, de culture et d'autonomie, nous revendiquons nos droits collectifs, notre lutte sociale, notre résistance culturelle, pour raconter notre histoire, l'histoire des enfants de l'Amérique<sup>65</sup> (*Cabildo* indígena de Cañamomo Lomaprieta, 2009).

---

<sup>63</sup> Ce concept a une double signification en langue espagnole. D'une part, on peut appartenir à un *pueblo* (littéralement « peuple », mais plus proche du sens de « communauté ») selon son acception humaine, en tant qu'un groupe de personnes faisant à une communauté. D'autre part, il est possible de se déplacer et de vivre dans le *pueblo* (village), dans son acception territoriale, en tant que lieu délimité géographiquement et culturellement (Devillard, 1993).

<sup>64</sup> Ce terme désigne un groupe de musique typique, constitué principalement par des instruments à percussion, tels les tambours (métalliques et en bois) et le *guache* (un type de maraca métallique), et des instruments mélodiques comme la clarinette et les voix des chanteurs.

<sup>65</sup> Citation en langue originale : « El *resguardo* indígena de Cañamomo Lomaprieta se acerca a sus 470 años de haber sido constituido y su historia desde la llegada de los invasores ha estado marcada por la lucha y la defensa de su Territorio Ancestral. Siglos de persecución, exclusión y expropiación territorial no han podido borrar capítulos importantes de lucha y resistencia, con la gallardía del indio neto que dominó las lomas prietas del territorio y dejó allí su huella cultural, espiritual e ideológica, hoy nosotros los herederos de esa identidad, nos

Cet extrait correspond à la présentation générale du Plan de Vie, qui apparaît sur le quatrième de couverture du document publié. Ce document constitue la matérialisation de la convergence de discours multiples, construits au travers de réflexions politiques et mytho-historiques. Ces dernières sont à la fois produites par et productrices des pratiques identitaires et territoriales.

Dans ce document, l'organisation indigène insiste sur les origines coloniales de son territoire. Le concept de *resguardo*, qui a été au service de l'administration royale des populations indigènes dans le contexte colonial, a été repris dans le cadre des mobilisations indigènes du XX<sup>e</sup> siècle afin de réclamer le droit sur les terres que ces populations défendaient comme étant leur propriété ancestrale. Le Plan de Vie, tout comme les dirigeants indigènes et les membres du Conseil de gouvernement du *Cabildo*, parmi lesquels Héctor Jaime Vinasco et Gersain Díaz, établissent comme date de la fondation du *resguardo* l'année 1540 : « Selon les références historiques, le *Resguardo* de Cañamomo Lomapieta a été créé par la *Cédula* Royale expédiée par Carlos I d'Espagne et Carlos V d'Allemagne, à Madrid le 10 mars 1540 » (*Cabildo* indígena de Cañamomo Lomapieta, 2009, p. 12).

Dans l'extrait cité précédemment, les auteurs défendent des particularités identitaires présentées comme l'héritage des ancêtres. Ils citent par exemple « l'esprit guerrier », ou la « bravoure de l'Indien pur ». Il arrive que les dirigeants de l'organisation indigène contemporaine évoquent les luttes des ancêtres comme étant identiques à celles qu'ils doivent entreprendre aujourd'hui. Ils insistent ensuite dans leur propos sur l'importance « d'unir les fils historiques », pour le bien de la rédaction du Plan de Vie (« millénaire ») qui incarne l'identité (héritée) de leur *pueblo*. Selon ce récit, nous constatons que, d'une part, l'histoire ne peut être tissée que par les héritiers de cette identité, descendants directs des ancêtres ; et que, d'autre part, les principes qui orientent leur organisation ne sont pas le résultat d'une invention spontanée. Au contraire « ils sont écrits dans les montagnes, dans la musique, dans

---

hemos propuesto unir los hilos históricos y tejer con ellos nuestro plan de vida, que se convierta en un homenaje a nuestro pueblo indígena, a nuestra etnia, a nuestros ancestros [...]. Nuestro Plan de Vida es milenario y seguirá existiendo porque la semilla de nuestro pueblo germina fértil en el pensamiento de la comunidad. [...] El Plan de Vida está escrito en el territorio, en melodías de chirimía, en pasos de danza ritual, en los cerros guardianes sagrados, en los espíritus mayores, en nuestra ley de origen y nuestro derecho mayor; somos hacedores de historia, guerreros del tiempo, originarios de la Abya Yala. [...] Hoy más que nunca, con el pensamiento de nuestros mayores sabios y con la fuerza de nuestros espíritus ancestrales, ratificamos los principios de unidad, territorio, cultura y autonomía, reivindicamos nuestros derechos colectivos, nuestra lucha social, nuestra resistencia cultural, para contar la historia de nosotros los hijos de esta América ».

la danse et dans les esprits des ancêtres ». La construction de récits historiques, comme pratique culturelle et sociale, émerge dans le cadre d'un projet de légitimation tant de la communauté indigène que de son droit territorial. C'est ainsi que les dirigeants contemporains qui ont rédigé le Plan de Vie pour leur communauté se déclarent « fabricants de l'histoire, guerriers du temps ».

J'aborderai dans la première partie de ce chapitre, de manière chronologique, les événements considérés par la communauté indigène comme preuves de l'usurpation historique dont elle est victime. À partir de sources documentaires, je traiterai dans un premier temps les discours concernant les origines du *resguardo*. Celles-ci sont établies à la période coloniale, après la visite de l'auditeur royal Lesmes de Espinosa y Saravia en 1627. L'audience est définie comme événement fondateur du *resguardo*, davantage que la Cédula Real de 1540. Cette dernière n'a en effet pas laissé de traces écrites facilement repérables. Elle est documentée dans les archives coloniales et invoquée comme preuve de la propriété territoriale ancestrale. Dans un second temps, au XIX<sup>e</sup> siècle, au cours de la période républicaine, ont eu lieu deux processus concomitants qui ont réactivé des phénomènes d'usurpation des terres indigènes : la colonisation *antioqueña* et la dissolution des *resguardos*. Ces phénomènes sont associés à l'instauration de la propriété privée dans les terres indigènes à travers le rôle joué par des personnages appartenant aux élites régionales. De successifs processus de re-« territorialisation » (Oliveira Filho, 1998, 2018) sont à l'origine des discours communautaires indigènes contemporains.

J'analyserai ensuite, dans la deuxième partie de ce chapitre, la manière dont l'identité communautaire indigène se construit, à différents moments de leur histoire, dans un jeu d'identité-altérité face à un « autre usurpateur ». L'idée d'unification communautaire et de continuité de l'occupation territoriale ancestrale s'érige dans une dynamique d'identités à attribuer et à revendiquer face à « l'autre » historique qui peut être le *conquistador* espagnol, le colon *antioqueño*<sup>66</sup>, l'avocat *caucano*<sup>67</sup>, le voisin noir, ou l'État. L'identité indigène s'élabore ainsi dans les tensions entre des représentations exogènes et endogènes, dynamiques complexes qu'il s'agit pour moi de retracer.

---

<sup>66</sup> Gentilé des habitants de l'ancien État d'Antioquia, ainsi que de l'actuel département d'Antioquia.

<sup>67</sup> Gentilé des habitants du Cauca.

Mon objectif est de réaliser une ethnographie historique, une analyse anthropologique d'événements passés, mis en récit dans le cadre des confrontations contemporaines. L'argument développé par Alban Bensa (2001) quant à la « fièvre d'histoire » au cœur de l'émergence de discours et de pratiques rituelles s'applique, selon moi, parfaitement aux situations que je vais aborder par la suite. Selon Bensa, « l'étude des créations narratives et rituelles à visée historique locale incite, on le voit, à aborder l'histoire non pas en tant que discipline savante mais comme pratique sociale et culturelle. L'ethnographie de cette histoire-là part de l'évidence que toute société, situation ou individu secrète des rapports au passé » (*ibid.*, p. 4).

## 2.1 LES ÉVÉNEMENTS MIS EN RÉCITS : L'USURPATION HISTORIQUE DES TERRITOIRES ANCESTRAUX

L'historien Luis Fernando González Escobar (1998) affirme qu'en « 1627 Lesmes de Espinosa y Saravia a érigé le “*pueblo de indios*” de Supía<sup>68</sup> » (p. 16) en tant que conséquence de la diminution des populations indigènes dans le cadre des *encomiendas*. L'historien Albeiro Valencia Llano (2010) affirme quant à lui que « l'Audience Royale de Santa Fé de Bogotá a désigné comme auditeur de la région de Cartago, Anserma et Arma (le 16 novembre 1626) Lesmes de Espinosa y Saravia, en lui octroyant le pouvoir de recenser les Indiens, de constituer des villages, d'examiner les titres de propriété et de juger les litiges entre *encomenderos*<sup>69</sup> » (p. 133).

Lesmes de Espinosa soutenait, dans le rapport que j'ai consulté dans l'Archive Générale de la Nation – AGN –<sup>70</sup>, que les terres étaient abandonnées et improductives. Il signalait les conséquences négatives de la chute démographique des populations indigènes pour la production et le développement de la région. Suite à la visite de ce fonctionnaire de la couronne espagnole, les terres ont été redistribuées à partir de l'année 1627. Les populations ont formé deux *pueblos de indios* principaux : La Montaña et La Vega de Supía. Selon les

---

<sup>68</sup> Citation en langue originale : « en 1627 se erigió por Lesmes de Espinosa y Saravia el “pueblo de indios” de Supía ».

<sup>69</sup> Citation en langue originale : « La Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá designó como visitador de la región de Cartago, Anserma y Arma (16 de noviembre de 1626) al doctor Lesmes de Espinosa y Saravia, otorgándole poderes para tasar los indios, constituir pueblos, revisar títulos de propiedad y sentenciar pleitos entre los encomenderos ».

<sup>70</sup> AGN, 1627. Section : Colonia ; Fonds : Visitas SC. 62. Signature et titre : Andica y Cumba : diligencias de visita – VISITAS-CAU : SC.62,2,D.1.  
AGN, 1627-1628. Section : Colonia Fonds : Visitas SC. 62. Signature et titre : Supinga y Tirsa : diligencias de visita – VISITAS-CAU : SC.62,1,D.2.

descriptions fournies par le rapport d'audience, le second *pueblo* correspondrait aux territoires actuels des *resguardos* de San Lorenzo et Cañamomo Lomaprieta, dans lequel se trouve le village de Guamal.

Le recensement élaboré dans le cadre de cette audience est une importante source d'information quant aux caractéristiques générales du peuplement indigène à l'époque coloniale. Les *pueblos de indios* s'organisaient presque toujours autour d'une église, disposition qui renforçait « une vision religieuse de l'espace hérité de l'Espagne [...] ces organisations spatiales ont permis la continuité du modèle original de division de républiques conçu à partir de l'idée de séparation ethnique qui caractérisait la société coloniale<sup>71</sup> » (Bonnet Vélez, 2001, p. 9).

Selon Gloria Lopera-Mesa (2018) et Diana Bonnet Vélez (2001), les *pueblos de indios* se sont constitués à partir de 1550. Ils précèdent en ce sens la formation des *resguardos*, qui a eu lieu, pour sa part, à partir 1594. L'utilisation de l'une ou l'autre catégorie varie selon les régions du pays. Dans les deux cas, il s'agissait d'attribuer aux communautés indigènes des terrains d'extension variable, afin qu'elles puissent travailler la terre et habiter de manière contrôlée en tant que « populations tributaires »<sup>72</sup>.

Lopera-Mesa affirme que la visite de Lesmes de Espinosa a joué un rôle ambigu concernant l'appropriation foncière indigène. Après l'audience, des groupes indigènes aux origines culturelles diverses ont été rassemblés en un même lieu par l'administration coloniale à travers le statut de *resguardos*<sup>73</sup>. La visite a signifié, selon l'auteure, la dépossession originelle, par l'effacement des limites des terres occupées auparavant par les différents groupes. La nouvelle organisation territoriale coloniale a cependant permis de rendre lisible, pour la première fois en termes coloniaux, les droits autochtones sur la terre, apportant un argument essentiel aux futures revendications territoriales (Lopera-Mesa, 2018).

---

<sup>71</sup> Citation en langue originale : « aludían a una visión religiosa del espacio heredada de la península. Sin embargo, estas organizaciones espaciales permitieron el mantenimiento del modelo original de la división de repúblicas concebida bajo los moldes de separación étnica que habían caracterizado la organización formal de la sociedad colonial ».

<sup>72</sup> Les tributaires « étaient des indiens chefs de famille, qui, à travers le paiement de cette taxe, assumaient leur caractère de sujets de la couronne espagnole et de membres de la communauté indigène » (Bonnet Vélez, 2001, p. 10).

<sup>73</sup> Sur l'ensemble du continent, des phénomènes identiques sont observables, principalement en contexte de catéchisation (voir, par exemple, Hanks, 2010). Regrouper différents groupes aux origines diverses favorisait l'imposition du catholicisme et de la langue des missionnaires ou colonisateurs.

Maria Elvira Escobar (1999) a, de son côté, analysé une série de documents concernant un litige qui a eu lieu entre les Indiens de La Montaña (localité voisine de Guamal, située dans la municipalité actuelle de Riosucio) et ceux de Lomaprieta, pour la période allant de 1721 à 1731. Son étude met en évidence. Les habitants de la Montaña mettaient en question la propriété de ceux de Lomaprieta, sur un ensemble de terrains que les premiers considéraient sous-utilisés. Maria Elvira Escobar (1999) montre la manière dont le rapport de l'audience tenue par Lesmes de Espinosa y Saravia, de 1627, y a été utilisé (au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit un siècle après l'audience) en tant que preuve de la propriété des habitants de Lomaprieta sur les terrains en question. L'auteure affirme que cet acte (en faisant référence à l'audience de 1627) s'est alors mué en fait fondateur du *resguardo* de Lomaprieta, en mythe de création, accepté tant par les natifs que par les étrangers. En 1721, dans le cadre des confrontations, les autorités ont ratifié la propriété des habitants de Lomaprieta sur les terres de leur *resguardo*, faisant référence « au droit centenaire de cette population, comme “possession immémoriale” » (M.E. Escobar, 1999, p. 108).

Je m'attarderai ici sur les catégories et termes utilisés dans les documents pour qualifier les espaces et les populations. Dans les archives, les termes *partid*<sup>74</sup>, *parcialidades*<sup>75</sup>, *resguardos*, *pueblos de indios* ou tout simplement celui de *pueblo* sont utilisés pour faire référence au monde indigène dans le cadre de l'administration coloniale des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le *resguardo* était, d'une part, l'institution qui cherchait à organiser et à réguler les populations indigènes et le paiement des tributs, et, d'autre part, l'espace déterminé par l'administration coloniale comme aire de confinement des populations indigènes, afin de les tenir à la fois à l'écart et sous contrôle. Les *resguardos* étaient donc à la fois une institution et un espace défini et approprié, un territoire. Dans les *resguardos*, après la visite de Lesmes de Espinosa, des Indiens pouvaient être nommés « originaires » (*originarios*) ou « naturels » (*naturales*). Ceux-ci faisaient partie du village autour duquel l'administration coloniale avait organisé le *resguardo*. D'autres, provenant d'un autre village, étaient considérés « ajoutés » (*agregados*) (M. E. Escobar, 1999).

---

<sup>74</sup> À l'époque coloniale, ce terme était employé en synonyme de « communauté ».

<sup>75</sup> *Parcialidad* : ensemble de personnes formant une fraction séparée d'un groupe plus large. Dans certains cas, le concept peut être utilisé en tant que synonyme de communauté. Dans l'usage fait aujourd'hui à Cañamomo Lomaprieta, il est plutôt synonyme de *resguardo* indigène.

Les documents concernant les comptes de paiement de tributs pour la période allant de 1781 à 1784<sup>76</sup>, puis de 1799 à 1801<sup>77</sup>, montrent la complexité du peuplement indigène de la région et la composition très hétérogène des *resguardos* coloniaux. Le recensement de 1793<sup>78</sup> fait mention de neuf *pueblos* différents dans la province d'Anserma composés par des populations aux origines diverses (voir tableau 1) :

Tableau 1 : Distribution démographique des *pueblos* indigènes de la Province d'Anserma en 1793 (source Valencia Llano, 2010, p. 169).

Pueblo	Ecclésiastique	Blancs	Indiens	Libres	Esclaves	Total
La Vega	1	60	217	925	588	1.791
Quiebralomo	1	22	-	768	57	848
San Lorenzo	-	-	182	-	-	182
Cañamomo	-	-	66	-	-	66
Ansermaviejo	1	-	56	330	27	414
Guática	-	-	384	-	-	384
Tachiguía	-	-	82	-	-	82
Quinchía	-	-	194	-	-	641
La Montaña	1	-	640	-	-	641
Total	4	82	1.785	2.023	627	4.566

L'historien et avocat Luis Javier Caicedo m'a affirmé, dans un entretien réalisé en 2018, que les noms de Cañamomo et de Lomaprieta correspondent à des noms de lieux, et non à des ethnonymes. À partir des documents de la visite de Lesmes de Espinosa (1627) et du dossier sur les litiges entre habitants de Lomaprieta et de Montaña (1701-1721-1722), il affirme que les groupes en ce lieu rassemblés étaient Pirsá (ou Pirza) et/ou Cumbas (ou Umbras). Ces Indiens ont été déplacés par Lesmes de Espinosa dans les basses terres de La Vega de Supía (en 1627).

<sup>76</sup> AGN,1757-1759. Section : Colonia ; Fonds : Tributos SC. 60, 20, D. 22. Signature et titre : Colonia Tributos SC. 60, 20, D. 22.

<sup>77</sup> AGN,1799-1801. Section : Colonia ; Fonds : Tributos SC. 60, 20, D. 23. Signature et titre : Colonia Tributos SC. 60, 20, D. 23.

<sup>78</sup> AGN,1802-1804. Poblaciones del Cauca. Tomo II. F. 153-166.



Les dossiers d'un autre litige<sup>79</sup>, entre les années 1757 et 1759, montrent que les Indiens (Pirsa/Cumbas) ont ensuite été expulsés des basses terres de la Vega de Supía par l'église et par des voisins. Ils ont à nouveau été déplacés, cette fois vers la région montagneuse de La Vega de Supía, en des lieux connus sous les noms de Cañamomo et/ou Lomaprieta. Dès lors, ces Indiens ont porté le nom de l'endroit où ils se sont installés à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à savoir Cañamomo et/ou Lomaprieta.

Le XIX<sup>e</sup> siècle a été marqué par de multiples guerres civiles, qui ont eu lieu dans le cadre de la consolidation de l'État-nation<sup>80</sup>. Selon María Teresa Uribe (2001) le XIX<sup>e</sup> siècle en Colombie doit être interprété comme une succession de guerres civiles, de manifestations locales et régionales, de disputes entre partis politiques, de révoltes et déplacements forcés. Une période de fortes contradictions et de conflits violents entre les diverses autorités régionales, qui s'affrontaient dans le cadre de la consolidation de la nouvelle nation.

À partir des recensements élaborés à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, cités précédemment, nous constatons qu'au moment de l'indépendance, c'est-à-dire à partir de 1810, les Indiens de la région étaient organisés autour des *resguardos*, délimités par les dispositions royales qui les avaient créés deux siècles auparavant. Or, ces *resguardos* avaient vécu des transformations, conséquences de conflits internes entre groupes, comme cela a été le cas des Indiens de Cañamomo Lomaprieta, ou de conflits avec d'autres acteurs, comme l'église (fait que j'aborderai en détail au cours du chapitre 3). Durant la période de transition politique qui a suivi la déclaration définitive de l'indépendance en 1819, Supía, appartenant à la juridiction de la région du Cauca, faisait partie d'une zone frontalière entre cette région et celle d'Antioquia (figure 14). Cette situation géographique, à la charnière entre les principaux groupes régionaux qui se sont disputés le pouvoir national depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a signifié, pour la région de Guamal, son insertion dans deux grands mouvements économiques et démographiques.

---

<sup>79</sup> AGN,1757-1759. Section : Colonia ; Fonds : Resguardos SC. 53. Signature et titre : Indios de Supía : pleitos por tierra de resguardos. –RES-ANT-CAU-TOL : SC. 53, 1, D. 25.

<sup>80</sup> À ce sujet (Giraldo-Jurado, 2003; Jurado, 2015; Uribe, 2001; Alonso Valencia Llano, 1988, 1993)

## Emplacement de la frontière entre les régions du Cauca et d'Antioquia pendant la période républicaine, 1832-1853

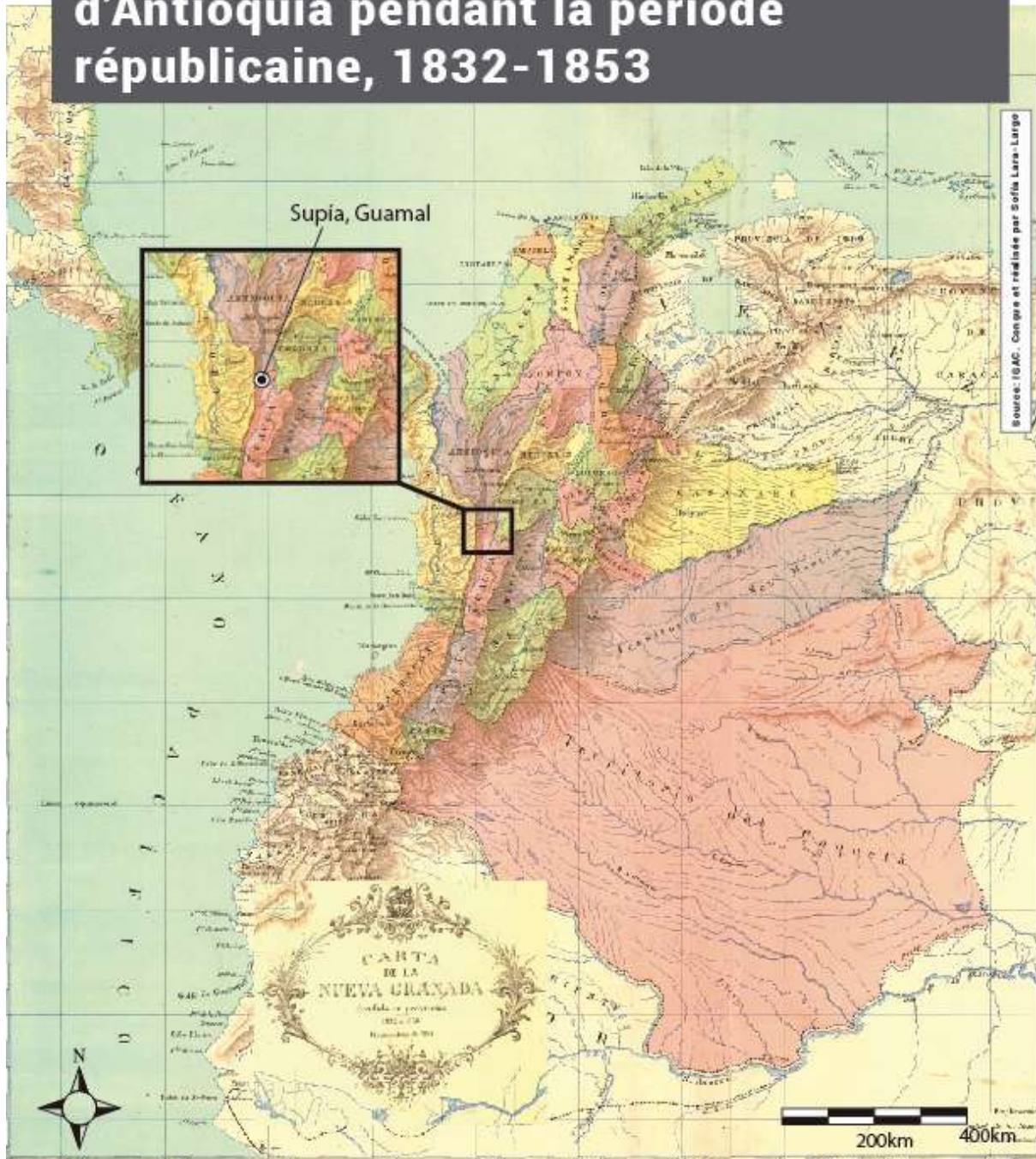


Figure 14 : Carte de la frontière entre les régions du Cauca et d'Antioquia, 1832-1856 (réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

D'une part, l'exploitation minière (de l'or), qui a eu lieu dans la région d'Antioquia, a permis à certaines élites d'accumuler du capital, notamment à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècles. Selon Albeiro Valencia-Llano (1994), cette accumulation a autorisé une petite

minorité d'*antioqueños* à entreprendre d'autres affaires plus ambitieuses dans les régions voisines du Cauca et du Chocó. Il s'agissait de familles aisées qui devaient leur fortune aux privilèges royaux sur des grandes portions de terre, à l'exploitation des mines ou au commerce d'approvisionnement (notamment d'aliments, dans ce contexte économique d'extraction où la production agricole était faible par rapport à la demande existante). Les élites économiques *antioqueñas*, dans la plupart de cas des autorités politiques qui occupaient des postes d'administration, ont été au cœur de la conception d'un projet de développement économique à échelles régionale et nationale, qui ciblait l'expansion de la frontière agricole comme l'une des priorités majeures des gouvernements.

D'autre part, la promesse de richesses et de nouvelles opportunités d'accès à la terre qui s'annonçait dans le cadre de ce projet a permis l'émergence d'un nouveau type d'acteur. Les paysans sans terre, les petits commerçants ou tout simplement les hommes ambitieux qui rêvaient d'un panorama de prospérité économique, sont devenus des migrants, puis des colons. Cette vague de migrations internes, plus souvent connue sous le terme de « colonisation *antioqueña* » et dont nous verrons plus loin les dimensions idéologiques, a eu comme protagonistes des groupes familiaux qui préparaient des expéditions sans retour. Elle a été encouragée, selon Albeiro Valencia-Llano (1994), par l'espoir de pouvoir un jour s'approprier des terres en dehors des limites de la région d'Antioquia.

C'est dans ce contexte qu'un groupe de commerçants et colons *antioqueños*, en 1853, réunis dans la Compagnie Uribe, Santamaría y Echeverry, ont occupé une partie des terres situées entre les fleuves San Juan et Arquía, à la frontière entre Antioquia et Cauca. Leur objectif était d'initier un premier projet de colonisation agricole sur des terres appartenant officiellement à la Nation et considérées *baldíos*<sup>81</sup>. Cette colonisation, promue par les élites régionales et soutenue par des lois nationales, a permis le développement de nouvelles localités comme Valparaíso et Jericó, qui ont commencé très vite à assurer l'approvisionnement alimentaire des mines de Marmato et Supía (González Escobar, 1998). Ces premières vagues de colonisation *antioqueña* ont ouvert le chemin à d'autres investisseurs agricoles dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. De même, la présence de la compagnie Uribe, Santamaría y Echeverry, souvent connue comme la Concession Echeverry,

---

<sup>81</sup> La distribution des terres de la nation (*baldíos*), au XIX<sup>e</sup> siècle, est une question centrale pour comprendre la configuration des violentes confrontations ayant eu comme objet la question foncière, notamment la Violence Politique du XX<sup>e</sup> siècle et le conflit armé contemporain (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016, p. 34).

a fortement influencé les dynamiques économiques de cette région frontalière : elle l'a transformée en une nouvelle option de travail pour les paysans-ouvriers dédiés jusqu'alors de façon presque exclusive à l'extraction minière.

Les régions politico-administratives de Cauca et d'Antioquia représentaient à l'époque deux tendances politiques opposées. La première était d'orientation libérale, tandis que la seconde, d'orientation conservatrice. Contrairement à d'autres régions qui ont pu se tenir à l'écart des combats entre partis et factions (Uribe, 2001), la zone frontalière entre ces deux régions concurrentielles a été le lieu, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, de multiples conflits liés à cette confrontation politique.

Ces contextes combinés de colonisation agricole et agraire, d'exploitation minière et de conflits politiques ont produit une pression politique et économique très forte sur les terres indigènes. Les autorités politico-économiques, tant du Cauca que d'Antioquia, ont décelé le potentiel agricole et minier des terres des municipalités actuelles de Riosucio, Supía et Marmato, qui se trouvaient encore, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, en dehors du marché foncier de par leur statut de *resguardos* indigènes. C'est pourquoi les terres indigènes, selon Alonso Valencia-Llano (1993), « ont été la cible des entrepreneurs commerciaux et des colons indépendants qui ont lutté pour la dissolution des communautés indigènes et pour la répartition de la terre afin qu'elle puisse être vendue et achetée librement<sup>82</sup> » (p. 85).

Les migrations internes de natures diverses se conjuguèrent avec des législations superposées<sup>83</sup> (lois régionales et nationales qui avaient comme but la distribution des terres de la nation, des terres indigènes, entre autres) concernant l'expansion de la frontière agricole, le développement des infrastructures publiques ou encore la légalisation de l'occupation informelle des terres. L'objectif de ces législations était de modifier en profondeur les statuts

---

<sup>82</sup> Citation en langue originale : « Por lo mismo las tierras de las comunidades indígenas siempre estuvieron en la mira tanto de empresarios como de colonos independientes que constantemente lucharon por la disolución de las comunidades y por el reparto individual de la tierra para que se pudiera comprar o vender libremente ».

<sup>83</sup> À propos de la large et complexe législation colombienne sur les terres *baldías*, *realengas* ou de la nation, le lecteur peut consulter les références citées dans le Rapport du Centre National de Mémoire Historique – CNMH – (*Centro Nacional de Memoria Histórica*) : Terres et conflits ruraux. Histoire, politiques agraires et protagonistes (*Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*), publié en 2016 (p. 32). Ce document montre que la vaste production, notamment en études juridiques pouvant adopter une perspective historique, portant sur les transferts de droits de propriété foncière aux particuliers, aux communautés et aux entités de droit public, sont rares. Les travaux de Catherine Legrand, Mariano Arango, Absalón Machado et Marco Palacios constituent en ce sens une référence essentielle pour la caractérisation historique de la propriété et de la tenure foncière en Colombie, face au manque des statistiques historiques sur la répartition des terres de la nation (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016).

fonciers, notamment en généralisant la propriété privée à travers l'expédition des titres notariaux. Les nombreuses transactions foncières (entre testaments, ventes et achats) identifiées par Nancy Appelbaum (2007) dans son enquête faite dans les Registres d'Instruments Publics de Riosucio, montre le développement d'un marché foncier, à cette époque. L'auteure a pris connaissance de 479 transactions de terres pour la période allant de 1857 à 1892, relatives aux *resguardos* de la région de Supía et Riosucio. Parmi celles-ci, 30% correspondaient aux *resguardos* de Supía et Cañamomo. L'auteure suggère que les transactions ont en réalité été plus nombreuses : un livre essentiel, celui des années 1874 et 1875, était manquant.

Une fois privatisées et individualisées, les terres faisaient l'objet de transactions qui débouchaient sur la spoliation et la perte de la propriété par les Indiens. Dans le cadre de ce phénomène de privatisation, nous pouvons identifier trois principales stratégies qui ont fréquemment été utilisées pour l'expropriation des terres indigènes.

La première concerne la formalisation des droits sur les améliorations (*mejoras*) faites sur les terres louées. On peut définir les améliorations comme des « investissements, c'est-à-dire du travail investi sur une parcelle de terre. En d'autres mots, le contrat assure la propriété des biens issus du travail effectué sur la parcelle ; les arbres ou palmiers plantés, les chemins, les canaux d'irrigations, les pâturages semés, les installations, etc. » (Corredor, 2015, p. 379). Dans le cas qui me concerne j'ajouterai les maisons et les cultures permanentes comme celle du café, parmi les améliorations souvent rencontrées.

Parfois, les colons qui louaient une parcelle de terre à un membre de la communauté indigène pouvaient demander l'expédition du titre notarial qui leur octroyait le statut de propriétaires des améliorations faites. Quelque temps après, si les Indiens réclamaient leurs terres, les colons, soutenus par des avocats, pouvaient leur demander une compensation pour les améliorations, que les Indiens pouvaient difficilement payer. Finalement, les avocats aliénaient le droit de propriété des parcelles au titre des améliorations faites et le colon pouvait garder la totalité de la parcelle sans avoir rien payé aux Indiens<sup>84</sup>. Ce mécanisme existe encore aujourd'hui, dans d'autres contextes, comme l'a montré Jessica Corredor (2015) dans le cas des communautés rurales contemporaines dans la région de l'Urabá, où les terres

---

<sup>84</sup> Voir des exemples dans Albeiro Valencia Llano (1994).

collectives (indigènes et afrodescendantes) sont appropriées par ce mécanisme par des acteurs économiques extérieurs aux communautés.

La deuxième stratégie était la vente et l'achat direct des parcelles ou des améliorations. Les ventes de terres – illégales dans les *resguardos* – étaient parfois liées au paiement des avocats ou des représentants légaux des Indiens qui intervenaient dans le cadre de la formalisation des titres fonciers et avaient des exigences financières élevées. Certains parmi eux réclamaient des honoraires excessifs et les Indiens se retrouvaient dans l'obligation de vendre des parcelles ou de payer avec leur terre. En certaines occasions, les représentants légaux assuraient aux Indiens la récupération des titres coloniaux perdus qui leur serviraient en tant que preuve pour la défense de leurs terres. Ils exigeaient leurs honoraires sous forme de parcelles, parfois sans même avoir accompli leurs engagements légaux (Appelbaum, 2007).

Finalement, une troisième stratégie d'appropriation / expropriation foncière consistait en l'établissement d'alliances matrimoniales avec des membres des communautés indigènes et à s'arroger ainsi des droits sur les terres communales.

Le résultat fut la privatisation et la disparition de nombreux *resguardos* indigènes. A Cañamomo Lomaprieta, tout n'a pas été perdu puisqu'un bout de *resguardo* persiste jusqu'à ce jour. Les diverses transformations et stratégies que je viens de décrire sont mises en récit par la communauté indigène contemporaine afin de défendre une idée d'occupation territoriale permanente, depuis l'époque de la conquête espagnole jusqu'à présent, même si elle a été sujette à de multiples tentatives de spoliation. À travers cette histoire d'usurpation, l'argument de la résistance et de la lutte permet de construire un lien entre les populations originaires, préhispaniques, et la communauté contemporaine. Le *resguardo* actuel n'est certes pas le même qu'à l'époque de la visite de Lesmes de Espinosa, mais l'idée d'un territoire ancestral permet de l'assimiler à celui qui aujourd'hui continue à être l'objet de lutte.

À travers un récit historique d'unification territoriale et identitaire se tisse un fil temporel qui connecte les populations actuelles avec leurs ancêtres. Il permet par là-même de définir le *resguardo* actuel comme territoire ancestral qu'il s'agit de défendre. Cet exercice discursif représente une véritable stratégie de production de l'histoire, en tant que pratique

sociale et culturelle. Les récits réactualisés sur l'audience de Lesmes de Espinosa y Saravia de 1627 ont permis à l'organisation indigène de constituer un acte de fondation territoriale et identitaire dans un contexte marqué par de fortes ambiguïtés et transformations territoriales. Les récits concernant l'usurpation historique permettent de renforcer la notion locale de communauté, notamment par l'opposition à un autre, un adversaire, protagoniste de l'histoire de la spoliation.

## 2.2 LA CONSTRUCTION DE LA NOTION DE COMMUNAUTÉ INDIGÈNE : UN FACE-À-FACE AVEC « L'AUTRE USURPATEUR » DANS LE CONTEXTE D'UN PROJET RÉGIONAL DE MODERNITÉ

### 2.2.1 Ethnonymes et bifurcations historiques des identités

Roberto Gañán s'est indigné de l'attestation reçue par sa sœur, émise par le *Cabildo*, dans laquelle elle était reconnue officiellement comme membre de l'ethnie embera chamí. La réaction de Roberto a marqué le début de mes intérêts pour les divers usages et pratiques des ethnonymes. Embera, embera chamí, cañamomo et kumba sont apparus de diverses manières au cours de mon travail ethnographique. L'analyse de ces catégories, qui font allusion à l'univers indigène de Cañamomo Lomaprieta, permet de comprendre comment se construisent les contours et les frontières identitaires dans le cadre des affrontements politico-territoriaux.

Afin de comprendre l'utilisation de l'ethnonyme embera chamí à Cañamomo Lomaprieta, il convient de se référer avant tout à deux processus de peuplement indigène qui ont convergé dans la région du nord-ouest du département de Caldas. Ces processus ont eu lieu à différentes époques historiques dans les *resguardos* des municipalités de Riosucio et Supía, comme celui de Cañamomo Lomaprieta.

Nous avons déjà abordé brièvement le premier processus de peuplement : les communautés indigènes coloniales (différentes entre elles en termes sociaux, culturels et linguistiques) ont été rassemblées dans des *resguardos* qui, plus tard, ont été utilisés comme base pour la définition et la nomination des groupes (Indiens de La Montaña, Indiens de San Lorenzo – *sanlorenceños* –, Indiens de Escopetera y pirsá, Indiens de Supía, Indiens de Cañamomo). Les ethnonymes originels des groupes en question – Arma, Pirza, Umbra, Zupinga, Tabuya, Guarma, Apía, Andica, Guática, Mápura, Opirama, Chapata – sont tombés

en désuétude et ont finalement disparu. La pression de la colonisation *antioqueña*, la division des *resguardos*, le métissage et les migrations multiples ont transformé les frontières entre groupes en générant une population indigène qui était très proche du paysannat non indien. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, les communautés indigènes de la région du nord-ouest de Caldas ont perdu les derniers locuteurs des langues traditionnelles ainsi que leurs pratiques productives, rituelles et familiales traditionnelles. À la fin des années 1970, dans le cadre des mobilisations agraires, les frontières entre paysans et Indiens étaient très floues.

Le deuxième processus de peuplement concerne les migrations ayant eu lieu à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des Indiens provenant de la région connue sous le nom de Chamí qui étaient très différents des Indiens originaires des *resguardos* de Caldas que je viens de mentionner. Les migrations ont été la conséquence de la pression de la colonisation *antioqueña*, cette fois-ci sur les *resguardos* du Chamí et d'Arrayanal, entre les municipalités actuelles de Mistrató, de Pueblo Rico et la localité de Santa Cecilia (dans l'actuel département du Risaralda à l'ouest de Supía). Le processus de division, d'expropriation et de colonisation de cette région est très similaire à celui que j'ai décrit pour les municipalités actuelles de Riosucio, Supía et Marmato. La pression de la colonisation a généré une demande de terres agricoles qui a forcé les groupes indigènes à fuir la région du Chamí. L'anthropologue Pablo Jaramillo (2006) explique qu'il y a eu trois fronts principaux de cette migration embera chamí. Le premier vers la région des hauts bassins de la rivière San Juan, en traversant le nœud du San Fernando pour arriver à la région sud-ouest d'Antioquia, dans les municipalités actuelles de Jardín et Andes. Un deuxième vers le nord, dans la localité de Cristianía ; et un troisième vers l'est de la vallée de la rivière Risaralda<sup>85</sup>. Les migrations embera se caractérisent également par un phénomène boule de neige, de nombreuses familles imitant les premières suite à leur succès migratoire (Jaramillo, 2006; Pardo, 1987). C'est dans ce contexte que, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, les *resguardos* de Cañamomo Lomaprieta, et d'autres des municipalités de Riosucio, comme celui de La Montaña et San Lorenzo, ont accueilli des migrations des Indiens embera chamí.

---

<sup>85</sup> Cette troisième migration est à l'origine de la fondation des *resguardos* actuels de Totumal, dans la municipalité de Belalcázar, et du *resguardo* de La Albania, dans la municipalité de Risaralda (département de Caldas).



Selon l'anthropologue Mauricio Pardo (1987), les embera chamí sont une sous-division du groupe linguistique embera et sont associés au peuplement de la région du Chamí ainsi qu'aux zones des migrations décrites plus haut. Les principaux centres peuplés embera chamí, signalés par l'auteur sont Purembará, Humacas, Kundumí, La Montaña, Bidúa, Kurrumay y Parrupa (*ibid.*). Luis Guillermo Vasco (1975) affirmait qu'au début des années 1970, l'aire géographique habitée par les embera chamí, qui constituaient à cette époque une population d'environ 5.000 personnes, comprenait la zone du nord-ouest du département de Risaralda, de la montagne de Caramanta, au nord, jusqu'à la montagne du Tatamá, au sud.

L'identité indigène de Cañamomo Lomaprieta, qui peut être perçue de prime abord comme homogène face aux autres non-indiens, présente au contraire en son sein une grande diversité, de par l'influence des processus de peuplement et des multiples transformations culturelles ayant eu lieu depuis la colonie et jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle.

J'ai pu constater cette grande hétérogénéité au cours de mon travail de terrain. Des membres du *resguardo* se reconnaissent ouvertement comme Indiens, sans qu'aucune référence à un quelconque ethnonyme ne soit faite. Certains affirment appartenir à des familles dans lesquelles jamais personne n'a parlé la langue embera. Ils habitent cependant dans le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta depuis plusieurs générations. Leur identité indigène n'est jamais remise en question. Les allusions à l'univers culturel embera chamí sont floues voire, la plupart de temps, inexistantes. D'autres habitants du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta se revendiquent Indiens embera chamí et conservent les pratiques linguistiques et rituelles associées à ce peuple. Ces derniers peuvent, dans leurs histoires familiales, identifier un ou plusieurs ancêtres migrants du département de Risaralda.

Pourquoi, compte tenu de cette diversité culturelle résultante des dynamiques historiques, l'ethnonyme embera chamí est-il devenu la catégorie revendiquée par l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta pour la définition de leur identité ethnique ?

Luis Javier Caicedo est un avocat et un historien engagé depuis plusieurs années avec les luttes de l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta. Au cours d'un entretien réalisé en 2018, il affirmait que l'utilisation de l'ethnonyme embera chamí a été objet de controverses au sein même de l'organisation indigène, depuis la fin des années 1990. Comme

résultat de la consolidation d'un projet socio-culturel autour de l'identité indigène, après l'instauration du multiculturalisme, l'utilisation d'ethnonymes était devenue un enjeu stratégique et sensible.

Selon Caicedo, les dénominations faisant référence aux groupes indigènes du département de Caldas ont été associées, depuis la période coloniale, aux noms des *resguardos* et non pas aux ethnonymes. Dans le cadre de la reconnaissance des groupes indigènes par l'État multiculturel, cette indétermination concernant le caractère indigène de groupes du département de Caldas a posé problème pour les procédures entreprises par les autorités étatiques. Par exemple, dans le registre des « *Resguardos* de la Colombie : emplacement, ethnies, zones et populations, 2003 », publié par le Ministère de l'Intérieur, l'ethnonyme qui correspondrait aux habitants du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta serait celui de « Cañamomos ». Les chiffres du dernier recensement général en Colombie, de 2005, montrent que 21.329 personnes ont signalé leur appartenance à l'ethnie cañamomo (parmi ces personnes 13.162 se sont déclarées résidentes de la municipalité de Riosucio, et 6.957, de Supía) (DANE, 2005). Lors de ce même recensement, 4.295 personnes se sont déclarées embera chamí dans la municipalité de Riosucio.

L'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta affirme dans différents documents officiels son appartenance au peuple embera chamí (*Cabildo* indígena de Cañamomo y Lomaprieta, 2009; *Resguardo* Cañamomo Lomaprieta, 2006) sans forcément faire mention de l'ethnonyme de cañamomo. Selon Caicedo, ce choix peut être daté : le leader indigène (de Cañamomo Lomaprieta) Gabriel Campeón avait organisé, à la fin des années 1990, une réunion avec les leaders indigènes des départements du Cauca, Antioquia et Risaralda. Il avait alors également invité trois dirigeants indigènes embera chamí de la municipalité de Mistrató. Ils ont longuement débattu quant à savoir si l'identité embera des Indiens de Riosucio et Supía était embera ou pas. Selon Caicedo, ce questionnement fondamental quant à la définition d'une filiation ethnique n'a pas trouvé réponse à ce moment-là. Cependant, au cours des années postérieures, l'organisation indigène a identifié la nécessité d'afficher un ethnonyme commun en vue de la cohésion des organisations indigènes du département de Caldas.

## 2.2.2 En quête de civilisation et de progrès : les colons *paisas*<sup>86</sup>

Pour nos villages qui, en 2012, ont à peine vu leur population doubler par rapport à 1539, nos communautés qui ont perdu leur langue, le chamanisme et beaucoup d'autres éléments de la culture ancestrale, l'identité consiste d'abord à comprendre pourquoi nous sommes arrivés à ce stade de prostration culturelle. Cette réponse ne se trouve que dans l'histoire. Et pas dans n'importe quelle histoire, parce que l'histoire majoritaire, l'histoire de la patrie dit que l'invasion espagnole et la colonisation *antioqueña* nous ont « civilisés », mais celle-là n'est pas notre histoire<sup>87</sup> (CRIDEC, 2012, p. 35).

Les protagonistes de la colonisation de la zone frontalière entre Cauca et Antioquia ont été le plus souvent des personnes connues comme *paisas*. Cette notion est fortement liée à une identité culturelle *antioqueña*. Ils se revendiquaient être de très bons travailleurs, commerçants entrepreneurs, courageux et porteurs d'une volonté ferme, qui envisageaient toujours le développement et le progrès (Grupo de Investigación Territorialidades, 2006; Nates, Jaramillo et Hernández, 2004; Albeiro Valencia Llano, 1994).

La région d'Antioquia a été présentée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle par des élites politiques originaires d'autres régions du pays comme l'une des plus florissantes et solides du pays, comme un exemple à suivre dans le cadre d'un projet de développement économique. Cette vision a été bâtie en opposition à celle qui se référait au Cauca, région voisine peuplée principalement par des Indiens et des Noirs, respectivement décrits, dans les discours des élites *caucanas* de l'époque, comme des ignorants particulièrement réticents au travail et des travailleurs révoltés. L'anthropologue Gregorio Hernández-Pulgarín (2004) fait référence au discours prononcé par un homme politique de Bogotá, Felipe Pérez, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans lequel il exaltait le succès économique et la réussite des *paisas*. Pérez disait son admiration pour les *antioqueños* :

---

<sup>86</sup> Nom attribué à la culture et à l'identité des habitants de la région d'Antioquia et des territoires résultants de la colonisation interne de la post indépendance, qui a entrepris l'ancien État d'Antioquia, notamment des départements de Caldas, Risaralda et Quindío, qui forment actuellement la région connue comme *Eje Cafetero* ou Région du Café.

<sup>87</sup> Citation en langue originale : « Para pueblos que en el año 2012 apenas hemos doblado la población que éramos en 1539 y pueblos que hemos perdido la lengua propia, el jaibanismo y muchos otros elementos de la cultura ancestral la identidad consiste, primeramente, en entender por qué llegamos a este estado de prostración cultural, y esa respuesta sólo nos la puede proporcionar la historia. Y no culaquier historia, porque desde la sociedad mayoritaria la Historia Patria dice que la invasión española y la colonización antioqueña nos “civilizaron”, y esa no es nuestra historia ».

Leurs coutumes, robustesse et force de travail, leur génie entrepreneur et commercial [...]. Ces gens font preuve d'une rare intelligence et d'un grand esprit d'entreprise, sans aucune distinction de condition de classe. Il est très commun de voir des individus, sans aucune autre ressource que leur force de travail personnelle, accomplir des exploits agricoles et miniers, sans jamais s'arrêter à cause de la mauvaise fortune ou des difficultés, jusqu'au succès à force de leur persévérance<sup>88</sup> (p. 49).

Dès cette époque et jusqu'à nos jours, Antioquia est perçue par les élites régionales comme un pays à l'intérieur du pays. Selon l'anthropologue Pablo Jaramillo (2004), l'identité régionale *paisa* peut être définie à travers trois éléments essentiels : « la quête constante des origines, qui marquent les différences avec les autres populations du pays ; un culte excessif de soi, en tant que porteur de l'identité *antioqueña* ; et une définition homogène et homogénéisante du paysage culturel dans lequel cette identité est inscrite » (p. 66). Pendant longtemps, diverses théories sur les origines des *paisas* ont circulé dans les discours locaux, ainsi qu'à travers certains discours académiques. Dans ces récits, les *paisas* ont été définis comme « une nouvelle race [...] descendante des juifs ou des basques, des gitans ou des maures<sup>89</sup> » (*ibid.*, p. 67).

Cette quête d'une origine distincte de celle du reste de la République s'accompagnait toujours de la mise en avant d'une série de valeurs attribuées à l'identité *paisa*, lui donnant une certaine supériorité morale face à d'autres formes d'identité. Certains auteurs ont analysé ce phénomène en détail afin de comprendre les stratégies de distinction en jeu dans la démarcation du territoire *paisa* en tant que région, culturelle et physique, distincte des autres (Hernández, 2004; Jaramillo, 2004; Nates et al., 2004). Selon Pablo Jaramillo (2004), dans divers récits locaux (contemporains et historiques), les « stupides », les « paresseux », les « médiocres » ou « ceux qui manquaient de créativité, d'ingéniosité ou de talent », s'opposaient presque toujours aux *paisas*. Ces derniers figuraient quant à eux dans ces récits comme « créatifs », « entrepreneurs », « travailleurs » et « courageux ».

---

<sup>88</sup> Citation en langue originale : « Sus costumbres, robustez i laboriosidad, su jenio emprendedor y comercial [...] admiraba mucho a los blancos de la misma región, por tener una rara inteligencia, un grande espíritu de empresa, sin distinción de condición de clase, es muy común ver individuos, sin más recurso que el trabajo personal, acometer empresas agrícolas i mineras sin pararse por los reveses de suerte hasta llegar a un éxito feliz a fuerza de constancia ».

<sup>89</sup> Citation en langue originale : « una nueva raza descendiente de los judíos o de los vascos, de los gitanos o de los moros ».

Le discours prononcé par les élus de Riosucio à l'Assemblée Constituante du 27 août 1857 est un exemple des arguments moraux mis en avant afin de légitimer la colonisation *antioqueña* dans la région de Supía, Marmato et Riosucio :

Nos voisins les *antioqueños*, spécialement travailleurs, vigoureux et actifs, opprimés dans leurs terres à cause de l'exubérance de sa population et de l'indisponibilité de parcelles libres pour travailler, seraient prêts à venir chez nous, afin de profiter de tous les avantages que leur seront offerts par cette terre vierge et fertile. [...] Rien ne serait plus conforme à la justice, plus proche à la raison et plus ajusté aux principes économiques, que d'octroyer ces terrains sans propriétaire légitime ou connu aux classes industrielles et entrepreneuses, plutôt que d'accepter qu'ils ne soient le patrimoine douteux d'individus qui ont une aversion au travail ?<sup>90</sup>.

Un extrait du journal *El Correo del Pacífico* en 1886 met en avant le même genre d'arguments, fortement consolidés tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce journal a publié le discours d'un homme politique du Cauca :

Comme résultat de leur travail [en faisant référence aux *antioqueños*], il est possible de voir des populations prospères et des vastes terres soigneusement cultivées ; il faut admirer la force, la simplicité et la sobriété de leurs coutumes, leur sagesse, leur force et leur vigueur ; leurs sentiments chrétiens, leur honnêteté instinctive et leur douce générosité. Travailleur courageux, intrépide explorateur. Obéissant et soumis à l'autorité, ami de la paix et de l'ordre, respectueux du droit. Certainement, le Cauca ne pourra pas avoir de meilleurs colons<sup>91</sup> (Cité par González Escobar, 1998, p. 165).

Cet homme politique du Cauca insistait sur le fait que les Indiens, propriétaires des terres riches et fertiles, ne travaillaient selon lui pas assez. González Escobar (1998) cite un autre discours, prononcé par le Maire de Quiebralomo (localité voisine de Guamal, située

---

<sup>90</sup> AGC, page 64, leg. 41. Citation en langue originale : « Nuestros vecinos, los antioqueños, esencialmente laboriosos, vigorosos i activos, oprimidos en su pais por lo escuberante de la poblacion i los pocos terrenos libres con que cuenta el trabajo, acudiria presurosos a nuestro suelo a gozar de las mil ventajas, que les brindaria una tierra virgen y feraz [...]. I no seria mas conforme á la justicia, mas ajustado á los principios económicos, el que esos terrenos sin dueño lejítimo ó conocido se diesen á clases industriosas i trabajadoras, que consentir en que sean el patrimonio dudoso de individuos que tienen aversion al trabajo ».

<sup>91</sup> Citation en langue originale : « Como fruto de su labor, poblaciones prospéras y vastos campos cuidadosa y esmeradamente cultivados ; se describía admirado por su fuerza, sencillez y sobriedad de costumbres, que lo habían sabio, robusto y vigoroso. Sentimientos cristianos, honradez instintiva, bondadoso y apacible. Valiente trabajador, intrépido y explorador. Obediente y sumiso a la autoridad, amigo de la paz y el orden, respetuoso del derecho ajeno, seguramente el Cauca no podrá tener mejores colonos ».

entre Supía et Riosucio). Lors d'un conflit portant sur des terres, celui-ci avait argumenté, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, auprès des autorités régionales : « Les Indiens supías y lorenzos occupent les uniques terres disponibles, y font pousser un ou deux plants de canne à sucre pour leurs beuveries, en laissant le reste pour que les mauvaises herbes poussent et les rendent infertiles<sup>92</sup> » (p. 99). Les Indiens ont répondu à cette mise en question en affirmant que « les voisins blancs ont seulement voulu profiter des terres, nous privant de notre droit légitime et de notre ancienne propriété<sup>93</sup> » (*ibid.*).

Le principe de développement économique était imbriqué à un certain type de représentation des terres qui faisaient l'objet de la colonisation. Les terres indigènes, présentées dans les discours des élites comme « vierges », « sauvages » sous-exploitées et potentiellement infertiles (à cause du manque d'exploitation) étaient opposées aux terres d'Antioquia, « soigneusement cultivées » mais insuffisantes à cause de la « force entrepreneuriale débordante de ses habitants ». Ces discours reposent sur les catégories identitaires de *paisa*, d'Indien ou de Noir. Le contenu attribué à ces catégories est un moyen de légitimation de la colonisation (projet social et économique), en même temps qu'il permet de renforcer la hiérarchie des autorités sur les scènes politiques locale, régionale et nationale.

Les idées concernant le développement économique, le progrès et l'homogénéisation culturelle sont des énoncés constitutifs d'un projet historique, sociologique, culturel et philosophique plus largement associé à la modernité occidentale. La modernité en tant que contenu, forme de production de la connaissance, permet l'émergence d'altérités marquées par la situation coloniale (A. Escobar, 1996, 2003, 2010; Saada, 2001; Tholoniati et de L'Estoile, 2008). Arturo Escobar (1996, 2003, 2010) soutient que la relation entretenue par l'Occident avec les mondes colonisés a permis la création d'une altérité construite autour des images telles que le sujet colonisé, le sous-développement ou le tiers-monde.

Le développement apparaît dans cette perspective comme un projet économique (capitaliste/impérialiste) et culturel. Selon Escobar, ce projet est culturel pour deux raisons principales. D'abord, il émerge de l'expérience particulière de la modernité européenne. Il

---

<sup>92</sup> Citation en langue originale : « por tener los Supías y Lorenzos las únicas tierras aparentes para todo, ocupadas, sólo con una u otra sementera de caña para sus embriagueces, dejando el resto para que el monte las esterilice ».

<sup>93</sup> Citation en langue originale : « los vecinos blancos lo que quieren es aprovecharse de nuestras tierras privándonos de la legítima y antigua posesión que en ella tenemos ».

subordonne en ce sens les autres cultures et leurs formes de connaissance, qui prétendent se transformer selon des principes occidentaux. Ensuite, le développement et la modernité impliquent une série de principes invariables : la primauté de l'individu rationnel, dégagé de ses liens avec l'espace et avec la communauté, la séparation entre nature et culture et la prépondérance de la connaissance savante au-dessus de toute autre forme de connaissance (A. Escobar, 2010).

Pour la communauté indigène contemporaine, le projet civilisateur des *paisas* explique en grande partie la perte des traits qu'ils considèrent inhérents à leur culture ancestrale (la langue, la religion, les terres, comme nous l'avons vu dans la citation introductrice de cette section). Dans un contexte régional marqué par l'imaginaire des *paisas* et de leur projet de développement économique, dans lequel les identités ethniques ont été pendant longtemps mises de côté à cause des imaginaires prépondérants concernant le métissage et l'identité *paisa*, le projet communautaire de l'organisation indigène contemporaine s'est construit à partir du rejet des idées de développement et d'homogénéisation culturelle portées par les *paisas*.

Les discours de l'organisation indigène contemporaine témoignent du déni envers le projet civilisateur :

Les étrangers européens sont arrivés, attirés par la fièvre de l'or. Nous avons ensuite subi les effets de la colonisation *antioqueña*, qui a amené avec elle de nouveaux éléments culturels, cause de la perte des empreintes ancestrales des populations<sup>94</sup> (*Cabildo* indígena de Cañamomo y Lomaprieta, 2009, p. 96)

Cela semble avoir signifié l'ethnocide historique et la disparition de la culture (*ibid.*, p. 167).

L'histoire de méconnaissance envers notre *pueblo* a peu changé au cours des années, et même si l'indépendance de la République est arrivée, la colonisation nous a touché une nouvelle fois au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle provenait cette fois-ci de la région

---

<sup>94</sup> Citation en langue originale : « Llegaron los extranjeros europeos, quienes venían a la zona movidos por la fiebre del oro, posteriormente sufrió los efectos de la colonización antioqueña que trajo consigo nuevos elementos culturales ocasionando pérdida de las huellas ancestral de sus pobladores ».

*antioqueña*, sous la consigne de civilisation et progrès, laquelle a de nouveau affecté et violé nos droits<sup>95</sup> (*ibid.*, p. 15).

Ces points de vue ne sont pas exclusifs de l'organisation locale de Cañamomo y Lomaprieta. Le Plan de Sauvegarde (*Plan de Salvaguarda*) du *pueblo* embera de Caldas a été rédigé en 2012 par les autorités du Conseil Régional Indigène de Caldas – CRIDEC – (*Consejo Regional Indígena de Caldas*). Cette organisation rassemble les intérêts de plusieurs organisations indigènes du département de Caldas. Le Plan de Sauvegarde – tout comme le Plan de vie du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta – constitue une proposition alternative au projet économique et social de développement et de progrès (qui pour eux représente l'héritage de l'idéologie moderne des *paisas*) :

La formation du Vieux Caldas s'est réalisée sous le pouvoir de la colonisation *antioqueña*, laquelle, avec son emphase mise sur l'identité blanche, raciale, a occulté pendant des longues années la composante indigène du département<sup>96</sup> (CRIDEC, 2012, p. 21)

L'histoire démontre que la dette générée envers notre communauté indigène de Caldas ne provient pas seulement de la barbarie espagnole et du système international. Il existe une dette spécifiquement liée aux effets dévastateurs de la colonisation *antioqueña* plus récente en nos territoires<sup>97</sup> (*ibid.*, p. 7).

Pour l'organisation indigène contemporaine de Cañamomo Lomaprieta, le jeu d'identités attribuées et revendiquées se construit face à un autre, un usurpateur, représenté par le *paisa* colonisateur, civilisé et progressiste. La consolidation de la catégorie locale de communauté et la construction d'un projet politique se font aux marges (et même à l'encontre) de l'idéologie du développement prépondérante et majoritaire. Ce scénario historique d'identités – négatives – attribuées à l'univers indigène a justement rendu possible,

---

<sup>95</sup> Citation en langue originale : « La historia de desconocimiento para con nuestros pueblos poco cambió con los años, y aunque con el tiempo llegó la independencia, en el siglo XIX nos sorprendió otra vez la colonización, en esa ocasión procedente de la región antioqueña bajo la consigna de civilización y progreso, la cual atropelló y violentó de nuevo nuestros derechos ».

<sup>96</sup> Citation en langue originale : « La formación del Viejo Caldas se hizo bajo el ímpetu de la colonización antioqueña, la cual con su fuerte énfasis en la identidad racial blanca, ocultó por muchos años el componente indígena del departamento ».

<sup>97</sup> Citation en langue originale : « El capítulo de historia demuestra que las deudas con el pueblo indígena de Caldas no provienen sólo de la barbarie española y del sistema internacional que las propició sino que existe una deuda específicamente vinculada a los devastadores efectos de la más reciente colonización antioqueña sobre nuestros territorios ».



suivant le phénomène classique de retournement de stigmates (Goffman, 1975) la revendication contemporaine d'une identité distincte et unique, une identité qui permet à ceux qui s'en réclament de prendre une nouvelle position face à l'État et face aux voisins (métis et noirs).

L'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta affirmait dans ce sens dans son Plan de Vie (2009) que « malgré l'influence de la colonisation des espagnols, des africains, des *caucanos*, des *antioqueños*, il y a encore dans notre *resguardo* trente-deux communautés qui survivent et se réclament de leur identité indigène, qui sont fières de leurs valeurs culturelles et qui sont prêtes à maintenir la résistance historique avec laquelle nous avons réclamé nos droits, parmi lesquels se trouve le territoire<sup>98</sup> » (p. 20-21). Pour cette organisation, la quête de l'ancestralité, de la tradition et de l'authenticité qui définissent les contours de l'identité indigène s'opposent aux principes de civilisation, de progrès et de développement que représentent les *paisas*. Les récits mytho-historiques autour de la colonisation *antioqueña* rendent possible le jeu identitaire qui contribue tant à renforcer l'imaginaire d'un autre usurpateur qu'à la définition de la notion de communauté indigène, autour d'une idée de courage et de résistance.

Si l'identité indigène locale semble se construire à travers un jeu identitaire avec la figure de l'usurpateur, elle ne se construit pas pour autant dans un face-à-face opposant « l'Indien » et le « *paisa* ». D'autres acteurs interviennent, représentés par l'image de l'État et d'un ensemble de personnages *caucanos* qui ont favorisé au cours du XIX<sup>e</sup> siècle la division légale des terres indigènes.

### **2.2.3 L'État-nation usurpateur et la citoyenneté attribuée : le rôle des avocats *caucanos* dans la division des terres indigènes au cours du XIX<sup>e</sup> siècle**

Les discours autour d'une identité *paisa* attribuée et revendiquée par les *antioqueños* sont devenus des arguments pour la promotion du projet de colonisation et d'exploitation agricole dans la région frontalière entre Antioquia et Cauca, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette exploitation était principalement encouragée par une élite composée de quelques personnages politiques

---

<sup>98</sup> Citation en langue originale : « A pesar de la influencia colonizadora de españoles, africanos, caucanos y antioqueños, subsisten en nuestro resguardo 32 comunidades comprometidas con su identidad indígena, orgullosas de sus valores culturales y dispuestas a mantener la resistencia con la que históricamente hemos reclamado nuestros derechos, entre ellos el territorio ».

du Cauca. Ils possédaient une formation en droit ainsi qu'une forte influence dans les décisions politiques de l'époque. Ces hommes politiques appartenaient à une élite connue comme le *criollato* républicain, un groupe d'individus dont la plupart avaient soutenu le projet d'indépendance et qui, après la prise du pouvoir, se disputaient constamment l'autorité dans les différentes régions du pays. Ils étaient aussi les héritiers de familles aisées qui avaient souvent occupé des postes d'administration publique.

Nancy Appelbaum (2007) et Alonso Valencia Llano (1993) ont défini ces hommes comme des « entrepreneurs territoriaux » : ils ont servi d'intermédiaires entre les dirigeants politiques du Cauca et les populations locales – notamment les Indiens et les colons d'Antioquia – afin de consolider un marché foncier qui permettrait l'installation de nouvelles entreprises agricoles et minières. Le concept « d'entrepreneur de la frontière », proposé par Éric Léonard (2011) dans un tout autre contexte (le Mexique), semble pouvoir s'appliquer ici. Il s'agit « d'entrepreneurs politiques (engagés) dans la construction et la gestion des nouveaux territoires » qui établissent des « alliances d'intérêts hétérogènes [...] avec pouvoirs villageois et [les] opérateurs économiques, contre les élites municipales [...] et autour de revendications portant sur la privatisation des terres municipales “communes” » (p. 100). Dans le cadre de mon analyse, les entrepreneurs *caucanos* ont constitué une élite économique et politique en profitant de la superposition et des ambiguïtés résultantes des transformations des régimes fonciers dans la frontière agricole.

Dans leur soif de construire un modèle nouveau, les dirigeants politiques de l'époque de transition entre la colonie et la République ont fait usage de discours d'ordre identitaire, revendiqués autant par les *antioqueños* que par les *caucanos* afin de justifier la dissolution des terres indigènes qui constituaient un obstacle au développement économique de la jeune République. Ces discours étaient en adéquation avec les politiques d'ordre libéral qui cherchaient, pendant la même période, à consolider une « nation de citoyens » (F. Muñoz, 2015, p. 158).

La notion de citoyen, à travers laquelle les dirigeants politiques de l'époque produisaient un discours d'égalité juridique, était au service d'un projet d'homogénéisation culturelle. La citoyenneté peut être définie comme « l'appartenance à une communauté politique, reconnaissance du droit à jouir de droits, que les citoyens échangent contre des devoirs et l'acceptation du pouvoir de la communauté d'appartenance à réguler leurs

comportements » (Jacob et Le Meur, 2010, p. 3). Dans le décret 25 du 21 octobre 1854, la législation du Cauca a employé l'argument de la liberté et de l'égalité citoyennes des Indiens afin de leur donner la liberté de disposer des terres de *resguardos* de la même façon et avec la même liberté que les *granadinos*<sup>99</sup> (González Escobar, 1998).

La stratégie la plus évidente pour faire entrer les terres indigènes dans un marché foncier adéquat à la promotion de la colonisation était la dissolution juridique des *resguardos* sous la forme de propriétés individuelles. Il semble cependant que cette décision n'ait pas fait l'unanimité parmi les dirigeants du gouvernement du Cauca. Fernanda Muñoz (2015) nous montre que les normes de l'époque étaient ambiguës, voire contradictoires entre les différents districts d'une même région. Même après le décret mentionné précédemment, de 1854 à 1859, l'État du Cauca et la Province de Pasto ont été partisans de la conservation de la propriété communale des *resguardos*. Inversement, en 1869, alors que la loi 90 de 1859 qui insistait sur la non-division des terres indigènes était encore en vigueur, la législation *caucana* s'est prononcée à faveur de la dissolution des *resguardos* et a donné la liberté aux Indiens de Supía et du District de Yumbo d'y procéder.

Dans ce contexte légal complexe et mouvant, le rôle des avocats *caucanos* était d'assurer les conditions légales pour la division des *resguardos*, ainsi que de rendre à la fois plus pratique et légitime l'installation de colons. Plusieurs d'entre eux devinrent à la fois représentants légaux des Indiens et estimateurs fonciers de leurs territoires. Ils ont exigé des honoraires aux Indiens qui finalement payaient avec leurs terres, faute de posséder d'autres ressources économiques disponibles. Pour la région de Supía et Riosucio, nous connaissons le rôle joué par des personnages tels que Ramón Palau ou Juan Gregorio Trejo grâce aux recherches de Nancy Appelbaum (2007) sur le processus de dissolution et de répartition des terres indigènes, et celles de Albeiro Valencia Llano (1994) sur la colonisation *antioqueña*.

Juan Gregorio Trejo fut l'un des plus grands bénéficiaires de ces procédures, aux côtés de Ramón Elías Palau (tous deux *criollos*, avocats et membres de l'élite régionale) et d'autres membres de sa famille. Ils ont été parmi les principaux responsables de la division des *resguardos* de la région de Supía, Marmato et Riosucio en général, des *resguardos* de Supía et Cañamomo en particulier.

---

<sup>99</sup> Originaires de la Nouvelle Grenade.

En 1874, Juan Gregorio Trejo était en charge des démarches concernant les recensements des Indiens ainsi que de la distribution des terres des *resguardos*. Les recensements, dénommés *padrones comunales* avaient pour objectif l'identification et la reconnaissance formelle des membres des communautés indigènes afin de déterminer les bénéficiaires de la distribution des anciens *resguardos*. Face à cette situation, des personnes extérieures aux communautés ont voulu obtenir l'attribution de parcelles. C'est ainsi que « Juan Gregorio Trejo, Eustaquio Tascón, León Hernández et Erasmo Trejo » (Appelbaum, 2007, p. 114), ont été reconnus en 1874 comme de nouveaux « membres des communautés indigènes » par le biais des procédures conformes aux lois de l'époque. Plus tard, « légalement » reconnus membres de communautés indigènes, ils pouvaient bénéficier de l'attribution de parcelles.

Ramón Palau était intéressé par les terres des mines qui appartenaient aux Indiens de Riosucio et des districts voisins ; en même temps que d'autres membres de sa famille il encourageait la migration *antioqueña* dans les montagnes de la cordillère occidentale.

Le 26 décembre 1874, dans le cadre d'une réclamation en justice devant le Président de l'État Souverain du Cauca, Ricardo Sáenz (homme politique appartenant aux élites régionales du Cauca) accusait Ramón Elías Palau en ces termes :

Le premier novembre dernier, j'ai envoyé au gouvernement mon rapport sur les procédures illégales de M. Ramón Elías Palau, chef municipal, dans le cadre de la division des terrains qu'il appelle *resguardos* indigènes. Aujourd'hui, je persiste et signe que, dans le cadre de son intérêt personnel en tant que représentant légal et avocat des supposés Indiens, ce Monsieur a exigé pour paiement de ses honoraires plusieurs parcelles parmi les plus importantes et mieux valorisées, sans avoir ni cartographié les terrains ni avoir fait la démarche d'estimation et de mesure foncière. Les terres sont déjà dans les mains des créiteurs, et même ainsi, il demande [que les Indiens] procèdent à la vente d'autres droits afin de payer les frais d'arpentage, sans compter un autre lot, de taille considérable, que dans un nouvel acte de prosélytisme il prétend concéder au Maire du District, Liborio Gutiérrez Celis.<sup>100</sup> (cité dans Albeiro Valencia Llano, 1994, p. 162)

---

<sup>100</sup> Citation en langue originale : « Con fecha 1 de noviembre último, elevé al gobierno mi informe sobre los procedimientos ilegales del señor jefe municipal Doctor Ramón Elías Palau, en la división de los terrenos que él llama Resguardos de indígenas y hoy lo repito manifestándole que por el interés personal que tienen este funcionario como apoderado y abogado de los supuestos indígenas, les exigió para el pago de sus honorarios, vendieran varios lotes de tierras, los más importantes y valiosos, que sin proceder al avalúo, mensura y plano, ya

Dans cet extrait, l'insinuation que Saenz fait quant à la condition des individus bénéficiaires des démarches faites par Palau [l'avocat des « supposés Indiens » (*supuestos indígenas*)] est en adéquation avec l'opinion d'une partie des élites régionales. Celles-ci considéraient en effet que la division des terres indigènes était un simple prétexte permettant de favoriser notamment la colonisation *antioqueña*. Ces élites libérales étaient en désaccord avec l'interprétation du contexte comme une perte d'autonomie des « Indiens » (termes employés par les libéraux) ; ils s'opposaient également à une alliance politique avec les *antioqueños*, jugée dangereuse, dans le contexte de rivalités latentes entre la région d'Antioquia et Cauca, mentionnée plus haut.

Dans le cas des *resguardos* de Supía et de Cañamomo, c'est à partir de la publication de la loi 44 de 1873 sur l'administration et la division des *resguardos* indigènes dans le Cauca que s'initie un marché foncier d'un ordre nouveau. L'occupation des terres indigènes dans le cadre de la colonisation *antioqueña* avait certes débutée dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. L'influence politique de la famille Palau a cependant été cruciale dans la publication des lois qui ont légitimé définitivement la division de terres et l'expédition des titres fonciers individuels à l'intérieur des *resguardos*.

Dans ce cadre, les communautés indigènes de Supía et de Cañamomo ont reconnu la propriété des colons *antioqueños* sur certaines parcelles de leur ancien *resguardo*. On ne connaît pas la quantité de terre ni l'emplacement des parcelles en question. Cependant, Albeiro Valencia Llano (1994) affirme qu'en 1876, les communautés de Supía et Cañamomo ont reconnu la propriété des colons sur des terres d'élevage telles que Benítez, Peñol, Roldán o Panderón, Arenal, Aguacatal, Marmato, Cerro Loaiza, Chaburquí et Moraga (toutes localisées dans les municipalités actuelles de Riosucio, Supía et Marmato).

Nancy Appelbaum (2007) affirme que l'influence de Ramón Palau, ainsi que celle de son frère aîné Emigdio, était si forte face aux élites politiques du Cauca qu'ils ont réussi à motiver la création de lois à travers lesquelles la légalité de toutes les ventes et concessions de terres indigènes faites par les autorités municipales de la région de Supía, Riosucio et

---

pasaron a poder de los cobradores y aún pretende, se vendan otros derechos para pagar al agrimensor, a más de un lote considerable, que por ganar un proselitismo más, ha ofrecido ceder al alcalde de este Distrito, Liborio Gutiérrez Celis ».

Marmato était garantie (voir loi 47 du 23 septembre 1875)<sup>101</sup>. Les frères Palau, accompagnés d'un autre homme politique influent, Carlos Gärtner, ont également fait une proposition de loi, qui n'a pas abouti tout de suite, qui prétendait à la dissolution immédiate des *resguardos*<sup>102</sup>.

Ces exemples témoignent du rôle des avocats *caucanos* dans le processus de spoliation des terres indigènes. La catégorie de citoyen est devenue un moyen de légitimation des sujets de droits sur la terre, dans une période où la propriété privée était considérée comme l'unique statut légitime de la tenure foncière. Cette situation illustre la consubstantialité entre politiques foncières et l'émergence des formes d'appartenance autour de la citoyenneté, telle qu'elle a été analysée dans de nombreux contextes internationaux pour cette même époque (Capitan, 2000; Corredor, 2015; Hooker, 2005, 2012; Jacob et Le Meur, 2010; Lund, 2011; F. Muñoz, 2015).

Dans le cas colombien, les lois régionales et nationales qui ont permis la division des *resguardos* correspondaient étroitement au projet de consolidation de l'État-nation moderne, après l'indépendance. Les réformes du statut des *resguardos* étaient au centre des processus de consolidation, de construction et/ou de reproduction du système politique qui se transformait chaotiquement dans cette conjoncture de transition politique entre les modèles d'administration coloniale et républicaine.

Le projet de développement économique, principal objectif de l'État-nation colombien dans la période de transition, favorisait les processus de colonisation, principalement dans des zones dans lesquelles son pouvoir n'était pas forcément consolidé, comme c'était le cas des municipalités actuelles de Riosucio, Supía et Marmato. Avec la colonisation agricole, la frontière interne mise en place entre les régions de Cauca et d'Antioquia au XIX<sup>e</sup> siècle a permis le repositionnement des pouvoirs dans le cadre de la construction institutionnelle qui combinait des règles multiples et de formes très variables de gestion politique. Nous retrouvons là le phénomène décrit par Kopytoff et cité par Léonard (2011) d'émergence de frontières internes contribuant

---

<sup>101</sup> Registre officiel (Popayán) 3, n° 121. 29 septembre 1875.

<sup>102</sup> Cité par Appelbaum (2007). AGC, *Archivo muerto*, page 146, leg.3.

à construire des situations de “lacune institutionnelle” sur certains espaces, légitimant l'éviction d'une partie de leurs occupants et leur colonisation par des acteurs qui trouvèrent dans la dotation foncière les moyens de contourner les pouvoirs opérant dans leur société d'origine (p. 98).

Les récits de l'organisation indigène contemporaine qui évoquent cette période de spoliation critiquent très souvent le rôle joué par l'État. Gersaín Díaz, dirigeant indigène membre du Conseil du gouvernement de Cañamomo Lomapieta, m'affirmait dans un entretien réalisé en 2016 que « l'histoire nous a montré que l'État a été complice des abus, de l'expropriation et des attaques contre notre territoire et contre notre *pueblo* indigène<sup>103</sup> » en référence au processus de colonisation *antioqueña* et de la division des *resguardos* au XIX<sup>e</sup> siècle. Il insistait sur le fait que si, à une autre époque, leurs ancêtres avaient été victimes de l'État et des avocats, par ignorance ou soumission, aujourd'hui, « les temps avaient changé ». Nous évoquions, à ce moment de l'entretien, un décret qui venait d'être expédié et qui abordait la question de l'extraction minière à l'intérieur de leur *resguardo* Gersaín affirmait :

Je vais vous donner une copie de ce document, qui ne fait que répéter une fois de plus la même chose... nous en avons assez ! Je leur ai dit qu'ils devaient tenir leurs promesses, mais ils n'accomplissent rien. Ils passent plus de 20 ans et ils nous sortent un décret pour dire qu'ils vont répondre. Nous ne nous sommes plus les Indiens d'il y a cent ans, nous nous sommes préparés pour comprendre la loi, les décrets. Nous avons passé toute la semaine dernière à analyser tous les décrets et notre réponse va sortir avec une pensée nouvelle et dans les temps, parce que nous ne pouvons pas attendre le moment qu'ils désirent<sup>104</sup> (Gersaín Díaz, 2016).

Il est intéressant de noter ici la personnification, faite par Gersaín Díaz, de « l'État » comme interlocuteur générique, qui est en même temps historiquement usurpateur, complice ou oppresseur. Cette représentation de l'État apparaît également dans le Plan de Vie du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, notamment lorsque ses auteurs font référence à l'époque de mobilisation des organisations indigènes et paysannes de la fin des années 1970 :

---

<sup>103</sup> Citation en langue originale : « La historia nos ha mostrado que el Estado ha sido cómplice de la expropiación y de los ataques contra nuestro territorio y contra nuestro pueblo ».

<sup>104</sup> Citation en langue originale : « Yo le regalo esta copia, porque esto significa más de lo mismo nosotros ya estamos cansados, vea aquí dice que la ley 760 dice, y yo les digo cumplan y ustedes no han cumplido, pasan veinte pico de años y nos salen con un decreto diciendo que van a cumplir, nosotros ya no somos los indígenas de hace 100 años ; nos hemos preparado, mire estas muchachas, todos nos hemos preparado para entender las leyes y los decretos. La semana pasada estuvimos sentados analizando estos decretos y si el decreto sale, sale con pensamiento nuevo y con los tiempos, porque no podemos seguir esperando a cuando ellos quieran ».

Nous avons à nouveau ressenti des attaques, à tous les niveaux, parce qu'elles ont été dirigées de manière très agressive par la machine politique soutenue par le gouvernement en place. La situation s'est répétée historiquement, parce que l'expropriation des Indiens a eu le soutien des fonctionnaires de l'État en faveur des grands propriétaires terriens, qui ont fait de notre territoire une marchandise, et pour cela, selon l'époque et le cas se sont créés des instruments juridiques en faveur des groupes hégémoniques en place<sup>105</sup> (*Cabildo* indígena de Cañamomo y Lomaprieta, 2009, p. 18).

Les dispositions législatives prises par l'État continuent aujourd'hui à faire objet de débats parmi les dirigeants de Cañamomo Lomaprieta. Ils insistent dans le Plan de Vie sur le fait que « les lois développées par l'État colombien favorisent les macro projets, situation qui devient un obstacle pour l'amélioration de nos conditions de vie<sup>106</sup> » (*Cabildo* indígena de Cañamomo y Lomaprieta, 2009, p. 111). La défense des valeurs telles que l'esprit de lutte et la résistance, récurrentes dans le texte du Plan de Vie et du Plan de Sauvegarde, est constitutive de l'idée de communauté indigène contemporaine. Dans ce cas, le fait de mettre en valeur leurs capacités et les compétences juridiques acquises au cours du temps devient un pilier fondamental du face-à-face avec un autre, qui est incarné dorénavant par l'État, promoteur des abus politiques et territoriaux.

L'idée de communauté indigène se construit face à l'État en tant qu'acteur historique, mis en récit dans les discours concernant l'usurpation. Dans le contexte de la reconnaissance des droits politiques et territoriaux issue du multiculturalisme, le discours mytho-historique autour de l'expropriation des terres indigènes et de la colonisation *antioqueña* a permis la construction d'un nouvel imaginaire de l'usurpateur, plus seulement le colon *paisa*, pas non plus l'avocat entrepreneur de frontières mais l'État, allié des puissants et complice des injustices. La citoyenneté homogénéisante produite par l'État-nation de l'époque républicaine, autour de l'idée de métissage, qui avait contribué à l'usurpation des terres sous prétexte de liberté individuelle, se transforme à l'époque contemporaine. Désormais, la citoyenneté

---

<sup>105</sup> Citation en langue originale : « De nuevo, el atropello se sintió a todo nivel, pues estuvo liderado de manera agresiva por las maquinarias políticas apoyadas en los gobiernos de turno. Algo que históricamente se ha repetido, pues la expropiación a los indígenas ha tenido el apoyo de funcionarios del Estado a favor de los terratenientes, quienes han convertido el territorio en una mercancía, por eso, según la época y el caso, se crean instrumentos jurídicos a favor, de los grupos hegemónicos de turno ».

<sup>106</sup> Citation en langue originale : « Las leyes diseñadas por el Estado colombiano favorecen los megaproyectos, siendo un obstáculo más para mejorar nuestras condiciones de vida ».



revendiquée par les Indiens tourne autour du droit à la différence et à la diversité culturelle, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse.

## CONCLUSIONS DU CHAPITRE 2

Le concept local de communauté indigène est loin d'être le résultat exclusif des identités imposées de l'extérieur ou d'une pratique identitaire instrumentaliste. Les contextes nationaux – hier le libéralisme, aujourd'hui le multiculturalisme –, ont certes favorisé la consolidation de groupes ethniques, mais les dynamiques d'identification, d'appropriation, de représentation sont complexes. Dans le cas des « Indiens de Cañamomo Lomapieta », les limites des appartenances collectives s'élaborent à partir de discours mytho-historiques, producteurs et produits des pratiques territoriales et identitaires.

Les événements historiques, notamment concernant des processus de territorialisations forcées, sont mis en récit de manière très particulière par des acteurs contemporains, dans le cadre de luttes et de revendications face à l'État et face à leurs voisins. L'analyse des documents officiels de l'organisation indigène, notamment le Plan de Vie et le Plan de Sauvegarde, m'a permis de suivre la manière dont l'histoire est racontée au service de la prise de position face aux discours hégémoniques et majoritaires organisés autour des concepts de développement, de progrès, de métissage ou de citoyenneté.

Les récits mytho-historiques autour de la lutte, de la résistance et la défense des terres ancestrales, au service de la notion locale de communauté indigène, ne peuvent pas s'expliquer uniquement en tant que manipulation discursive délibérée en quête de bénéfices territoriaux immédiats. Au contraire, nous avons analysé un jeu d'acteurs complexe qui a configuré les dynamiques foncières locales et régionales dans le passé, et a permis l'émergence des formes multiples de représentation de l'autre, dans le présent.

Dans ce contexte nous verrons comment les discours jusqu'ici présentés s'affrontent en introduisant un nouvel acteur que je n'ai pas encore présenté mais qui occupe une place essentielle dans les dynamiques territoriales contemporaines à Guamal. L'église catholique apparaît en effet, au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme propriétaire légale d'un ensemble de terrains qui appartenaient jadis au *resguardo*, puis de terres reconnues comme la propriété de la communauté de Guamal. J'analyserai dans le prochain chapitre l'émergence de pratiques

d'appropriation territoriale autour de l'agentivité de l'image plurielle de Santa Ana et autour du rôle nodal de l'institution de l'église catholique à Guamal depuis la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle.

## CHAPITRE 3

### SANTA ANA

*Terres, image rituelle et transformations institutionnelles à la fin du  
XIX<sup>e</sup> et au cours du XX<sup>e</sup> siècle*

Dans quelle mesure les diverses transformations des pouvoirs institutionnels, principalement ecclésiastique et étatique, qui ont eu lieu à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> et au long du XX<sup>e</sup> siècle, ont contribué aux repositionnements identitaires et territoriaux des individus et des groupes sur la scène locale *guamaleña* ? L'objectif de ce chapitre est de saisir les reconfigurations des appartenances collectives et des dynamiques territoriales élaborées autour de l'image complexe de Santa Ana ; d'abord en tant qu'image mythico-religieuse centrale pour les habitants de Guamal, ensuite en tant que lien effectif et concret avec le pouvoir institutionnel de l'église catholique. L'Église, en tant qu'institution, et l'image mythico religieuse de Santa Ana, sont des agents essentiels de l'émergence des affrontements mais aussi des situations de cohabitation et de convivialité entre les *Guamaleños* et leurs voisins.

Je présenterai dans la première section de ce chapitre les caractéristiques mythico-religieuses du culte envers Santa Ana et son image, partie intégrante de l'héritage laissé par Josefa Moreno de la Cruz. À travers des descriptions ethnographiques, des récits et des rituels festifs associés à Santa Ana, mon objectif est d'analyser la manière dont cette image devient un agent de la consolidation de la communauté *guamaleña*.

La deuxième section de ce chapitre abordera le rôle joué par les *Guamaleños* en tant que protecteurs du culte envers Santa Ana, dans le cadre des controverses autour d'un terrain communal ayant eu lieu à la fin du XIX<sup>e</sup>. Cela me permettra de traiter le phénomène de l'administration des terres de la communauté de Guamal ainsi que la manière dont l'institution ecclésiale est devenue propriétaire légale d'un tiers de ces terrains au nom de la paroisse de Santa Ana. Mon analyse se fonde sur des sources historiques et ethnographiques.

Il sera question dans la troisième section de deux débats concernant l'émergence des frontières identitaires et territoriales à Guamal. Le premier concerne la fin de la propriété légale de l'église, suite à l'« invasion paysanne », et signifie par là-même la fin de l'organisation communale *guamaleña*. Dans le second cas, la mobilisation paysanne, qui est revendiquée par l'organisation indigène contemporaine comme un geste de récupération des territoires ancestraux, a eu comme résultat final l'individualisation de l'accès à terre à la fin du XX<sup>e</sup> siècle.

Les disputes autour de la propriété des terres de Santa Ana, qui peut être appréhendé comme un problème circonscrit aux dynamiques locales, s'insère dans le contexte plus large

de la réforme agraire des années 1960 en Colombie et dans le processus de mobilisation paysanne qui a émergé à cette époque, essentiel pour les revendications territoriales des groupes ethniques quelques années plus tard. L'église catholique, à partir des années 1970, a autorisé la répartition légale des terres de Santa Ana en tant que conséquence de la mobilisation paysanne qui a promu leur occupation.

### 3.1 SANTA ANA DE GUAMAL : AGENTIVITÉ ET IMAGE PLURIELLE

Au cours de ma recherche empirique, j'ai vite été interpellée par la complexité connotative revêtue par l'image de Santa Ana, que ce soit lors de rituels, de discours fondateurs ou dans les pratiques quotidiennes. Cette image est porteuse d'une identité plurielle. Les attributions identitaires multiples condensées dans l'image de Santa Ana ne sont pas des erreurs, des imprécisions historiques ou des fautes de mémoire de mes interlocuteurs *guamaleños*<sup>107</sup>. L'image est investie d'une capacité d'agir, parfois humaine et parfois surnaturelle (Fausto et Severi, 2014; Gell, 1998). Elle a, dans le cadre de la croyance mythico-rituelle, des capacités multiples et des émotions.

L'image de Santa Ana de Guamal est une représentation trinitaire composée par les personnages catholiques de Santa Ana, de San Joaquim et de leur fille Marie (enfant). Les trois figures présentes dans le bâtiment paroissial, à taille humaine, sont faites en bois et en céramique. Dans l'idéologie catholique, Santa Ana fût la mère de Marie, épouse de San Joaquim et grand-mère de Jésus Christ. On n'en trouve cependant aucune référence dans les textes bibliques, même si elle est mentionnée dans les évangiles apocryphes. Elle est la patronne des plusieurs villes et villages de par le monde. En différents lieux, elle est perçue comme protectrice des femmes travailleuses, des femmes au moment de l'accouchement ou comme protectrice des femmes minières, entre autres. Les pouvoirs attribués à Santa Ana varient selon les appropriations mythico-religieuses des différents contextes. Les dévots de Santa Ana de Guamal la reconnaissent notamment comme la protectrice des maisons et de foyers, comme fondatrice et protectrice de la communauté de Guamal.

Dans la paroisse de Guamal l'ensemble de trois figures est placé au centre de l'autel (figure 15). Selon mes interlocuteurs *guamaleños*, les trois figures datent de la même époque

---

<sup>107</sup> J'emprunte ce vocabulaire d'image complexe, plurielle et de condensation à Carlo Severi (2007). Une image complexe est une image à laquelle peuvent être attribuées différentes caractéristiques « contradictoires ».

et sont arrivées ensemble à Guamal, grâce à la dévotion de la maîtresse esclavagiste Josefa Moreno de la Cruz. Les célébrations religieuses autour de l'image de Santa Ana à Guamal mobilisent les trois figures. La référence principale est toujours Santa Ana et personne, ou presque, ne fait allusion aux deux autres personnages. Ils sont cependant inséparables.



Figure 15 : Image de Santa Ana, dans la paroisse de Guamal (Ph. S. Lara-Largo, 2015)

Les individus qui vont demander à Santa Ana des faveurs ou l'accomplissement d'un miracle attachent sous sa robe une clé ou un message. La clé représente généralement une

faveur concernant la propriété sur une maison (Figure 16). Nelsy Moreno, femme au foyer d'environ 55 ans, m'expliquait à ce propos au cours d'un entretien réalisé en 2016 :

Elle [Santa Ana] était miraculeuse. J'étais chez moi avec Estrella [sa fille] et une fois je suis allée à l'église presque en pleurant. J'ai prié pour qu'Elle<sup>108</sup> [Santa Ana] m'aide à trouver une maison pour que je sois avec mes enfants, je lui ai promis une messe et tout de suite Elle m'a donné ma maison, celle-ci, où nous sommes. Je l'ai achetée pas cher. Le prix de vente était un miracle, et tout de suite j'ai demandé à célébrer la messe. Elle était miraculeuse<sup>109</sup> (Nelsy Moreno, 2016).

Les messages écrits peuvent être de divers ordres. Ils peuvent s'attacher ou non sous la robe de la Sainte. Les faveurs ou miracles sont demandés avec la promesse de la célébration d'une messe, de la participation à une procession, du paiement de pétards pour la fête de la Sainte, entre autres. Dans la paroisse, nous pouvons également observer des ex-votos, plaques commémoratives et des remerciements envers Santa Ana pour avoir accompli des miracles en réponse à des prières (voir figure 17). Les relations intimes et personnelles avec Santa Ana sont des relations asymétriques (telles que mises en lumière par Fausto 2008), qui nécessitent une réciprocité.

---

<sup>108</sup> Nous le constatons, Santa Ana est un véritable agent social. La majuscule apposée au pronom marque la différence d'avec les autres agents sociaux.

<sup>109</sup> Citation en langue originale : « (...) ella era muy milagrosa. Yo cuando estaba en la casa con Estrella, una vez me fui para la iglesia casi llorando y me fui a pedirle que me ayudara con una casa para estar con mis hijos, y le ofrecí una misa y ligero me dio mi casa, que fue ésta y ligero resultó la compra y tan barata. A lo que resultó la compra, eso era un milagro y hay mismo le mandé a hacer la misa. Ella era muy milagrosa”.



Figure 16 : Clés attachées à l'image de Santa Ana (Ph. S. Lara-Largo, 2016).





Figure 17 : Plaques commémoratives et des remerciements envers Santa Ana (Ph. S. Lara-Largo, 2016)

Les trois figures qui composent l'image sont toujours vêtues selon un même motif et des couleurs de référence identiques, qui peuvent varier selon le contexte. Santa Ana porte sur ses genoux un vieil exemplaire d'un missel (*misal*). Elle est toujours assise sur une chaise en bois, la même que celle utilisée pour la faire venir d'Équateur, comme nous l'avons vu à travers différents énoncés dans le chapitre 1. Tant le missel que la chaise sont conçus comme des objets patrimoniaux de la communauté, et des pièces datant d'une époque « ancienne ». Les images sont entretenues par une femme qui a le rôle de les habiller, de les nettoyer et de les préparer pour les différentes célébrations. Johanna Moreno, femme *Guamaleña* d'environ 30 ans, était en 2016 et jusqu'à présent, la personne en charge de cette préparation. Elle est la sœur de Carlota Moreno, syndic de la paroisse. Elles sont issues d'une famille connue dans la communauté par leur engagement et activités envers la paroisse.

L'image tripartite de Santa Ana condense des identités plurielles. Elle est à la fois une mémoire de Josefa Moreno de la Cruz, ancêtre fondateur du village et de la communauté

(chapitre 1) ; elle est associée à la Vierge, principale figure féminine de l'idéologie catholique ; finalement, elle a l'identité de Santa Ana, mère de Marie, femme protectrice et miraculeuse.

Commençons par l'analyse de l'identité de Josefa Moreno. Au cours de mon expérience ethnographique, je me suis rendue compte que, parfois, les *Guamaleños* faisaient référence au nom d'Ana Josefa Moreno de la Cruz, parfois de Maria Josefa Moreno de la Cruz mais aussi de Josefa Moreno de la Cruz. Ma première idée concernant cette multiplicité nominative et cette importante subtilité narrative était qu'il s'agissait d'une simple erreur de la part de mes interlocuteurs, une variante non significative du mythe de fondation du territoire de Guamal concernant la maîtresse esclavagiste. Or, au moment d'analyser des entretiens réalisés avec Nilvia Moreno, Rosa Gañán, Doralina Moreno et Leticia Moreno, tous datant de 2016, je me suis rendue compte qu'elles évoquaient dans leurs explications concernant les origines de la localité, un personnage fondateur en lien direct avec le passé d'esclavage, propriétaire des terres et protecteur des *Guamaleños* dans des situations d'adversité. Dans leurs énoncés, le personnage s'appelait *Ana*, qui renvoyait parfois à *Ana Josefa Moreno de la Cruz* et parfois à *Santa Ana*. Quelque temps après, en 2017, lorsque j'ai commencé à m'intéresser à l'usage apparemment ambiguë de nom *Ana*, je me suis aperçue qu'il était beaucoup plus courant que je ne l'avais d'abord imaginé dans ma démarche ethnographique.

Les extraits à suivre témoignent de la double nature identitaire d'*Ana* (*Santa Ana* et *Ana Josefa*) dans les récits de *Guamaleños* sur la fondation du village. Le premier, issu d'un entretien réalisé avec Rosa Gañán en 2016, fait référence à *Santa Ana* dans les festivités paroissiales : « aux premiers jours du mois de juillet, ils ont commencé à célébrer le mois d'*Ana*, parce qu'elle allait être notre patronne. Donc depuis le premier juin, il y eut des danses, de la musique et tout, et les gens étaient contents »<sup>110</sup> (Rosa Gañán, 2016). Le deuxième est résultat d'une conversation avec Leticia Moreno : « l'image qu'il y a dans l'église est l'image d'*Ana*. C'est elle qui a fondé le village de Guamal quand nous étions esclaves, elle était une femme bonne et pieuse, qui voulait notre liberté »<sup>111</sup> (Leticia Moreno, 2016). La double identité d'*Ana* (*Ana Josefa* et *Santa Ana*) est particulièrement efficace dans

---

<sup>110</sup> Citation en langue originale : « Entrando el primero de Julio, empezaron a celebrar durante todo ese mes el mes de Ana, porque ella iba a ser la patrona, entonces desde el primero de junio eso fue bailes, comparsas, cuadrillas, de todo y la gente animada ».

<sup>111</sup> Citation en langue originale : « la imagen que hay en la iglesia es la imagen de Ana, ella fundó el pueblo cuando éramos esclavos, ella era una mujer bondadosa que quería nuestra libertad ».

la configuration mythique du récit de fondation, tant de la communauté que du village de Guamal. Elle incarne la force du personnage fondateur.

Selon mes interlocuteurs *guamaleños*, la fête de Santa Ana est une tradition ancienne, qui trouve ses origines dans la fondation du village, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous savons grâce à l'un des extraits de son testament (cité dans le chapitre 1) que Josefa Moreno de la Cruz a indiqué que son héritage au nom de la paroisse de Santa Ana devait « être destiné à soutenir l'église, avec le respect qui lui est dû, c'est-à-dire mettre de la lumière tous les jours pour la Sainte et célébrer sa fête le 26 juillet de chaque année, jour qui lui a été consacré »<sup>112</sup>. Rosa Gañán affirmait dans un entretien réalisé en 2016 à propos des origines de la fête de Santa Ana, que Josefa Moreno avait signalé le jour exact où les fêtes devaient avoir lieu. Rosa insistait sur le lien fondamental entre la maîtresse esclavagiste et la dévotion envers Santa Ana. Leticia Moreno, une femme *guamaleña* âgée de 80 ans, affirmait dans un entretien réalisé en 2016, que les fêtes qui avaient lieu du temps de sa jeunesse duraient tout le mois de juillet. Rosa Gañán et Nilvia Moreno m'ont expliqué que les fêtes étaient, selon elles, « mieux avant » : elles passaient alors tout le mois de juillet à faire la fête en l'honneur de Santa Ana.

Santa Ana est aussi couramment nommée la *Vierge*, référence iconographique appartenant à l'univers de la croyance catholique. Concernant Santa Ana de Guamal, nous trouvons dans les sources documentaires<sup>113</sup> l'usage de cet appellatif dès le XIX<sup>e</sup> siècle. Mes interlocuteurs parlent d'une « vierge miraculeuse », de la « vierge Santa Ana », des « fêtes de la vierge ». Pour les visiteurs étrangers à Guamal, l'image tripartite peut être très souvent interprétée en analogie à la Famille Sainte, composée par la Vierge Marie, Saint Joseph et l'enfant Jésus. Ainsi assimilée à la Vierge, Santa Ana est aussi l'objet de dévotion des communautés indigènes et d'autres groupes ne revendiquant aucune identité ethnique. Ceux-là ne l'associent pas forcément au passé d'esclavage des *Guamaleños*, pas plus qu'au personnage de Josefa Moreno de la Cruz. Les membres des communautés voisines qui expriment leur dévotion envers Santa Ana participent librement et ouvertement à la fête. Santa Ana est reconnue comme patronne d'un territoire composé par six *veredas* : Santa Ana, San Cayetano, San Marcos, Santa Cruz, Santanita et Guamal, habitées par des personnes qui

---

<sup>112</sup> ACCR, 3 de julio 1878. Folios 14-17. Citation en langue originale : « deviendo ser la de la capilla destinada como la destino para mantenerla con la decencia correspondiente, luz diaria de la Santa y celebrarle sus festividades en el día veinte y seis de julio de cada año que le esta dedicado ».

<sup>113</sup> APSL, Livre d'actes des sessions concernant les années 1844-1851. Page approximative n°16. Daté 26 septembre 1845. – ACG –, Document N° 63 du 3 mai 1894.

se reconnaissent comme Indiens, paysans, Afrodescendants, ou qui ne revendiquent aucune identité culturelle particulière. Les six *veredas* se trouvent sous la juridiction du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, qui en compte trente-deux (figure 18).

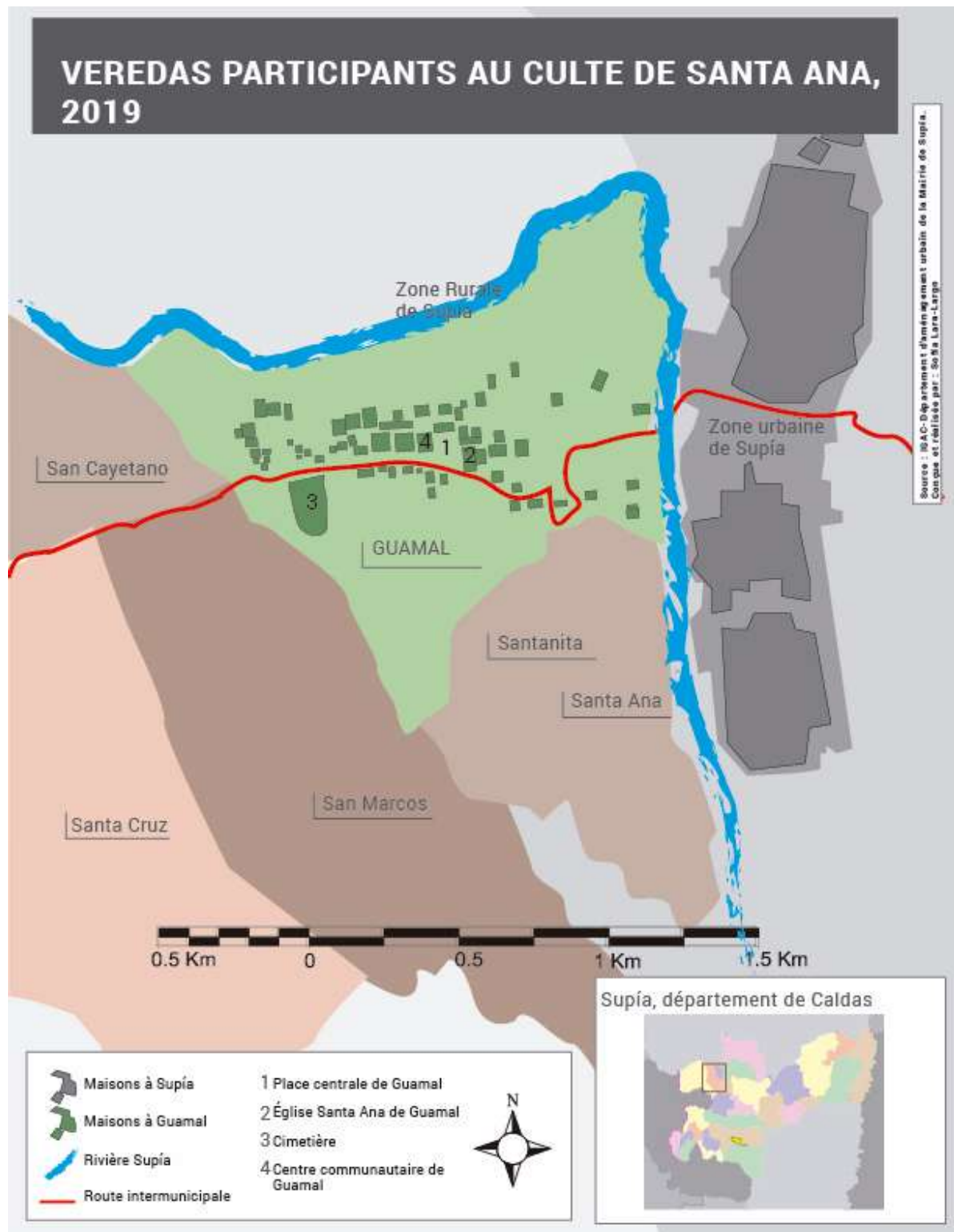


Figure 18 : Carte des *Veredas* participants au culte de Santa Ana (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

La participation à cette fête est avant tout une forte manifestation de l'appartenance à la communauté *guamaleña*, comme l'exprimait Doralina Moreno en 2016 :

Quand mon grand-père, José Tomás, est venu au village après s'être marié avec une femme indigène, ils l'ont arrêté à l'entrée, ils ne voulaient pas le laisser passer, parce qu'il ne pouvait se marier qu'avec une femme de sa race. Alors est apparue une femme, une leader, ou une personne qui avait une voix dans le village, qui a dit : « Arrêtez-vous un moment ! Vous n'allez pas faire partir ce jeune-garçon ! Il est un vrai *Guamaleño* ! » Elle a sorti un livre pour montrer qu'il était d'ici [de Guamal] parce qu'à chaque fois que se célébrait la fête de la patronne [Santa Ana] il apportait sa contribution, pour cela on ne pouvait pas le méconnaître, il est membre de la communauté<sup>114</sup> (Doralina Moreno, 2016).

En 2017, la célébration allait avoir lieu, sans faute et « comme toujours », le 26 juillet. J'étais convoquée par mes amis *guamaleños* et je devais arriver au village plus d'une semaine avant cette date, afin de pouvoir participer à l'inauguration. Je suis arrivée à Guamal le 17 juillet au matin. À 9 heures, je me trouvais seule sur la place principale et personne ne semblait avoir commencé les préparatifs. Je suis immédiatement allée voir l'image de Santa Ana dans l'église. L'image (les trois personnages) se trouve habituellement au centre de l'autel. Elle était cette fois-ci en bas, décorée de fleurs et de bougies. Elle était placée sur une plateforme basse, en bois. J'ai su qu'elle avait été préparée pour la procession du soir. La plateforme s'utilise afin de pouvoir la soulever plus facilement. L'image était habillée de bleu. Santa Ana portait une robe bleu ciel et un manteau bleu foncé, ornés de motifs dorés. Elle avait sur sa tête une couronne, des boucles d'oreille et un collier, objets dorés eux aussi. Elle avait, comme à son habitude, l'ancien missel sur ses genoux. San Joaquin et Marie enfant étaient habillés et décorés des mêmes couleurs.

---

<sup>114</sup> Citation en langue originale : « Porque el abuelo mío, José Tomas, estaba trabajando por allá, disque por los peajes de Irra, por ahí, y por allá se encontró con la pobre india, por allá y se enamoraron, pero al abuelo, a él lo salvo una cosa, él se fue como bastante tiempo, pues sin casarse y entonces él se encontró con ella. El cada año que se celebraba la fiesta de Santa Ana, él mandaba el jornal, eso no era una colaboración, era el jornal. Entonces él mandaba el jornal para Santa Ana o venía y lo traía. Cuando de pronto el volvió con la india, ya casado, el llegó, lo pararon fuera y le dijeron que aquí no puede entrar y no lo dejaron entrar con la india, no lo dejaron entrar porque él se tenía que casar era con una de su raza. Entonces salió, apareció como una líder, o alguien que charlaba en el pueblo y era escuchada. y les dijo: un momentico a mí no me van a sacar el muchacho de acá porque él es muy Guamaleño, que no lo podían sacar de acá, porque él es un Guamaleño y sacó un libro y empezó a pasar hojas y hojas, y él es de aquí y siempre que se celebra la fiesta de la patrona el trae su jornal, mientras tanto no lo pueden desconocer, él es miembro de la comunidad y aquí aparece que todos los años él manda su jornal ».

Au cours de la neuvaine (durant les neuf jours précédant le 26 juillet), la célébration commençait par une procession qui parcourait les différents secteurs des six *veredas* ainsi que la paroisse de Santa Ana de Guamal. Le rassemblement pour la procession du 17 juillet était prévu à 17h dans la *vereda* de Santa Ana. Une camionnette est arrivée à la paroisse de Guamal, des hommes ont emporté l'image, l'ont délicatement installée dans la partie postérieure du véhicule et sont partis avec elle. Un groupe de personnes les attendait dans la *vereda* de Santa Ana. Ils ont commencé à préparer les décors et la logistique. À 18h, la marche de retour vers la paroisse de Guamal a débuté. Les gens portaient des bougies et des fleurs. Un groupe d'enfants soutenaient un étendard fait avec des rubans colorés, des petites images de Santa Ana et des drapeaux. Les pétards éclataient tout au long du chemin et les gens marchaient lentement, parfois en silence, parfois en chantant, parfois en priant. Certains rejoignaient la procession à mesure qu'elle s'approchait de la paroisse. Nous sommes arrivés à la place centrale de Guamal une heure plus tard. Des femmes et des hommes attendaient à l'intérieur de l'église pour commencer la prière, la première neuvaine dédiée à Santa Ana. Tout au long de la semaine, chaque jour a été marqué par des processions et des prières similaires, dans différents secteurs des six *veredas* qui organisaient et animaient la célébration.

La fête principale a eu lieu le 26 juillet. Un orchestre symphonique de la ville de Manizales a été invité, dans le cadre des activités culturelles animées par les organisateurs du Carnaval Negroïde de Guamal, une fête populaire qui allait avoir lieu en décembre de la même année. Les organisateurs du Carnaval avaient décidé de planifier le concert pour le 26 juillet, en l'honneur de Santa Ana, avec la volonté d'avoir une participation plus nombreuse de la part des habitants locaux. Le concert a débuté aux alentours de 19 heures, dans l'atrium de la paroisse. Au fond de la place centrale, les organisateurs de la fête religieuse avaient disposé les feux d'artifice, emblématiques de cette célébration et attendus par les participants. Le concert a duré un peu plus d'une heure et a retardé le début des feux d'artifice ; une partie des visiteurs et des croyants s'impatientaient tandis que d'autres profitaient de la musique jouée par l'orchestre, une opportunité rare dans un village rural tel que Guamal.

La famille qui avait offert les pétards pour Santa Ana a donné l'ordre de commencer à les allumer sans attendre la fin du concert. Les explosions ont dérangé le déroulement du concert. Le chef d'orchestre a demandé un peu de patience, affirmant que le concert allait bientôt prendre fin. Cela n'a cependant rien changé, puisque les feux d'artifice ont continué

sur ordre de la famille qui les avait payés. J'ai appris quelques temps plus tard que cette famille, qui faisait montre d'une forte dévotion envers Santa Ana, est appréciée par les participants parce qu'elle offre, tous les ans, une grande partie des feux d'artifice, en tant que cadeaux pour l'image qui aurait accompli plusieurs miracles à leur égard. Cette famille est originaire de San Cayetano et leurs membres ne se revendiquent pas Afrodescendants. Ils se revendiquent Indiens, croyants et dévots de l'image de Santa Ana.

Le concert s'est terminé et le spectacle de feux d'artifice a duré environ une heure. Il y avait sur la place centrale des kiosques proposant repas et boissons. Les participants du village ou d'autres villages mangeaient et buvaient. Au fur et à mesure que la nuit avançait, certains rentraient dans les bars pour continuer la fête. D'autres, avec des enfants, rentraient chez eux, tandis que des pétards continuaient à être allumés sur la place centrale.

À ce stade de la description de la fête comme rituel organisé autour de l'image de Santa Ana, je reprends les analyses proposées par Carlo Severi (2007) au sujet de la complexité de la relation entre image, récitation rituelle et transmission des connaissances. L'auteur privilégie une approche comparative, historique et ethnographique, par la prise en compte d'exemples issus des sociétés Iatmul, bahinemo, kuna, apache, dakota, ojibwa, cheyenne, esquimau et néomexicaines. Ses réflexions sur l'usage spécialisé de la parole rituelle liée aux traditions iconographiques permettent de comprendre comment s'établit une relation entre les traces graphiques et les catégories linguistiques à l'intérieur d'un contexte d'énonciation rituelle, comme ensemble de pratiques sociales régulées et préservées dans le temps.

Dans le cas que j'analyse, l'image de Santa Ana n'appartient pas exclusivement à l'univers du Guamal afrodescendant, pas plus qu'à l'univers indigène. Elle n'est pas non plus une image strictement catholique. Elle est à la fois vierge, mémoire de Josefa Moreno et patronne du territoire. Rappelons que Santa Ana est en soi une image tripartite. Même si les croyants ne mentionnent pas les autres figures qui composent l'image, la logique iconographique inhérente à l'ensemble est essentielle. Il existe une dynamique relationnelle à l'intérieur de l'image qui permet l'attribution des identités multiples (Severi, 2007).

Comme je l'avais avancé dans l'introduction de cette section, l'image de Santa Ana n'est pas seulement une image, fut-elle plurielle ; elle est aussi une image-agent, qui a le

pouvoir d'exprimer sa volonté et ses sentiments. Elle peut devenir volontairement lourde (comme nous l'avons vu dans le chapitre 1), être propriétaire de biens et avoir des émotions.

Tant les sources historiques que les récits de mes interlocuteurs *guamaleños* témoignent du rôle de l'image de Santa Ana en tant que propriétaire de biens. Le 26 septembre 1845, le *mayordomo* de la paroisse de Guamal a présenté une requête en réclamant la propriété sur un ensemble de bijoux qui appartenaient à la Sainte<sup>115</sup>. Le 9 février 1846, une autre réclamation se rapporte à une somme non payée qui revenait à Santa Ana ainsi qu'à un ensemble de coffres d'argent qui étaient « sa propriété » et que certains membres de l'église auraient gardé à titre personnel<sup>116</sup>. Les objets appartenant à Santa Ana étaient des offrandes des dévots de l'image. Les *Guamaleños* s'engageaient à soutenir le culte envers la Sainte et une grande partie des objets, faits en or et en argent, ont été des cadeaux de leur part. Le 5 octobre 1895 ils ont participé à la construction d'un clocher de l'église « pour Santa Ana »<sup>117</sup>. Le 3 mai 1894, les membres de la communauté de Guamal ont contribué à l'achat d'habits pour « la vierge<sup>118</sup> ». Aujourd'hui, dans la paroisse de Santa Ana, une petite salle est dédiée au rangement des habits considérés par la plupart de *Guamaleños* comme « propriété de l'image » et pas de l'Eglise.

Au cours d'un entretien réalisé en 2016, Nelsy Moreno affirmait que Santa Ana était propriétaire « d'un long collier qui fait quatorze tours, comme un cœur en or pur, des boucles d'oreille, et une bague en argent »<sup>119</sup> (Nelsy Moreno, 2016). Evelio Moreno, leader communautaire, parlait des décors magnifiques en or et en argent dont Santa Ana est propriétaire, mais qui ont disparu au fil du temps, à cause de l'administration corrompue de certains syndics et curés de la paroisse. Carlota Moreno, syndic de la paroisse, m'a affirmé en 2016 que Santa Ana était propriétaire de deux vases d'argent qui ont failli être volés, ainsi que d'autres objets précieux qui auraient « été volés par un ancien syndic de l'église ».

Carlota ne se souvient pas du nom de l'auteur présumé des vols successifs. Elle insiste cependant sur le fait que depuis l'époque des esclaves et de Josefa Moreno, les *Guamaleños*

---

<sup>115</sup> APSL, Livre d'actes des sessions concernant les années 1844-1851. Page approximative n°16. Daté 26 septembre 1845.

<sup>116</sup> APSL, Livre d'actes des sessions concernant les années 1844-1851. Page approximative n° 23. Daté 9 février 1846.

<sup>117</sup> ACG, Document N° 53 du 5 octobre 1895.

<sup>118</sup> ACG, Document N° 63 du 3 mai 1894.

<sup>119</sup> Citation en langue originale : « Santa Ana tenía un collar de 14 vueltas, como un corazón de puro oro, aritos, anillo de plata martillada ».



travaillaient dans les mines d'or et récupéraient les meilleures pièces pour fabriquer des bijoux qu'ils offraient en cadeau à Santa Ana. Les *Guamaleños* les plus âgés évoquent avec nostalgie la richesse et le décor magnifique que l'image de Santa Ana portait et exhibait auparavant, pendant leurs célébrations religieuses. Avec Carlota et Pedro Juan Moreno, j'ai visité en mars 2016 les bâtiments de la paroisse et nous avons essayé de retrouver des objets appartenant à Santa Ana. À la sortie, tous deux ont ouvertement exprimé leur déception : nous n'avions trouvé que des objets qu'ils considéraient les moins précieux et le plus ordinaires (figure 19). Carlota affirmait même que la plupart de ces objets ne dataient pas d'une époque ancienne, et que peu d'entre eux étaient fabriqués en or ou en argent.



Figure 19 : Quelques objets appartenant à l'église de Santa Ana (Ph. S. Lara-Largo, 2016)

L'image de Santa Ana n'était pas seulement propriétaire d'objets. Selon mes interlocuteurs *guamaleños*, Elle avait aussi la capacité d'exprimer sa volonté et de défendre sa propriété. À ce propos, les récits de Carlota Moreno concernant les objets qui ont manqué d'être volés sont éclairants :

Un jour ma sœur Johanna était très anxieuse, elle disait « il faut que j'aille à l'église, il faut absolument que j'y aille », et quand elle est entrée elle a vu le regard de Santa Ana,

elle l'a regardée et Johanna a dit ça c'est très bizarre. Après, elle s'est rendue compte. Elle a soulevé la nappe et il manquait les deux vases. Elle est sortie en courant et a vu les voleurs qui portaient en moto. Alors qu'ils étaient près de la station-service de Riosucio, ils sont tombés de la moto et quand la police est arrivée ils étaient par terre mais ils n'avaient que de petites blessures. La police a trouvé les vases, mais les voleurs n'avaient pas pu se lever même s'ils n'avaient que des blessures mineures. Ils les ont mis en prison. C'est Santa Ana qui ne les a pas laissés partir, qui les a fait tomber<sup>120</sup> (Carlota Moreno, 2016)

Un jour, j'étais dans l'église. Santa Ana m'a dit de regarder derrière moi, et effectivement il y avait cette chose cachée [elle fait référence à une relique en argent appartenant à Santa Ana]. Je l'ai prise et je l'ai gardée chez moi. J'ai dit à Johanna de me rendre service et de monter au clocher quand le séminariste arrive pour regarder ce qu'il se passe. Quand le séminariste est arrivé, il a immédiatement cherché sous la table et il n'a rien trouvé. Le lendemain, il est venu chez moi et il m'a dit : « Carlota, vous avez vu une chose sous la table ? J'allais vous la donner pour la ranger mais elle n'est pas plus là ». En tout cas, s'il allait voler ça, il n'a pas pu parce que Santa Ana m'a prévenue et je l'ai sauvé<sup>121</sup> (Carlota Moreno, 2016).

À l'image de Santa Ana sont attribuées aussi des émotions humaines comme la tristesse et la joie. Pedro Juan Moreno affirmait que Santa Ana « était contente » chaque fois qu'il y avait des beaux feux d'artifice et beaucoup des pétards au cours de sa fête. Cela la rend heureuse. Carlota Moreno affirmait qu'en 2015 Santa Ana était triste à cause des conflits opposant différents membres de la communauté : « parfois, vous la voyez triste, à cause des problèmes, mais quand il n'y a pas de problèmes vous la voyez souriante pendant les

---

<sup>120</sup> Citation en langue originale : « Ella tiene dos jarrones (Santana) y aparentemente usted los ve y es plata, y entonces un día se entró un hombre y cuando Johana era con una ansiedad. Y ella toda desesperada que porque yo tengo que ir a la iglesia y que tengo que ir y entonces ella fue y entonces cuando ella le vio la cara a Santa Ana, se quedó mirando a Santa Ana y dijo esto está muy raro y de pronto se percató, se agacho y entonces levantó eso de la mesa y cuando claro, faltaban los jarrones y entonces salió corriendo y vio que los ladrones arrancaban en la moto. Y cuando ellos iban ahí por la bomba se cayeron de la moto, pasando de la bomba de Riosucio y cuando la policía llegó, ahí estaban tirados, aunque solo tenían raspones. Y la policía los revisó y cuando los esculcaron encontraron los jarrones, pero mire que ellos de ahí no se pudieron parar y aunque solo tenían raspones. A ellos se los llevaron para la cárcel, pero ellos ni siquiera se pudieron parar de ahí, eso fue Santa Ana ».

<sup>121</sup> Citation en langue originale : « Yo me vine de mi casa y estaba ahí parada y cuando miré para atrás, porque ella (Santana) me decía que mire para atrás, ahí estaba escondida la cosa de acá y ahí mismo la saqué y me la lleve para la casa. Y le dije a Johana : cuando entre el seminarista hacéme un favor y se va ya para el campanario fíjese a ver qué pasa. Cuando llegó el seminarista y mandó la mano a mirar y claro no la encontró y al otro día fue a mi casa y me dijo : Carlota, usted ha visto una cosa, es que yo deje una cosa ahí y se la iba a entregar a usted, pero ya no está, era que yo se la iba a dar a guardar, pero ya no está donde la dejé. El caso es que si se la iba a llevar no pudo, porque ahí mismo ella me avisó y yo la rescaté ».

fêtes »<sup>122</sup>. Selon Carlota l'image a été restaurée au cours des années 2010 et, dans le but de la protéger d'éventuels endommagements, les autorités ecclésiastiques ont interdit de la sortir hors de l'église, notamment lors des processions. Selon Carlota et Johanna, cette année-là, mais elles ne se souviennent pas de la date exacte, Santa Ana était triste parce qu'elle voulait sortir pour être avec le peuple.

Johanna et Carlota évoquent également la profonde tristesse qu'avait montrée Santa Ana suite au vol de l'image de Marie enfant. En effet, il y a une quinzaine d'années, l'une des trois images de la paroisse avait été dérobée. L'actuelle Marie Enfant est une réplique de celle-là. Selon mes interlocutrices *guamaleñas*, celle qui a été volée était l'originale et datait d'une époque ancienne. Le vol a été une grande perte pour la communauté et son patrimoine. Carlota m'avouait alors que « voir la tristesse de Santa Ana [lui] avait brisé le cœur ».

Santa Ana est une figure protectrice des *Guamaleños* dans les moments d'adversité, de violence ou de danger. Il y a des multiples récits à propos de la défense entreprise par Santa Ana à l'égard des *Guamaleños* pendant la période de la Violence Politique des années 1950. Selon les versions de Carlota Moreno, Rosa Gañán, Nilvia Moreno, Nely Moreno, Doralina Moreno, Evelio Moreno, Amanda Moreno et Leticia Moreno, tous *Guamaleños* d'âges, de genres et de rôles sociaux différents, Santa Ana a protégé le village d'une attaque organisée par les ennemis (conservateurs) des *Guamaleños* (libéraux), à l'époque de la Violence. Selon leurs récits, les ennemis arrivés à l'entrée du village se sont retrouvés face à une importante armée composée de noirs et commandée par la figure imposante d'une femme portant des habits blancs. Ils ont été découragés par le pouvoir émanant de ce groupe armé et par la puissance indiscutable de la femme. Ils sont alors rentrés chez eux sans avoir blessé personne.

D'autres versions affirment que pendant la même période, il y a eu des affrontements au cours desquels il n'y a pas eu un seul blessé ou mort *guamaleño*, de « manière miraculeuse », même après d'intenses échanges de coups de feu. Mes interlocuteurs affirment que Santa Ana a protégé les combattants et les a rendus invulnérables, tandis que leurs ennemis portaient convaincus de les avoir vaincus. À ce propos, le récit de Doralina Moreno est éclairant : « Ma mère disait qu'elle avait vu des petits Noirs tomber morts en combat, la nuit était obscure et

---

<sup>122</sup> Citation en langue originale : « En ese año estuvo (referencia a Santana, la imagen) muy muy triste por todos los problemas y muchas veces dicen que son estas cosas ; usted la ve triste y en los años que no hay eso la ve en todas las fiestas toda sonriente y hay días que se le ve triste y otros sonriente, entonces que esté sonriente, eso depende de las circunstancias en que estemos aquí en la comunidad ».

elle priait Santa Ana : “s’il vous plait ne permettez pas qu’ils nous tuent tous !” Il y a eu des échanges de tirs. Après, les ennemis sont partis en disant qu’ils avaient tué beaucoup de Noirs. Mais quand ma mère est sortie de chez elle, il n’y avait aucun mort »<sup>123</sup> (Doralina Moreno, 2016).

Selon Carlo Severi (2007), l’attribution de subjectivités à un artefact, à une image ou à un objet, en contexte rituel, correspond à des processus mentaux très spécifiques, qui configurent la mémoire sociale. Dans le cas de l’image de Santa Ana, il est important de souligner que son agentivité ne se limite pas aux contextes rituels. Son agentivité est continue, et se fait davantage sentir dans des contextes particuliers, mais non rituels. L’appropriation dont l’image fait l’objet rend compte des processus profonds qui configurent la mémoire communautaire des *Guamaleños*. De même, en étant une image plurielle dans laquelle sont condensées des identités multiples, elle fait partie d’un système dynamique de signification et d’appropriation qui n’est pas restreint aux seuls *Guamaleños*. Il existe, d’une part, des relations *dans* l’image, personnalités distinctes qui convergent. D’autre part il existe des relations *avec* l’image. Les pratiques d’appropriation et de (re)signification sont diverses et entrent en correspondance avec les personnalités multiples condensées dans l’image de Santa Ana, permettant ainsi aux divers acteurs de partager des espaces/temps autour d’un même scénario rituel, sans que cela soit objet de conflit.

Comme je l’ai mentionné plus haut, Santa Ana, en tant qu’image agent, est considérée par les *Guamaleños* comme la propriétaire d’objets et de biens, mais aussi d’un ensemble de terrains, héritage de Josefa Moreno de la Cruz au début du XIX<sup>e</sup> siècle au nom de la paroisse de Santa Ana de Guamal. Dans ce contexte, l’institution de l’église catholique a joué un rôle fondamental dans l’émergence des rapports conflictuels entre les populations locales, notamment dès la fin du XIX<sup>e</sup> et au long du XX<sup>e</sup> siècle. Le débat autour de la propriété des terres de Santa Ana va me permettre d’analyser le rôle joué par l’église catholique dans l’émergence de rapports conflictuels qui ont déterminé des identifications territoriales.

---

<sup>123</sup> Citation en langue originale : « Ella vivía por ahí, y se paró en esa esquina de la casa de los suegros y ella veía que caían y caían negritos, era ya muy oscuro y ella se concentró y le decía a Santa Ana bendita, no permitas que nos acaben. Y eso dieron plomo y jodieron e hicieron lo que tenían que hacer y se largaron. Ellos eran muchos y dijeron que ya habían matado negros como un verriondo, pero le pedía que no permitiera que los acabaran y cuando se fueron salió a ver y ella no vio a ningún negro caído, a nadie habían matado y ellos se fueron a decir, decían que sí, que los habían matado y que eran muchos. Bueno ésta es una que estoy segura que es así porque mi mama lo contaba ».

### 3.2 PROPRIÉTÉ ET APPROPRIATION DES TERRES COMMUNALES DE GUAMAL ET DES TERRES DE SANTA ANA DE GUAMAL

L'analyse des relations entretenues par les habitants de Guamal avec Santa Ana, en tant qu'image plurielle et agent, m'a permis de mettre en lumière la diversité et la complexité des dynamiques d'appropriation mythico-rituelle. Or, l'histoire de Guamal s'est également élaborée sous l'influence de l'institution de l'église, des membres de son élite, dans un contexte d'émergence de rapports conflictuels. Ces derniers se sont notamment noués autour de la reconnaissance des droits territoriaux des *Guamaleños*, reconnaissance acquise grâce à leur statut de protecteurs du culte envers Santa Ana. Un ensemble de documents des Archives Notariales de Supía – ANS –, des Archives de la communauté de Guamal – ACG – et du Bureau d'enregistrement des instruments publics de Riosucio – ORIPR –, qui concernent la période allant 1874 à 1930, mettent en évidence le rôle joué par l'institution de l'église catholique dans l'émergence d'un premier affrontement entre les Indiens de Supía et Cañamomo et les *Guamaleños*.

Dans l'un des documents des ACG, signé en 1889, Juan Gregorio Trejo, représentant légal de la communauté de Guamal, affirmait avoir accédé à un document plus ancien qui soutenait que les *Guamaleños* avaient « des droits en tant que propriétaires des terres de Guamal depuis l'année 1750 » et que « même s'ils ne conservaient ni les titres ni les documents, ils possédaient le droit en tant que propriétaires »<sup>124</sup>. À partir de deux documents datés de 1888, nous comprenons que Sebastián Moreno de la Cruz – probable frère de Josefa Moreno de la Cruz – a élaboré des accords, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec les Indiens de Cañamomo. Selon les documents en question, Moreno de la Cruz aurait offert une certaine somme aux Indiens afin d'autoriser l'occupation des *Guamaleños* sur les terres de Guamal, comme protecteurs du culte :

Les voisins de Guamal professent leur foi envers Jésus Christ. Ils sont par conséquent membres de l'église et ils sont prêts pour le soin du culte, pour la célébration du Saint Sacrifice de la messe et des Saints Sacrements. [...] Depuis plusieurs années, les *cañamomos* avaient des accords avec Sebastián Moreno, connu dans la localité de

---

<sup>124</sup> – ACG –, N° 285. Daté 4 octobre 1889. Citation en langue originale : « que ha visto un documento en que con la que desde el año de 1750 han poseído los de guamal esos terrenos, según la opinión del esponente aunque no conserven los títulos ni escrituras tienen derecho como dueños ».

Guamal, puisqu'il les payait. [...] Dès lors, les voisins ont cultivé à Guamal en tant que propriétaires, en travaillant dans le cadre de ces accords.<sup>125</sup>

Les voisins de Guamal [...] catholiques apostoliques romains, sont membres de l'église et gardiens du culte. Il y a des longues années qu'ils ont gagné les accords avec don Sebastián qui a reconnu la localité de Guamal et sa *cuadrilla*. [...] Depuis longtemps, ces voisins, sont établis à Guamal et cultivent, selon le titre octroyé le 26 mai de 1879.<sup>126</sup>

Nous constatons que le droit d'occupation des *Guamaleños* sur leurs terres est lié au fait d'être membres de l'église et protecteurs du culte. Encore une fois, à travers la médiation d'un membre de la famille Moreno de la Cruz, ils ont accédé à ce statut qui leur a permis de revendiquer leurs droits fonciers et de demander la légalisation des terres. Ces documents ne montrent pas un rapport conflictuel des *Guamaleños* avec les Indiens. Ce n'est qu'après, en 1888, que l'église a encouragé l'émergence d'une première dispute territoriale entre *Guamaleños* et Indiens.

Le notaire de Supía affirmait en 1879 en ce sens qu'

en vertu des arrangements scripturaux établis face au Notaire, par la communauté [de *Supía y Cañamomo*] et par les procureurs des districts de Supía et de San Juan de Marmato le huit octobre 1874, il a été décidé de reconnaître comme de propriété particulière le terrain en question (Guamal). [...] Nous octroyons par l'intermédiaire de l'administrateur et au nom de la communauté qu'il représente et par le biais de cet acte, la formelle reconnaissance [du statut] de propriétaires du terrain en question, et (reconnaissons) qu'à travers cet acte, ils le détiennent sous forme collective ou en le distribuant parmi les bénéficiaires ou leurs représentants. En obéissant aux règles du droit commun [...] et sous condition que les bénéficiaires et leurs successeurs gardent le culte ~~eatholique~~ [mot barré] habituel jusqu'à présent dans l'église de Guamal, et qu'ils

---

<sup>125</sup> ACG, N° 285. Daté 1888. Citation en langue originale : « Los vecinos de la fracción del Guamal profesan la fé de Jesús Cristo y por tanto son miembros de la iglesia ; y están prontos al cuidado del culto y a su adorno, para la celebración del Santo Sacrificio de la misa y Santos Sacramentos [...]. Desde hace años los cañamomos tenían acuerdos con Sebastián Moreno, conocido del punto de Guamal, siempre que pagase... Desde esos tiempos los vecinos han cultivado en Guamal como dueños, disfrutaban trabajando por el mismo convenio ».

<sup>126</sup> ACG, N° 69. Daté 4 octobre 1889. Citation en langue originale : « los vecinos fracción de Guamal [...] católicos apostólicos romanos tanto son miembros de la iglesia [...] cuidado del culto. Hace muchos años lograron convenio con don Sebastián que lo reconocían en el punto de Guamal y a su cuadrilla [...]. Desde hace tiempo están dichos vecinos hago mención cultivando en Guamal como [...] otra hora mas pues están escritos según consta por su titulo que al efecto [...] otorgo últimamente el día 26 de mayo de 1879 ».

fassent les réparations et les améliorations nécessaires en se répartissant [les dépenses] au prorata de leurs comptes et bénéfices.<sup>127</sup>

Ce document, disponible aux archives de Supía, dont la transcription apparaît en annexe de cette thèse (annexe 1), est une source fondamentale pour comprendre la nature des droits fonciers acquis par les *Guamaleños* à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La reconnaissance de la propriété foncière au profit des *Guamaleños* a eu lieu dans un contexte de fortes pressions sur les terres indigènes afin qu'elles soient légalement privatisées et divisées, phénomène abordé dans le chapitre précédent. Cependant, l'argument légal pour la reconnaissance en 1874 était l'ancienne et pacifique possession des *Guamaleños*, et de leurs ancêtres, sur les terres de Guamal. Le notaire affirmait qu'il n'existait pas d'autres propriétaires qui auraient été légitimés par des titres d'acquisitions anciennes ou réclamant des droits sur les terrains en question. Les titres fonciers valables à cette époque selon le document étaient : les titres d'ancienne acquisition (*títulos de antigua adquisición*), les documents de contrat et donation (*escrituras de contrato y donación*) et les titres de concession (*títulos de concesión*).

Faute de titres de ce genre, cinquante bénéficiaires *guamaleños* ont été signalés<sup>128</sup> comme propriétaires particuliers des terres objet de la reconnaissance. Ils s'engageaient à posséder le terrain sous forme collective ou en se le distribuant entre eux, toujours sous la condition de soutenir le culte dans la paroisse de Guamal. Un tiers du terrain octroyé devait servir à ce propos, à financer les réparations et les améliorations nécessaires. Si les *Guamaleños* étaient certes considérés propriétaires et pouvaient vendre des portions de leurs terrains, ils devaient cependant, dans ce cas, donner le montant de la vente potentielle à

---

<sup>127</sup> Archive Notarial de Supía – ANS –, Document n° 88 du 26 mai 1879. Citation en langue originale : « que como a virtud de los arreglos escriturarios otorgados ante esta misma Notaría, por la Comunidad indígena supradicha y los procuradores distritales de Supúa y San Juan de Marmato, el ocho de octubre de mil ochocientos setenta y cuatro [1874] se estipuló el reconocer como de propiedad particular el mencionado globo de tierra (Guamal) [...] se les confiere por sucrito administrador y en nombre de la comunidad que representa y por esta escritura, el formal y expreso reconocimiento de tales dueños del mencionado lote de terreno para que mediante él la posean, bien de mancomún o distribuyendoselos entre los otorgantes o los que los representen, observando para ello las reglas del derecho común, siendo gravamen que obliga personalmente a los favorecidos en el presente convenio y a sus sucesores, el que sostengan el culto (católico)[palabra tachada] acostumbrado hasta ahora en la iglesia de la mentada fracción de (“Guamal”) y a hacer las separaciones y mejoras que ella demande esto entre los partícipes, apropiación de sus cuentas y beneficios ».

<sup>128</sup> ANS, Document n° 88 du 26 mai 1879. Emigdio, Pia, María de Jesús, Juana Fancisca, Bautista, Hipólita, Gertrudis, Casimira, Francisca, Estefana, María Josefa, Miguel, Agapito, Manuel (alias Chilaco), Manuel (alias Tinini), Roberta, Cosme Mundo, Feliciano, Indalecia, Petrona, José Tomás, Justa, Inocencia, Agustín, Manuel María (alias Ñato), Gervasia, Esteban, Lucas, Marcelo, Cosme Damian, Estefana, Bernarda, Antonio, Rudecindo, Juana María, Francisco Antonio, Casilda, María Petrona, Juan José, Raimundo, Hermenejildo, Bruno, Petronila, Miguel Gregorio, Camila y Juan Moreno, y Martín Moreno de la Cruz, Feliciano Lemos, Pantaleón García y Fabiana Rotavisque.



l'administrateur des biens de l'église, le *mayordomo*. Par conséquent leur « propriété » était au service de la protection du culte et dépendait directement du pouvoir de l'église. Le statut de protecteurs du culte et de membres de l'église a permis aux *Guamaleños* de devenir propriétaires. Néanmoins cette propriété n'était ni autonome, ni individuelle.

Dans le cadre de la reconnaissance de leurs droits territoriaux à l'époque (XIX<sup>e</sup> siècle), les *Guamaleños* sont mentionnés sous la catégorie de voisin (*vecino*). Salcedo Fidalgo et Zeiderman (2008) affirment, dans une étude sur l'aménagement et la distribution du tissu social urbain de la ville coloniale en Colombie, que la catégorie de « voisin » était utilisée pour désigner les citoyens héritiers de familles aisées, les miniers, les propriétaires terriens, les professionnels d'ascendance ibérique, entre autres. Dans les documents consultés pour l'étude de Guamal, le statut de voisin est seulement utilisé pour faire référence aux représentants légaux des communautés indigènes, aux témoins, aux citoyens, aux *Guamaleños* et aux notaires. Le statut de voisin n'est jamais utilisé pour faire référence aux Indiens. Le statut de voisins octroyé aux *Guamaleños* dans les documents consultés permet d'affirmer qu'ils étaient perçus, déjà à l'époque, comme des citoyens, ou en tout cas comme des habitants qui n'appartenaient pas à un groupe jouissant d'un statut particulier face à l'État, statut dont les groupes indigènes étaient porteurs.

Dans le document de 1879, le notaire signalait les noms des représentants légaux des communautés concernées en affirmant que Juan Gregorio Trejo – dont on a vu qu'il était avocat originaire du Cauca – intervenait en tant qu'administrateur des communautés indigènes de Supía et Cañamomo. Du côté des *Guamaleños* aucun administrateur n'apparaît dans cette démarche précise, alors même que les documents montrent que Guamal avait déjà commencé à être représenté par un administrateur à cette époque. Selon des documents des Archives de la Communauté de Guamal – ACG –, ce dernier, l'administrateur des *Guamaleños*, se devait de diriger la gestion collective des terres objet de la reconnaissance, de faire face aux procédures légales qui concernaient les situations, d'une part entre les membres de la communauté, et, d'autre part entre ces derniers et leurs voisins non-*guamaleños*.

Les controverses autour de la reconnaissance des droits fonciers des *Guamaleños* ne se sont pas faites attendre. En 1888, le prêtre de l'église de San Lorenzo de Supía a influencé certains membres des communautés indigènes de Supía et Cañamomo en les poussant à demander l'annulation de la procédure de 1879. Le prêtre demandait aux Indiens de réclamer

les terres qui correspondraient à l'église de Santa Ana de Guamal, afin de les attribuer en faveur de la paroisse de San Lorenzo de Supía. L'argument du prêtre était que les Indiens avaient été piégés dans le cadre de l'accord initial par les avocats intermédiaires (Appelbaum, 1994).

Les efforts de l'église de Supía pour disposer des biens de Santa Ana n'étaient pas nouveaux. Le 3 juillet 1848, le *mayordomo* de la vice-paroisse de Santa Ana avait déjà présenté un rapport à la paroisse de San Lorenzo soulignant l'importance de mettre en vente les terres qui correspondaient à Santa Ana de Guamal :

*Le mayordomo*, en tant qu'administrateur des biens de l'œuvre pieuse de Santa Ana de Guamal, a manifesté que la fondation de la paroisse est composée majoritairement par une population d'esclaves qui meurent chaque jour et qu'il n'y aura bientôt plus personne pour payer les tributs et l'œuvre pieuse disparaîtra [...]. Je demande au conseil de vendre l'action que possède Santa Ana sur les biens indivis.<sup>129</sup>

En 1888, des échanges entre des membres de l'institution de l'église<sup>130</sup> montrent que ces derniers intervenaient directement dans le débat concernant les terres de Guamal. Le personnage de Juan Gregorio Trejo, qui était en 1879 le représentant légal des communautés indigènes, puis a été payé en 1888 par les *Guamaleños* afin de défendre leurs droits acquis dans des procédures légales, est à cet égard très éclairant. Ce personnage insistait sur le fait que la requête d'annulation (de 1888) avait été entreprise par les Indiens sous les menaces d'excommunications proférées par le prêtre de Supía. Il insistait sur le fait que le prêtre ne défendait pas les intérêts des Indiens mais ceux de particuliers qui voulaient réclamer à titre personnel les terres de Guamal. Juan Gregorio Trejo a convaincu les Indiens de signer une série de lettres adressées aux autorités civiles et ecclésiastiques en leur demandant de ne pas tenir compte de leur demande précédente (en d'autres termes, de ne plus revendiquer les terres de Guamal) (Appelbaum, 1994).

---

<sup>129</sup> APSL, page n° 50. Document du 3 juillet 1848. Citation en langue originale : « El mayordomo como administrador de los bienes de la obra pía de Santana de Guamal manifestó que la fundación de [...] la obra pía consiste por su mayor parte en esclavos que cada día se van muriendo y que dentro de poco [...] quedaran en las rentas y se acabara la obra pía que la [...] junta disponer que se venda la acción que tiene Santana en los bienes que están indivisos ».

<sup>130</sup> Archives de l'Archidiocèse de Popayán – AAP –, Leg 5805. Novembre 12 de 1889.

En 1888, plusieurs sources décrivent des démarches entreprises par Juan Gregorio Trejo ainsi que par d'autres personnages comme Ramón Palau afin de défendre la propriété des *Guamaleños*<sup>131</sup>.

Une lettre de Trejo, signée le 12 avril 1888, montre bien son rôle de médiateur entre les parties en dispute :

en tant qu'administrateur de la *parcialidad* de Supía Cañamomo, j'ai reconnu et j'ai octroyé le terrain de Guamal [aux *Guamaleños*], comme l'indique le document légal n° 88, avec les limites reconnues et acceptées par les bénéficiaires et aussi avec l'autorisation du procureur du district de Supía qui était présent et qui a fondé sa décision sur les documents du 8 octobre 1874.<sup>132</sup>

L'argument légal à travers lequel Juan Gregorio Trejo défendait les droits de *Guamaleños* était le suivant :

En outre, le titre de 1874 a octroyé le terrain aux habitants de Guamal, comme l'affirme le document n° 88 sous forme légale. Les arrangements ont force de loi grâce au pouvoir compétent et il est dit que les [droits des] voisins sont reconnus de préférence à l'endroit où ils ont leur maison, leur parcelle ou leur endroit de travail [...]. Les voisins auraient fait tous leurs efforts afin de maintenir le tiers de la surface pour son usufruit, ils s'engagent comme précédemment à soutenir le culte<sup>133</sup>.

Une confusion subsiste quant au « tiers » de la propriété : il est dédié à l'entretien de Santa Ana dans certains textes, aux *Guamaleños* dans d'autres. Faisant abstraction de cette confusion, nous pouvons ici souligner que l'argument principal de la défense de Trejo était le fait que les *Guamaleños* soutenaient le culte dans la paroisse depuis des longues années et que les droits territoriaux acquis servaient à le garantir :

---

<sup>131</sup> ACG, Documents n° 70, 37, 69, 285, 233, 242, 249, 250. Daté de 1888.

<sup>132</sup> ACG, Document n° 69. Daté 12 avril 1888. Citation en langue originale : « en mi carácter de administrador de la parcialidad de Supía Cañamomo reconocí entregué el lote de terreno de Guamal como consta en la escritura numero 88 en la forma legal con sus linderos reconocimiento y aceptación por los agraciados y también con parecer del señor procurador del distrito de Supía que al efecto se halló presente y teniendo por base fundamental los arreglos escriturarios del 8 de octubre de 1874 ».

<sup>133</sup> ACG, Document n° 70. Daté 1888. Citation en langue originale : « Además la escritura pública de 1874 se entregó el lote a los de Guamal como dice en la escritura 88 en forma legal. Dichos arreglos están elevados a ley por el poder competente y en una de sus veces dice que al vecino será reconocido de preferencia en donde tenga su casa, labranza, o facultades. [...] Los vecinos habrían hecho todos los esfuerzos para quedarse con la tercera parte para su utilidad y cultivo ; quedando como antes a sostener el culto ».

je vous prie, Monsieur le Vicaire d'avoir de la considération pour ces pauvres voisins, qui si généreusement et cordialement sont disponibles pour soutenir, avec leur travail et leurs biens, l'église et le culte. Je vous prie aussi, Monsieur le Vicaire, de ne pas prendre en compte les choses mauvaises qui se disent d'eux, parce que, comme vous le savez bien, très souvent, l'innocent est objet de calomnies. Les voisins ne nient jamais leur contribution et quand il y a eu besoin d'un contingent, ils ont toujours rendu service avec bonne volonté.<sup>134</sup>

Au cours de l'année 1890, plusieurs échanges ont eu lieu entre hommes politiques *caucanos*, membres de l'église et autorités judiciaires, afin de sauvegarder les droits des *Guamaleños*. Ramón Palau a envoyé des lettres à des amis et à des contacts, dans les villes de Popayán (capitale régionale) et à Riosucio (chef-lieu de l'ancienne Provence de Marmato), dans lesquelles il se montrait défenseur des droits des *Guamaleños* et demandait à ses correspondants de témoigner en leur faveur. Juan Gregorio Trejo joignait les lettres de Palau dans les dossiers qu'il présentait aux autorités afin de rétablir le titre foncier des *Guamaleños*. Nous savons par l'une des lettres, signée le 5 janvier 1890, que le soutien de Ramón Palau aux *Guamaleños* n'était pas pur altruisme. Il demandait à ses contacts de soutenir la défense en sachant que « les patriotes et malheureux petits noirs de Guamal [...] s'engageaient à payer religieusement les honoraires »<sup>135</sup>.

Les membres de la communauté de Guamal se sont eux aussi prononcés, le 3 janvier 1890, à travers leur administrateur qui était à l'époque Manuel María Moreno. Ils ont pris leur

---

<sup>134</sup> ACG, Document n° 37. Daté 10, 12, 19 avril 1888. Citation en langue originale : « Señor vicario yo os suplico que tengáis consideración de estos pobres vecinos, que tan tiernamente se ofrecen con el mayor objeto cordial; ha sostener con su trabajo y vienes a la iglesia y su adorno: también os ruego señor vicario, no hagáis caso de lo mal que de vez en cuando llega a nuestro conocimiento pues muchas veces resulta el inocente calumniado como su excelencia lo sabe mejor. Los vecinos no niegan a contribuir cuando e necesitan de ellos algún contingente siempre han ayudado con buena voluntad ».

<sup>135</sup> ACG, Document n° 233. Daté 5 janvier 1890. Citation en langue originale : « Ya en apelación hecha por los patriotas e infelices negritos de Guamal, una sentencia a nulatoria de la escritura que los reconoció y declaró como poseedores de un terreno ; y nos hemos fijado en el Señor Doctor Carvajal y Ud. para que los sostengan ya por ser eminente competencia, ya como amigos de la humanidad, Ellos pagarán religiosamente los honorarios... ». ACG, Documents n° 231-232. Datés 3-5 janvier 1890. Citation en langue originale : « Mi distinguido y querido amigo mio.- Doi palabras, desde aquí á donde he venido de prisa, para tener la complacencia de enviarle mi [...] afectuoso...saludo, y para rogarle con encaresimiento se digne encargarse en el Tribunal y sostener la apelación de un fallo de este Juzgado hecha por los infelices y patriotas negritos de Guamal, por el cual se les anuló una escritura hecha a su favor por el Administrador de la respectiva comunidad de indígenas declarandolos o reconociendólos como poseedores de un lote territorial. Creo muy conveniente probar su antigua posesion, por testimonios como el de Chaves y otros que se indicarán de aquí por mi amigo el señor Celio Dias. Ellos tambien le pagarán religiosamente su onorario y le antisiparán para espensas. Sirvase cerrarle los oidos a las recomendaciones de nuestro Gonzalo y particularmente en éste asunto : le hablo en lo que se relacione con la politica [...] ».

position dans cette controverse en suggérant que les fonctionnaires de l'église voulaient vendre les terres qui appartenaient à la paroisse de Santa Ana<sup>136</sup>, alors qu'ils étaient conscients que la communauté accomplissait ses engagements vis-à-vis de la protection du culte. Ils demandaient de pouvoir continuer à satisfaire leurs obligations rituelles en étant propriétaires du terrain, ou alors que la vente des biens annule leurs obligations envers le culte de Santa Ana. Si le terrain était vendu, ils exigeaient que le bénéfice soit destiné au paiement des frais du culte, à l'entretien de l'église et à la célébration de la fête de Santa Ana. Cependant, ils signalaient que l'argent ne suffirait pas à tel propos, alors même que la communauté, de par son travail, avait toujours répondu aux besoins de la paroisse<sup>137</sup>.

Cette controverse a finalement été résolue en 1891. Les accords de 1874 et 1879 ont été à nouveau ratifiés<sup>138</sup> et la propriété foncière de la communauté de Guamal a été reconnue (voir la transcription complète du document dans l'annexe 2) :

Nous nous engageons [les représentants des communautés de Supía et Cañamomo] à nous protéger mutuellement dans le cadre des aspects relatifs aux droits des terres des communautés, à nous aider d'un commun accord avec l'administrateur des terres de Guamal, dans la mesure où ils [les habitants de Guamal] possèdent ces terres depuis des temps immémoriaux et dans le cadre des accords formels qui ont été signés le 8 octobre 1874, et parce qu'ils se trouvent à l'intérieur du *resguardo* de Cañamomo, comme il est stipulé dans les titres que nous [l'Archive notariale] conservons et qui ont été expédiés par Lesmes de Espinosa selon l'ordre supérieur de possession signé le 22 mars 1727, ainsi comme dans d'autres mandats royaux. Nous sommes conscients de la prescription

---

<sup>136</sup> ACG, Document n° 231-232. Daté 3 janvier 1890. Citation en langue originale : « Habiendo acordado la comunidad, por la escritura pública que en copia auténtica acompaña, que la tercera parte del terreno que posee se destinase al culto de la Imagen de Santa Ana, que se conserva en la Santa Iglesia y que es la Patrona de la localidad, lo mismo que para el sostenimiento de dicho Templo; tratando para ello de emplear subterfugios y de disimular nuestros propósitos y anhelo tenientes en favor de esa adoración, - en presencia de los peligros de las disposiciones legales sobre desamortización; - hemos resuelto hacer tales erogaciones de nuestros propios y personales peculios, ya porque [tenemos] así lo venimos haciendo hace muchos años, ya porque [tememos?], con la autorización de hechos cumplidos que una vez realizado ese terreno sin que la necesidad lo exija, [sin?] valor puede correr peligros y perderse al fin, lo que aun cuando no sucedería hoy por el celoso cuidado de nuestro diligente Pastor y del Venerable Señor Vicario[Foráneo] o Cantonal, más tarde puede ocurrir.-"Y como esos respetabilísimos funcionarios...se proponen vender dicha tercera parte de terreno no obstante que la comunidad llena fiel y religiosamente sus compromisos ».

<sup>137</sup> ACG, Document n° 231-232. Daté 3 janvier 1890. Citation en langue originale : « nosotros deseamos una de dos cosas : o continuar satisfaciendo nuestras obligaciones, quedando dueños de dicho lote territorial, o que se nos prefiera en la venta de ese inmueble, relevándonos de ellos. Para la efectividad de lo primero contribuye la poderosa [...] y el fundamento de clamorosa justicia, de que la cantidad que produzca la venta puesta al interés que permite la Iglesia, no alcanza para los gastos de la Conservación y el culto de Templo, y de la festividad de nuestra Patrona ; mientras que la Comunidad los hace todo aun cuando en mucho exedan lo aludido interes. Ella, además, ofrese dar seguridades necesarias, poniendo como [acción ?] hipotecaria el mismo terreno y dando fianza personal ».

<sup>138</sup> ACG, Documents n° 207, 208, 199, 210. Datés 1891.

de plus de cent ans d'une pacifique possession qui leur donne [aux habitants de Guamal] le statut de parfaits propriétaires ; nous leur concédons tout le droit et nous respectons les terres de Guamal, dans le cadre des limites stipulées par le seigneur juge du circuit de Toro le 8 octobre de 1885.<sup>139</sup>

Les représentants légaux de Supía et Cañamomo s'engageaient à renoncer à toute procédure judiciaire qui aurait pour but la mise en cause de la propriété de la communauté de Guamal sur les terrains en question. Ils assuraient par là-même la consolidation de la paix et l'union entre les communautés. Le notaire, Fortunato Cock insistait sur la valeur juridique des accords signés auparavant et sur la propriété indiscutable qu'avaient les *Guamaleños* de leurs terres. Les limites géographiques consignées en 1879, qui avaient été « confirmées par une procédure juridique le 8 octobre 1885 »<sup>140</sup>, ont été transcrites dans le document de 1891, afin d'établir à nouveau les droits de propriété des *Guamaleños*. Cette fois-ci, Juan Gregorio Trejo apparaît comme administrateur de la *parcialidad* de Supía, Juan Bautista Tapasco de la *parcialidad* de Cañamomo et Manuel María Moreno de la communauté de Guamal.

Juan Gregorio Trejo a eu une position stratégique ambiguë dans cette controverse. En étant administrateur des communautés indigènes, il a pourtant représenté les intérêts des *Guamaleños* dans les démarches judiciaires. L'intervention de ce personnage correspond à la manière dont les membres des élites *caucanas* tiraient profit du contexte de transformations foncières de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons vu dans la chapitre précédent. Les controverses concernant la propriété foncière de la communauté de Guamal n'étaient pas le résultat d'un conflit entre celle-ci et la communauté indigène. Au contraire, ce sont les intérêts des membres de l'institution de l'église et des élites politiques qui ont contribué à l'affrontement. Les principaux bénéficiaires de cette situation ont été les avocats et les hommes politiques, qui réclamaient des honoraires d'un côté et de l'autre, comme dans le cas de Juan Gregorio Trejo qui le 19 juin 1893 a présenté un document à l'administrateur de

---

<sup>139</sup> ANS, Document n° 64 du 28 février 1891. Citation en langue originale : « nos comprometemos a protegernos generalmente en todo lo relativo a los derechos del terreno de cada comunidad y favorecernos de común acuerdo, con el Administrador del terreno de Guamal, por haber estos poseído desde fecha inmemorial y según arreglos escriturarios desde 1874 de 8 de octubre también, y por estar dentro del Resguardo de Cañamomo como consta de los títulos que conservamos expedidos por el visitador don Lezmes Aravia y Espinosa desde el año de 1727, según orden superior y posesión del día 23 de marzo del año citado y otros mandatos reales y en virtud de la prescripción de más de cien años de posesion pacífica los hizo ya dueños perfectos les cedemos todo derecho reconocemos y respetamos el terreno de Guamal, conforme al deslinde practicado por el señor Juez del Circuito de Toro, el 8 de octubre de 1885 ».

<sup>140</sup> ANS, Document n° 64 du 28 février 1891.

Guamal, en demandant le paiement de ses honoraires correspondant aux démarches entreprises dans le cadre du rétablissement du titre foncier<sup>141</sup>.

Au cours de la controverse concernant le titre foncier des *Guamaleños*, plusieurs catégories leur ont été appliquées, tels que : « membres de l'église », « protecteurs du culte envers Santa Ana », « voisins défavorisés » et « patriotes ». Elles ont permis aux *Guamaleños* d'accéder à des droits territoriaux, dans un contexte politique difficile pour les descendants d'esclaves, à peine 30 ans après l'abolition formelle de l'esclavage.

L'évolution des catégories d'ordre identitaire utilisées dans les sources documentaires ainsi que dans la démarche ethnographique, permet de saisir la façon dont les dynamiques de différenciation sont construites au fil du temps, dans le cadre de processus ancrés dans l'histoire des sociétés. Les rapports de différenciation ainsi que les revendications identitaires ne sont pas des inventions spontanées ; au contraire les catégories identitaires sont façonnées par des situations historiques qui leur attribuent un sens et qui permettent tant leur émergence que leur préservation. Par conséquent, les relations historiques liant les *Guamaleños* au culte envers Santa Ana a déterminé leur rôle face à l'institution de l'église. C'est à travers cette dynamique relationnelle qu'ils ont pu accéder aux droits fonciers qui paradoxalement leur ont été disputés ensuite, par cette même institution.

Après la reconnaissance de leurs droits, les *Guamaleños* ont dû faire face à plusieurs situations dans lesquelles des particuliers ou des membres de l'église ont à nouveau envisagé l'appropriation de leurs terres. Le système de gestion collective développé par les *Guamaleños*, connu comme « l'administration des terres », leur a cependant permis d'affronter cette situation et de protéger leurs droits fonciers ainsi que ceux de la paroisse de Santa Ana, parfois même de l'emprise de l'église elle-même.

Afin de poursuivre mon argumentation, il me faut à présent décrire le fonctionnement du système de gestion en question. Nous savons grâce aux documents des ACG que l'administration des terres de Guamal a été assurée de manière collective depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'aux années 1970. D'une part, la paroisse de Santa Ana avait droit sur la tierce partie du total des terres reconnues en 1891. Cette portion correspondait à environ 184

---

<sup>141</sup> ACG, Document n° 92. Daté 29 juin février 1893.

hectares<sup>142</sup> qui étaient exploités par les membres de la communauté ou par des gens venus d'ailleurs qui payaient un loyer. Les ressources ainsi obtenues étaient gérées par un représentant de l'église, chargé des questions relatives au culte, de l'organisation de la fête de Santa Ana et de l'entretien quotidien de la paroisse. Dans certains documents datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ce personnage apparaît comme possédant le statut de *mayordomo*. Dans d'autres, du début du XX<sup>e</sup> siècle, il apparaît comme syndic. La paroisse de Santa Ana avait certes le droit sur un tiers des terres de Guamal, mais le titre foncier était au nom des *Guamaleños* qui s'engageaient à soutenir le culte, de façon collective.

Les deux tiers restants, qui correspondaient à environ 368 hectares, étaient distribués entre les membres de la communauté qui, selon le recensement de 1894 cité plus haut, étaient au nombre d'environ cent trente personnes, distribuées en trente deux familles et autant de maisons. Un administrateur était présent, ainsi qu'un conseil dénommé *junta de empleados* (Assemblée d'employés). Tous deux étaient en charge de la gestion des aspects internes concernant la distribution et l'exploitation des terres de la communauté. L'administrateur était élu par les membres de la communauté tandis que la *junta de empleados* était convoquée à chaque fois qu'une décision collective importante devait être prise. Dans deux documents signés les 31 mai et 11 juin 1893<sup>143</sup> les *Guamaleños* ont consigné les normes principales de l'administration de leurs terres.

Parmi les obligations des membres de la communauté figurait le paiement d'une somme (\$20.50, vingt *pesos* et cinquante cents) qui correspondait aux frais de participation de

---

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> ACG, Documents n° 66, 91. Datés de 1893. Citation en langue originale : « Para admitir o determinar cualquier resolución se necesita, hacer una junta de todos los empleados en vista de tal parecer se pondrá por escrito la aprobación o negativa de la propuesta que se haya hecho. [...] No se admitirá a ningún comunero nuevo, cuando resulte que alguno de la citada Comunidad, no quede contento sea hombre o mujer ; y mayormente si la persona no satisface sus contingentes se le niega la protección de una esté en tal caso [...]. Todo comunero está en el caso de cumplir fielmente con todas las asignaciones que se le exijan siendo lugar a que la Justicia lo haga cumplir según los casos de la ley. [...] El Administrador con la junta de empleados convocarán una junta general de todos, cuando se ofrezca hacer algún reconocimiento, si de tal junta resulta que alguno no de su voto, en tal virtud no habrá reconocimiento de ningún modo que sea el caso o asunto propuesto. [...] Sostener, defender y cuidar los derechos de la Comunidad, es uno de los principales deberes del Administrador y miembros de esta Corporación : no destruir ningún bosque que sea útil, ni por los mismos comuneros, ni por particulares considerando que más tarde habrá que buscar la [...] con más pena o trabajo porque no se evitó la citada destrucción de bosques que sirven de mucho para toda servidumbre de la predicha comunidad de esta fracción. [...] En esta fecha la junta estipulo, qué todo partícipe al lote del terreno, de la citada comunidad tiene obligación de reconocer la suma de veinte pesos cuarenta centavos : si no pague esta suma, se desconocerá de la preferencia como partícipe. [...] Que dando también en el deber de cumplir en los sitios al aseo y limpieza del pueblo, hasta el cementerio ; y todas las demás obligaciones que al efecto se originen sin la menor omisión al cumplimiento de todo lo relativo en este reglamento ».



chaque membre sur une portion de terrain<sup>144</sup> et de l'entretien des parties communes comme les rues et le cimetière. Il n'était pas possible de reconnaître un nouveau membre de la communauté si un seul de ses membres déjà reconnus était en désaccord. L'administrateur devait convoquer une assemblée générale des membres si le cas le méritait, et aucune décision ne pouvait être prise si un seul des membres était en désaccord. Soutenir, défendre et protéger les droits de la communauté étaient les obligations les plus importantes de l'administrateur et de la *junta de empleados*, qui s'engageaient à protéger par exemple les forêts qui pourraient être utiles à la communauté dans son ensemble.

C'est dans ce contexte de gestion collective plus souvent connue par les *Guamaleños* contemporains comme « l'époque des administrations » (*las administraciones*) que l'institution de l'église catholique a voulu, à nouveau, contester les droits des *Guamaleños* sur les terres de Santa Ana, au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'église souhaitait déclarer définitivement les terres de Santa Ana comme de sa propriété privée afin de pouvoir les vendre librement.

L'un des personnages clés de ce processus était un membre de la communauté de Guamal qui occupait à cette époque le poste de syndic : Martín Moreno de la Cruz (aucune des sources traitées ne permet de savoir s'il existait un lien direct de parenté entre celui-ci et Josefa Moreno de la Cruz ou ses frères). Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il avait acquis un pécule financier en travaillant en tant que commerçant, mineur, fonctionnaire public puis en tant que syndic de deux églises (celles de Santa Ana de Guamal et de San Lorenzo de Supía). Ces postes lui avaient permis d'amasser une petite fortune en grande partie, selon mes interlocuteurs de Guamal, de par une administration abusive et le vol effronté des ressources résultant du travail des *Guamaleños* au bénéfice de la paroisse.

Selon les registres recueillis par Evelio Moreno (leader communautaire *guamaleño* actuel d'environ 60 ans, curieux connaisseur des archives locales), Martín Moreno de la Cruz a été, entre 1888 et 1925, tantôt l'administrateur des terres de la communauté de Guamal tantôt le syndic de l'église de Santa Ana. Occupant ces postes, il a été responsable d'un grand nombre de ventes et d'achats fonciers réalisés selon Evelio aux marges de la légalité. C'est ce même Martín Moreno de la Cruz qui a dénoncé les *Guamaleños* face aux autorités

---

<sup>144</sup> Le document disponible ne permet pas de savoir si cette somme devait se payer une unique fois ou à plusieurs reprises dans un laps de temps donné, voire chaque année.

ecclésiastiques en affirmant qu'ils ne voulaient pas reconnaître la tierce partie des terrains comme propriété de l'église<sup>145</sup>.

En 1893, un autre administrateur des terres de Guamal, Victoriano Moreno, a envoyé une lettre à l'évêque de Popayán afin de dénoncer la gestion de Martín Moreno de la Cruz. Dans cette lettre (voir le texte complet dans l'annexe 3), il demandait à l'évêque de ne pas vendre les terres de Santa Ana. Il affirmait, au nom de sa communauté, que cette dernière souhaitait continuer à soutenir le culte et à protéger la paroisse de Santa Ana, mais qu'elle subissait en même temps les menaces d'excommunications du prêtre si les habitants ne lui remettaient pas le titre de propriété des terres. Cet administrateur insistait sur le fait que la cession des droits (au bénéfice de l'église) était encouragée par Martín Moreno de la Cruz qui avait pour objectif d'acheter une partie des terres. Victoriano Moreno insistait également sur le fait que les terres en question avaient été offertes par l'administrateur indigène de Cañamomo à la paroisse de Santa Ana et qu'il était injuste de les vendre en sachant qu'il n'y avait aucun motif majeur de le faire. La citation qui suit montre les accusations faites par les *Guamaleños* contre le syndic Martín Moreno de la Cruz :

Il a vendu le bétail. On ne sait pas à quel prix, pas plus que si l'argent est rentré dans le budget de l'église, parce qu'il ne communique pas aux voisins l'usage qu'il fait de l'argent. Josefa Moreno avait offert une paire de boucles d'oreilles en or pour l'église... Il y a trois ans, au cours de la fête de Santa Ana, il n'a pas mis sa couronne parce qu'il l'avait mise en gage auprès d'un Monsieur à Caramanta, accompagné d'autres bijoux... Les trois campaniles du tabernacle et une cloche plus grande en argent ont disparu de l'église. La sonnaile est à Supía et on ne sait pas ce qu'il a fait des autres objets. Il ne vient au village qu'une fois par an ou chaque six mois, on insiste qu'il y a des filtrations d'eau dans le toit de l'église et il ne fait rien<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> ACG, Documents n° 234-235. Informations que l'on trouve également dans les documents de correspondance de 1888-1890 : n° 37, 69, 70, 228, 231-233.

<sup>146</sup> ACG, Document n° 234-235. Daté 14 décembre 1893. Citation en langue originale : « Las bestias y ganado lo vendió, no sabemos su valor, si entró en caja de la iglesia o no porque no hace saber a los vecinos, en que se emplea lo que hay en caja ; Maria Josefa Moreno, dio unas Candongas de oro también para la iglesia. "Hace 3 años que en la fiesta de Santa Ana, no se le puso la Corona porque la tenía empeñada a un Señor en Caramanta y otras alhajas, el Señor que las tenía nos hizo saber : las tres campanillas del sagrario, otra campanilla grande de plata se ha perdido de la iglesia no se sabe que sea ha hecho, el esquilan lo tiene en Supía, y otras cosas no se sabe que se han hecho, por es nada hacer saber a los vecinos; Viene al pueblo cada seis meses o cada año, a tiempo de la fiesta de Santa Ana, y de Santa Lucia; cada que hay goteras en la iglesia le avisamos para que las arregle y no hace caso" ».

Les terres appartenant à l'église ont finalement été séparées de celles reconnues comme propriété de la communauté de Guamal à travers une procédure de division officielle (*división judicial*)<sup>147</sup>. La procédure a permis d'établir les limites ainsi que l'extension de la partie correspondante à l'église de Santa Ana de Guamal. Le 19 décembre 1904, les limites de la parcelle ont été ratifiées et signalées formellement au syndic chargé de l'administration de la paroisse et désormais des terres propriété de l'église. Ainsi, l'entretien de la paroisse n'était plus la responsabilité des *Guamaleños*, mais uniquement de l'église. Le syndic, qui était presque toujours un membre de la communauté nommé par les autorités ecclésiastiques, poursuivait son administration des terres et l'obtention des ressources nécessaires pour le maintien du culte.

Le 28 février 1917, l'administrateur légal de la communauté des terres de Guamal, Daniel Moreno, a de nouveau reconnu l'ancienne propriété que l'église de Santa Ana de Guamal avait, depuis des temps immémoriaux, sur une tierce partie des terrains de la communauté. La procédure a eu lieu face au notaire et au syndic qui était le même Martín Moreno de la Cruz<sup>148</sup>. Désormais, l'administrateur était en charge des terres de la communauté (les deux tierces parties des terrains), tandis que le syndic s'occupait de la gestion de la tierce partie restante correspondante au soutien du culte. D'une certaine façon, Martín Moreno de la Cruz avait finalement gagné.

La frontière entre gestion des parcelles communes et privées est parfois floue. Ainsi, en 1918, les héritiers de Raimundo Moreno, habitant de Guamal, ont vendu leur droit sur un terrain de la communauté à Martín Moreno de la Cruz, sans en préciser les limites. En 1921, ce dernier a vendu ce terrain à Vicente Montoya, habitant de Supía. Cette fois-ci, le titre résultant de la vente parle d'une parcelle de trois hectares, qu'il a vendu pour soixante *pesos* (quatre fois le prix d'achat). L'année suivante l'administrateur des terres de la communauté, Alejandrino Moreno, dénonçait cette vente comme illégale et le fait que Montoya cultivait sur un terrain de la communauté. Entre temps, Montoya avait fait des améliorations sur le terrain en question et l'avait vendu en 1924 à Luis Toro, habitant de la municipalité de Fredonia (du département d'Antioquia). Tout juste deux semaines plus tard, Toro le vendait au prêtre<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Document daté du 28 février 1917 (voir la transcription complète de ce document en annexe 4), qui reprend un document de notaire du 4 octobre 1904.

<sup>148</sup> ANS, Document n° 59 du 28 février 1917.

<sup>149</sup> Autorité ecclésiastique.

(*presbítero*) de Supía, Antonio María Franco<sup>150</sup>. Cette dynamique témoigne de la manière dont Martín Moreno de la Cruz, allié stratégique des membres de l'élite ecclésiastique, a contribué à l'expropriation de fait, puis légalisée, des terres appartenant aux *Guamaleños*.

Entre 1924 et 1925, ce même Martín Moreno de la Cruz – qui à ce moment-là occupait encore le poste de syndic – a entrepris différentes démarches de vente et d'achat sous des modalités similaires à celle que je viens de décrire. Le bénéficiaire de ces procédures a constamment été Antonio María Franco, presbytre dans la paroisse de San Lorenzo de Supía. J'ai affirmé plus haut que l'église avait déjà tenté, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de s'approprier des terres de la communauté de Guamal, dans le cadre d'accords entre cette communauté et les *parcialidades* indigènes de Cañamomo et Supía. Notre interlocuteur Evelio Moreno insiste sur le fait que la communauté de Guamal n'a jamais nié les droits de l'église. Au contraire, les *Guamaleños* ont été les principaux défenseurs de ces terres, propriété de Santa Ana, image mythico-religieuse fondamentale pour leur communauté. Cependant, Evelio soulignait que, finalement, protéger les terres de Santa Ana du pouvoir et des abus de l'église elle-même avait été une tâche impossible.

Evelio affirmait en 2016 que la perte des droits territoriaux des *Guamaleños* sur les terres qu'ils habitaient depuis des temps immémoriaux était, en grande partie, la responsabilité des membres de la communauté elle-même, qui, au long de l'histoire, ont profité de leur position sociale pour transférer leurs droits territoriaux en dehors de la communauté, comme nous l'avons vu à travers l'exemple de Martín Moreno de la Cruz. Evelio en est conscient et critique les situations abusives dont l'église a été le protagoniste. Il reconnaît aussi le rôle prépondérant joué par Martín Moreno de la Cruz ainsi que sa responsabilité en tant que membre de sa communauté ayant profité de son statut afin de s'enrichir au détriment des autres.

Evelio est le petit-fils d'Aleandrino Moreno, ancien administrateur des terres de la communauté et principal adversaire de Martín Moreno de la Cruz, il connaît cette histoire de près. Il reconnaît que peu de gens à Guamal se souviennent de Martín Moreno de la Cruz ou des événements dépeints, ce que j'ai pu constater au long de mon travail de terrain. En revanche, Aleandrino Moreno, plus souvent connu comme « *El mocho* » ou « *el*

---

<sup>150</sup> Ibid.

*mocho Alejandrino* » est très fréquemment mentionné par les hommes et femmes les plus âgés de la localité. Ils se rappellent de son rôle de dirigeant communautaire et soulignent sa personnalité collaboratrice et solidaire.

Certains de mes interlocuteurs évoquent l'existence d'un ensemble de terrains appartenant au bien commun, exploités de manière communautaire. La plupart d'entre eux ne reconnaissent pas une différence entre les terres de la communauté et les terres de Santa Ana. Les dénominations d'administrateur et de syndic sont utilisées indifféremment pour désigner un dirigeant communautaire qui avait le rôle de réglementer l'usage et l'accès aux terres collectives à cette époque. À ce propos Carolina Moreno affirmait, au cours d'un entretien réalisé en 2016 qu' « il y avait dans la communauté un administrateur, qui était une personne chargée de diriger la problématique sociale de la communauté et tous les aspects concernant les terres. L'administrateur devait être élu par toute la communauté dans le cadre des réunions »<sup>151</sup> (Carolina Moreno, 2016). Pour leur part, Doralina Moreno et Rosa Gañán font référence à l'administrateur ou syndic (notions qui pour elles étaient synonymes) Alejandrino Moreno, et la façon dont il gérait les terres dites de la communauté : « *el mocho* assignait aux gens les parcelles pour cultiver des haricots rouges, du maïs, du manioc, seulement des cultures non permanentes. Puis les gens payaient avec une partie de la récolte qui était stockée dans la paroisse. L'église était toujours remplie de nourriture qui après était vendue, pour [financer] son entretien ». Nilvia Moreno, Evelio Moreno et Amanda Moreno m'ont parlé d'un autre personnage emblématique qui était également connu comme ancien administrateur. Selon Amanda, « Yanki Moreno, leader de Guamal [en 1924], a su traiter les gens et administrer les terres et les affaires de la communauté [...]. Quand il parlait, il avait toujours raison... disons qu'il avait toujours le dernier mot, il réglait les disputes et les gens acceptaient son autorité. On n'a plus eu un leader comme lui, après sa mort les administrations ont disparu<sup>152</sup> » (Amanda Moreno, 2015).

La plupart des récits que j'ai pu recueillir concernant cette période font plus au moins état de la même version des faits (un seul administrateur pour les terres communes et celles de

---

<sup>151</sup> Citation en langue originale : « Antes había en la comunidad un administrador que era la persona encargada de dirigir toda la problemática social de la comunidad y todos los asuntos de las tierras. El administrador debía ser elegido por toda la comunidad en el marco de reuniones ».

<sup>152</sup> Citation en langue originale : « Yanki Moreno era un líder que en Guamal sabía tratar la gente y administrar las tierras y los asuntos de la comunidad (...) cuando él hablaba era porque eso era última palabra, eso arreglaba las peleas y la gente lo respetaba mucho, después de él no ha habido un líder así, cuando él se murió las administraciones desaparecieron ».

l'église). Evelio Moreno et Julian Moreno insistent sur le fait que les terres de Santa Ana étaient sous utilisées au cours des années 1950 et que les administrations ne représentaient plus aucun modèle de gestion collective. Ils soutiennent que les terres de Santa Ana ont toujours été exploitées par des gens venus d'ailleurs. Selon lui, les *Guamaleños* exprimaient une profonde crainte de s'approprier des terres, propriété de Santa Ana. Ils auraient toujours préféré le travail dans les mines d'or au travail agricole. Doralina Moreno et Rosa Gañán m'expliquaient à ce propos que « les *Guamaleños* hésitaient parfois à travailler les parcelles de Santa Ana parce qu'ils considéraient cela comme une offense à la propriété de la Sainte ». Cependant, elles affirment également que quelques habitants de Guamal et d'autres extérieurs à la communauté ont cultivé ces terres dans le cadre du système des administrations, en donnant toujours une partie de leurs récoltes comme paiement à Santa Ana.

Le statut juridique des terres de Santa Ana était certes, à partir du 1917, celui de propriété privé de l'église, mais les terrains ont continué à faire l'objet d'une appropriation collective qui avait comme principal objectif l'entretien de la paroisse et le maintien du culte envers Santa Ana. Selon la plupart de mes interlocuteurs *guamaleños*, les terres de Santa Ana n'ont jamais été exploitées directement par l'église catholique. Ils évoquent plutôt des petites parcelles louées et travaillées par différentes personnes, parmi lesquelles la plupart étaient des membres des communautés voisines, indigènes ou paysannes.

À ce stade, l'église avait obtenu la propriété légale des terres de Santa Ana, mais leur gestion restait collective et régie par l'autorité du syndic. L'usufruit des parcelles de l'église a été marqué par la présence des habitants de la région, dont la plupart étaient non-*guamaleños*. Concernant les deux tiers correspondants aux terres de la communauté de Guamal, elles ont continué d'être assignées et réparties parmi les *Guamaleños*, à travers différents administrateurs, jusqu'au début des années 1970.

À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, l'église perd le contrôle de sa propriété sur les terres de Santa Ana, après le transfert de ses droits à l'institution étatique chargée de la réforme agraire, l'Institut Colombien pour la Réforme Agraire - INCORA -. Cette transition tardive du contrôle territorial de l'église vers celui de l'État, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, peut s'interpréter comme une laïcisation de la propriété, aux conséquences ambiguës en termes des droits fonciers des groupes, notamment Indiens, *Guamaleños* et paysans, à l'échelle locale.

### 3.3 LA FIN DE LA PROPRIÉTÉ LÉGALE DE L'ÉGLISE ET LA TRANSITION TARDIVE VERS L'ÉTAT MODERNE. « LA RÉCUPÉRATION DES TERRITOIRES ANCESTRAUX » OU « L'INVASION PAYSANNE » SUR LES TERRES DE SANTA ANA

Le XX<sup>e</sup> siècle, en Colombie, a été marqué par une forte mobilisation sociale et par les luttes territoriales propres au contexte de réforme agraire, notamment dans la seconde moitié du siècle. Ce contexte de mobilisation a permis l'émergence de nouveaux acteurs politiques, individuels et collectifs, dont la légitimité est fondée sur les revendications identitaires, notamment paysannes et indigènes. Cependant, ce processus n'a pas été homogène sur tout le pays et son ancrage différentiel dans des contextes locaux a produit des dynamiques identitaires et territoriales parfois ambiguës et conflictuelles. Les nouveaux acteurs ont dû faire face à la recomposition des pouvoirs institutionnels dans des contextes plus circonscrits, en dessinant les nouveaux contours des actions collectives et des nouvelles limites de la mise en place des actions de réforme. Ce fut notamment le cas pour le projet de réforme agraire colombienne et l'émergence des acteurs collectifs protagonistes dans ce contexte, comme l'illustrent les confrontations autour des terres de Santa Ana.

Les dynamiques foncières de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, ont eu comme résultat une forte concentration de la propriété et une distribution inégalitaire des terres agricoles disponibles, à l'échelle nationale (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016; Chonchol, 2003; Palacios, 2011). La période connue comme la Violence Politique, dans les années 1950, peut être lue comme une guerre bipartite entre conservateurs et libéraux qui a touché tout le pays. Elle a été l'une des causes des migrations de populations rurales vers les villes et vers les différentes régions de la Colombie. Franco et De los Ríos (2012) affirment que ces migrations non dirigées spécifiquement ont provoqué des occupations informelles ou illégales de terres, plus souvent connues comme des « invasions ». Au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le problème relatif aux colonisations internes et aux déplacements forcés des paysans qui cherchaient de nouvelles opportunités en occupant les terres de la nation (*baldíos*<sup>153</sup>), a aggravé les conflits sociaux liés aux inégalités foncières.

Marco Palacios (2011) affirme que des normes telles que la loi 200 de 1936 qui affirmait la fonction sociale de la propriété, ont été perçues par certains comme une

---

<sup>153</sup> *Baldíos* : terres de la nation. *Baldíos* désigne littéralement des terres sans propriétaire, ce qui contribue à une image de terres vides.

proposition de réforme agraire. Absalón Machado (2009) soutient qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle la question agraire a pris le devant de la scène publique et, pour la première fois, a été mise en évidence comme une question qui méritait l'attention de l'État. Les problématiques agraires constituaient un obstacle dans le jeune processus d'industrialisation et d'élargissement du marché interne.

La principale préoccupation des élus dans ces années 1930 était la définition des mécanismes de sécurisation foncière pour les terres colonisées, ainsi que la définition des statuts des propriétaires, en laissant de côté la question de la fonction sociale de la propriété (Palacios, 2011). Au début de la période dénommée la République Libérale, sous le mandat du président Enrique Olaya Herrera (1930-1934), les législations foncières rendaient évidente la volonté des dirigeants politiques de formaliser la propriété afin de faire face aux exigences de l'industrialisation et du développement agraire à l'échelle internationale (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016; Fajardo Montaña, 2014; Machado, 2009). Ces priorités allaient à contre-courant des besoins concrets des populations rurales qui initiaient des processus d'organisation et de mobilisation pour la défense de droits politiques et territoriaux.

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, différentes mobilisations agraires sont nées, dans le contexte latino-américain. Elles avaient comme but la redistribution de la ressource foncière en faveur de paysans sans terre ou de petits propriétaires. Depuis les années 1920, les États-Unis avaient accru leur pouvoir sur la scène économique capitaliste mondiale, situation qui a eu des conséquences en Amérique latine (A. Escobar, 1996). Le projet économique et social de développement, promu par des pays du nord tels que les États-Unis, a été bien accueilli par les gouvernements de plusieurs pays d'Amérique latine. L'une des stratégies entreprises au cours des années 1960 par les gouvernements des États-Unis, a été la promulgation de l'Alliance pour le Progrès (*Alianza para el Progreso*). La critique élaborée par Arturo Escobar (A. Escobar, 1996, 2003, 2008, 2010) nous montre que ce programme n'était pas seulement un projet « d'aide » ou d'investissement altruiste pour la sortie de la pauvreté des pays du sud. L'auteur affirme que ce projet de développement s'appuyait sur des discours d'aménagement et de projection des économies qui déterminaient la nature des formes politiques et de la pensée sociale (A. Escobar, 1996) dans un sens qui favorisait les positions idéologiques et économiques nord-américaines.



Le panorama de la tenure foncière en Colombie pendant les années 1960 était celui d'une forte concentration de la propriété. Selon le PNUD (2011a) « 0,56% des exploitations de plus de 500 hectares concentraient environ le 40,4% du total de la superficie agricole ; 76,52% des exploitations de moins de dix hectares disposaient de 8,79% du total de la surface agricole du pays<sup>154</sup> » (p. 220) (tableau 2).

Tableau 2 : Dimension et distribution de la propriété rurale nationale en 1960 [Source : DANE. Recensement agraire de 1960. Cité par PNUD (2011, p. 221)].

Nombre d'exploitations	Dimension des exploitations (hectares)	%	Superficie (hectares)	%
Moins de 5	756.605	62,54	1.238.976	4,5
De 5 à 10	169.145	13,98	1.164.749	4,26
De 10 de 50	201.020	16,61	4.210.777	15,40
De 50 de 100	39.910	3,29	2.680.471	9,80
De 100 de 500	36.010	2,97	6.990.471	25,57
De 500 de 1000	4.141	0,34	2.730.764	9,98
1000 et plus	2.761	0,22	8.321.619	30,43
Total	1.209.672	100,00	27.337.827	100,00

La loi 135 de 1961 de réforme agraire (en vigueur entre 1961 et 1988), qui coïncide avec la mise en place de l'Alliance pour le Progrès<sup>155</sup>, a permis la création de l'INCORA, du Fonds National Agraire – FNA –, et du Conseil National Agraire – CNA. Ces institutions avaient pour but de procéder à la dotation des terres pour les paysans démunis, à la recherche de l'adéquation des terres afin de les rendre productives, et la dotation de services sociaux de base. Cette loi 135 a également défini plusieurs modalités d'acquisition de terres (par l'État),

<sup>154</sup> Citation en langue originale : « el 0,56% de las explotaciones de más de 500 hectáreas concentraba alrededor del 40,4% del total de la superficie agrícola ; mientras en el otro extremo, el 76,52% de las explotaciones menores de 10 hectáreas apenas disponía del 8,79% del área agrícola del país ».

<sup>155</sup> En 1961, à travers l'Alliance pour le Progrès, le président John F. Kennedy a promu en différents pays d'Amérique Latine des réformes agraires, « comme antidote contre l'expérience cubaine »<sup>155</sup> (PNUD, 2011a, p. 184). Darío Fajardo Montaña (2014) affirme pour sa part que l'Alliance pour le Progrès était une stratégie de contention, dans laquelle se combinaient la direction des processus politiques et économiques que les Etats-Unis « considéraient fonctionnels pour leur politique hémisphérique »<sup>155</sup> (p. 43-44) et l'idée de développement promue depuis l'administration Truman, « avec l'application de la doctrine contre-insurrectionnelle »<sup>155</sup> (p. 43-44).

dans le cadre de la mise en place de la réforme : « L'achat direct, l'expropriation avec indemnisation, l'expropriation sans indemnisation, la cession volontaire ou donation et l'extinction du droit de propriété privée » (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016, p. 125). La loi a suivi plusieurs étapes. Selon Mariano Arango (1994, cité par Fajardo Montaña, 2014), entre 1962 et 1967, une première étape de préparation institutionnelle et d'approbation des crédits pour les petits producteurs a eu lieu. Le Centre de Mémoire Historique (2016) affirme quant à lui qu'en 1964, trois ans après la promulgation de la loi 135, l'Institut Colombien de la Réforme Agraire – INCORA – avait octroyé 21.072 parcelles pour une superficie totale de 961.824 hectares. Entre 1968 et 1972, la deuxième phase a été marquée par des actions de réforme plus évidentes. Finalement, la période de 1973 à 1982 marque un recul évident des politiques et actions de réforme<sup>156</sup>.

Dans ce panorama d'inégalité concernant la propriété foncière, et face à l'importante opposition des propriétaires à la réforme, le président de la République Carlos Lleras Restrepo a promu en 1967 « la création d'une organisation ayant pour but de diriger la dynamique sociale paysanne, au travers de l'action de l'État » (PNUD, 2011a, p. 127). L'Association Nationale d'Usagers Paysans – ANUC – voit le jour et devient une des plus importantes organisations paysannes de l'histoire de la Colombie. Selon Múnera (1997, cité par PNUD, 2011), la création de l'ANUC a doté le mouvement paysan de diverses identités discursives et de projets à partir desquels ils ont développé une conscience citoyenne collective, dans le but de participer aux débats avec l'État et avec la société en général. Le décret 755 de 1967 et la résolution 061 de 1968 ont permis la formalisation de cette organisation qui, à la fin des années 1960, a promu la constitution des comités locaux (par *veredas*) puis des associations municipales, et ensuite des organisations départementales. En 1970, le Ministère de l'Agriculture a organisé le premier Congrès National des Usagers Paysans de Colombie.

L'ANUC se revendiquait « une organisation autonome de paysans moyens, pauvres et salariés qui luttent pour une réforme agraire intégrale et démocratique, pour les revendications des travailleurs agricoles, pour l'élévation de leur niveau de vie économique, social et culturel

---

<sup>156</sup> Entre 1962 et 1982, 648.234 hectares ont été octroyés par le Fond Agraire National [*Fondo Agrario Nacional*] (composés de terres expropriées, cédées à ou achetées par l'État) à 34.918 familles, soit environ 18,5 hectares par parcelle. [De plus,] 2.111.236 hectares, résultant des processus d'extinction du droit de propriété, ont été octroyés à 27.933 familles, soit environ 75.5 hectares chacune. Cela veut dire que de 800.000 familles sans terre, du recensement agraire de 1970, 4,36% ont été bénéficiaires du Fond Agraire National, 7,9% si l'on prend en considération le processus d'extinction du droit de propriété (Arango, 1994, cité par Fajardo Montaña, 2014, p. 45).

et le développement de leurs capacités » (ANUC, 1970, s.p). Le 22 août 1971, l'ANUC a publié sa « plateforme idéologique », qui y définit son itinéraire politique encore en vigueur.

L'émergence de l'ANUC de sa lutte politique et sociale dans le contexte de réforme agraire, ont permis l'entrée sur la scène publique de la catégorie de paysan comme une voie vers la reconnaissance des droits citoyens. Múnera (1997, cité par PNUD, 2011b) affirme dans ce sens qu'

avec les changements de la production, de l'organisation du travail et des ressources, de la situation sociale et le rôle de la famille, des transformations dans les rapports de pouvoir et l'influence de la violence, le paysannat a connu de nouvelles relations sociales à partir desquelles il a développé une conscience sociale et politique et une exigence d'être un citoyen de plein droit<sup>157</sup> (p. 88).

La mobilisation paysanne, encouragée par l'ANUC, a renforcé le processus de lutte agraire des paysans au niveau national<sup>158</sup> ; elle a permis l'interlocution avec l'État et la lutte pour la mise en place des politiques permettant des changements de la structure agraire et de la concentration de la tenure foncière.

Dans différentes régions du pays, les organisations paysannes et les populations indigènes ont coopéré dans le cadre de réclamations concernant la réforme agraire des années 1960 (Sevilla-Casa, Piñacué, Fajardo, 1978, cité par Fajardo Montaña, 2012). Les

---

<sup>157</sup> Citation en langue originale : « Con los cambios en la producción, la organización del trabajo y los ingresos, la situación social y el papel de la familia, las transformaciones en las relaciones de poder y la incidencia de la violencia, el campesinado se vio inmerso en unas nuevas relaciones sociales a partir de las cuales desarrolló una conciencia social y política y una exigencia por ser ciudadano pleno de derechos ».

<sup>158</sup> Cependant, nombreux sont les observateurs à estimer que le projet de la réforme agraire colombienne des années 1960 est un échec. Chonchol (2003) affirme, dans une perspective embrassant le contexte latino-américain dans son ensemble, que la plupart des gouvernements, contrôlés par des élites conservatrices, ont restreint leurs actions à l'approbation des lois de réforme sans entreprendre des véritables actions de changement. Le Programme de Nations Unies pour le Développement - PNUD - (2011a) signale plusieurs raisons explicatives de l'échec de la réforme agraire colombienne. Tout d'abord, l'initiative de réforme entreprise par un gouvernement libéral allait à l'encontre des intérêts des élites rurales qui étaient politiquement bien représentées et qui s'opposaient à la transformation des structures agraires inégalitaires. Ensuite, l'organisation paysanne n'a pas pu garder son unité, et a dû faire face à l'émergence des guérillas et à la criminalité qui leur était associée. Dans ce contexte de conflits internes, l'organisation s'est fragmentée à cause de l'action des groupes armés illégaux, ainsi que de l'intervention de l'État et d'autres secteurs de la société qui ont stigmatisé les dirigeants et les organisations paysannes, dont l'ANUC. Les gouvernements qui ont suivi le mandat de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) ont instauré des mesures répressives contre les mobilisations paysannes (Suhner, 2002). Notamment, le gouvernement de Misael Pastrana Borrero, reconnu comme le principal responsable de l'affaiblissement de l'organisation paysanne sur la scène nationale ainsi que de la fermeture des possibilités politiques qui avaient été ouvertes par la reconnaissance de cette organisation (PNUD, 2011b).

particularités sociales et culturelles ainsi que la conjoncture politique au niveau national ont permis l'association d'organisations diverses (syndicales, paysannes, indigènes, entre autres) dans le but de promouvoir la récupération des terres, accaparées par les élites coloniales et républicaines (Fajardo Montaña, 2012).

Le 21 février 1971, l'ANUC a organisé une mobilisation massive au niveau national, qui avait pour objectif l'occupation d'un ensemble de terres en faveur des paysans. Cette action a permis la récupération de 1250 hectares (un chiffre pas forcément significatif à l'échelle nationale) de terres improductives qui appartenaient à quelques grands propriétaires terriens. Elle est devenue un modèle dans les récupérations de terres telles qu'entreprises par l'ANUC, mais aussi pour des organisations qui recevaient leur soutien, comme certaines organisations indigènes (Alejo Suárez, l'un des dirigeants emblématiques de l'ANUC dans les années 1970, dans un entretien réalisé par la journaliste Kristina Johansen en 2011). Le 24 février de la même année, la mobilisation indigène et paysanne qui avait commencé à prendre forme dans le département du Cauca a constitué le Conseil Régional Indigène du Cauca – CRIC – (*Consejo Regional Indígena del Cauca*)<sup>159</sup>. D'autres organisations indigènes se sont consolidées, comme le Conseil Régional Indigène du Tolima, le Conseil Régional indigène du Vaupés et le *Cabildo* Majeur de San Andrés de Sotavento (Córdoba). Les alliances entre organisations paysannes et indigènes n'ont pas été permanentes et beaucoup d'entre elles sont aujourd'hui traversées par des confrontations et des conflits. Il nous est cependant possible d'affirmer que la conjoncture des années 1960-1980 a permis la mise en place de stratégies communes, notamment autour des questions foncière et territoriale.

Les grèves, les manifestations publiques et les occupations collectives de terres, plus souvent connues comme *tomas* ou comme récupérations (*recuperaciones*), avaient pour objectif de faire pression sur les institutions de l'État pour la mise en place des procédures institutionnelles de réforme agraire, et notamment l'expropriation des grands propriétaires terriens. Selon Alejo Suárez « la réforme agraire était un discours vide. [...] Tout le monde parlait de la réforme agraire mais il n'y avait aucun processus de redistribution de la terre. On parlait de crédits agricoles, mais... à qui allaient-ils octroyer des crédits ? Si les gens

---

<sup>159</sup> En 1973, un premier bulletin était publié. Il s'intitulait Nos luttas d'hier et d'aujourd'hui : nous sommes paysans et nous sommes Indiens (Nuestras luchas de ayer y de hoy. Somos campesinos y somos indios).

n'avaient pas de terre pour produire ?<sup>160</sup> » (Cité par Johansen, 2011, p. s.p.). Par conséquent, les récupérations apparaissent, à ce moment de l'histoire, comme de véritables stratégies d'appropriation territoriale et de pression politique sur la scène publique, une manifestation de la puissance retrouvée des mouvements paysans.

Ce contexte national général s'est traduit par des actions spécifiques à Guamal. En 1971, les terres de Santa Ana de Guamal ont fait l'objet d'un processus de récupération entrepris par une section de l'ANUC, qui, dans le département de Caldas, a dans le même temps contribué à la consolidation de l'organisation indigène en général, et particulièrement de celle de Ca amomo Lomaprieta (Lopera-Mesa, 2010). Le *Cabildo* indigène de Ca amomo Lomaprieta reconnaît, dans son Plan de Vie rédigé en 2009, que les années 1970-1980 ont été une période charnière de r dification et de lutte du mouvement indigène, autour de la question de la récupération des terres ; une lutte qui avait été traversée par les revendications des mobilisations paysannes à l'échelle nationale.

Gersaín Díaz, dirigeant actuel de l'organisation de Ca amomo Lomaprieta, m'expliquait au cours d'un entretien réalisé en 2016 que la principale raison du projet de récupération des terres de Santa Ana était l'improductivité évidente de ces parcelles sous l'administration de l' glise : « ces terres faisaient partie du territoire ancestral du *resguardo*, l' glise nous avait enlevé notre droit avec l'aide d'avocats corrompus<sup>161</sup> » (Gersaín Díaz, 2016). La lutte des dirigeants indigènes pour la récupération des territoires ancestraux se développait dans le nouveau cadre légal permis par la loi 135 de réforme agraire promulguée en 1961.   travers ses articles 29 et 94, la loi introduisait d'importantes normes en faveur des peuples (*pueblos*) indigènes. Par exemple, les attributions de terres de la nation (*baldíos*) ne pouvaient pas avoir lieu si elles étaient occupées par des communautés indigènes, auquel cas elles seraient formalisées sous le statut de *resguardos*. L'INCORA s'engageait aussi à créer des *resguardos* au profit des communautés indigènes ne possédant pas de territoire.

Les discours de différents membres de l'organisation indigène contemporaine montrent que dans les années 1970, ils ne considéraient pas les terres de Santa Ana comme propriété

---

<sup>160</sup> Citation en langue originale : « La reforma agraria era un discurso vacío. [...] Hablabas de la reforma agraria, pero no había ning n proceso de redistribuci n de la tierra. Hablabas de facilidades de cr ditos, pero à a quién le ibas a dar cr ditos, si no ten as tierra para producir ? »

<sup>161</sup> Citation en langue originale : « Esas tierras hacían parte del territorio ancestral del resguardo, la iglesia nos quit  el derecho con la ayuda de tinterillos corruptos ».

des *Guamaleños*. Le récit du gouverneur indigène, en 2016, Carlos Eduardo Gomez, montre que les terres de Santa Ana étaient plutôt conçues comme des terres qui avaient été appropriées par l'église, ou comme propriété d'une image religieuse :

Ce *Cabildo* s'est battu avec le diocèse pour les terres de Santa Ana, parce qu'elles [les terres] appartenaient au diocèse. Un ex-gouverneur, *mayor*, a été excommunié à cause de cela, Gabriel Campeón. Darío Castrillón [...] était évêque à cette époque. C'est avec lui qu'ils se sont battus pour les terres, c'est lui qui a dit que c'était pour Santa Ana, ou quelque chose comme ça. Alors le *mayor* lui a répondu que non, que ces terres étaient pour le habitants, que la Sainte n'en avait pas besoin. Ils se sont fâchés et ils l'ont excommunié. Les gens racontent que Gabriel Campeón lui aurait dit : « dites-moi honorable évêque, si vous m'excommuniez, cela ne m'enlève pas la faim ? ... Si c'est ainsi, si ça ne m'enlève pas la faim, allez-y excommuniez-moi ! »<sup>162</sup> (Carlos Eduardo Gómez, 2016).

Héctor Jaime Vinasco, Carlos Eduardo Gómez et Gersáin Díaz, tous trois dirigeants indigènes actuels, affirment que les terres de Santa Ana ont été volées par l'église catholique, soutenue par des avocats. Ils y voient un élément supplémentaire à ajouter à l'usurpation historique vécue par leurs ancêtres et *mayores*. Il était par conséquent logique pour eux que les terres soient l'objet du projet de récupération entrepris dans le cadre des mobilisations de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Les récits indigènes de la *toma*, ou récupération des terres de Santa Ana qui a eu lieu en 1971, attribuent un rôle central aux leaders indigènes de cette époque, et notamment au personnage de Gabriel Campeón Largo.

Ce dernier était un leader largement reconnu par la communauté indigène de Cañamomo Lomapieta. Il a occupé le poste de gouverneur du *resguardo* à différentes époques des années 1970 (entre 1969-1971, 1972-1974, 1976-1978), puis entre 1994 et 1995. « Gabriel Campeón a été l'un des plus importants leaders de l'organisation indigène. [...] Il a passé 35 ans en tant que *cabildante* et il a été gouverneur pendant plusieurs périodes. [...] Il était l'un des premiers à avoir expliqué les normes pour être *cabildante* et gouverneur. [...] Il

---

<sup>162</sup> Citation en langue originale : « este Cabildo se pelió Santa Ana [le narrateur fait référence aux terres de Santa Ana] a la curia, porque eso lo tenía la curia. Un mayor exgobernador que lo excomulgaron por eso, Gabriel Campeón. Darío Castrillón [...] era el obispo en esa época. Porque a él le pelearon esas tierras y él dijo que eso era para Santa Ana o algo. Entonces el mayor les respondió que no, que eso era para la gente, que la Santa no lo necesitaba. Y entonces como que se pusieron bravos y lo excomulgaron. Entonces cuentan las anécdotas que él dijo : Oiga su reverencia, si usted me excomulga eso no me quita las ganas de comer ? ... entonces si eso no me quita las ganas de comer bien pueda excomúlgueme ! »

est mort en 2003 à l'âge de 74 ans »<sup>163</sup> (Vinasco, García Pineda, Gil Cardona, et Gañán, 2007, p. 189).

Dans le Plan de Vie du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta (2009), nous pouvons trouver une courte description des modalités des *tomas*, aussi nommées « affectations » (*afectaciones*<sup>164</sup>) de terres, entreprises par l'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta avec Gabriel Campeón à sa tête :

Pour entreprendre les récupérations, il fallait d'abord en parler aux leaders. Ils organisaient leurs réunions, pendant la nuit. Ils fixaient la date des *tomas* afin de pouvoir prévenir tout le monde. Ils organisaient ensuite des commissions, pour la culture, pour la construction de *ranchos* [maisons provisoires fabriquées de façon rustique], pour la préparation des aliments et pour la surveillance. Une récupération s'organisait dans un laps de temps relativement court [...] et les responsabilités s'assumaient de façon verbale. La valeur de la parole était plus forte qu'un document écrit. Récupérer la terre était un principe de dignité et une position de défense vitale, parce qu'elle cherchait à répondre au manque de terres nécessaires pour cultiver et subvenir aux besoins des familles qui n'avaient ni toit ni parcelle.<sup>165</sup> (Jorge Lino Melchor, entretien réalisé le 23 juin 2008, cité par *Cabildo* indígena de Cañamomo Lomapieta, 2009, p. 19)

La terre était « affectée » [*afectar*] au moment où on construisait les *ranchos*, on cultivait le potager, et on résistait pendant 30 jours, période durant laquelle on réclamait la possession dans les termes de la loi et on commençait le processus de négociation avec la médiation de l'INCORA, qui faisait une proposition au propriétaire terrien. On affectait la terre pour libérer le territoire et on l'a fait parce qu'on savait qu'il était à nous, que les propriétaires terriens nous l'avaient volé. La terre est à nous par héritage et par droit, on se demandait, en quittant les terres, qu'advientra-t-il es nouvelles

---

<sup>163</sup> Citation en langue originale : « Gabriel Campeón fue uno de los máximos líderes en la última década, 35 años como cabildante y gobernador del Resguardo durante varias oportunidades [...] fue uno de los primeros mayores del Resguardo en explicar las normas para ser cabildante y gobernador [...] Campeón murió a los 74 años de edad ».

<sup>164</sup> Processus d'occupation physique d'un lieu à travers lequel les communautés indigènes tentent de récupérer et de défendre leurs territoires ancestraux.

<sup>165</sup> Citation en langue originale : « Para las recuperaciones se hablaba con los líderes, se hacían reuniones en las noches donde se iban planeando, se orientaba la fecha de la tomas para que la gente estuviera lista y se organizaban las comisiones de siembra, de hacer los ranchos, de alimentación y de guardia. Una recuperación se planeaba en poco tiempo, los líderes indígenas actuaban desde la práctica y las responsabilidades se asumían de manera verbal [...] el valor de la palabra era más fuerte que un documento escrito, recuperar la tierra era un principio de dignidad y una posición de defensa de la vida, ya que se buscaba solucionar la necesidad de la tierra para cultivar y sostener a las familias que no poseían techo ni sementera ».

générations ?<sup>166</sup> (José Domingo Alcalde, Colloque des *Mayores* de la communauté de Cameguadua, Cañamomo Lomaprieta, 21 juin 2008, cité par *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta, 2009, p. 19).

La version de l'organisation indigène concernant les terres de Santa Ana, dans le cadre de la récupération des terres ancestrales, passe sous silence deux aspects fondamentaux. D'une part, s'il est vrai que les terres en question possédaient le statut de propriété privée de l'église, elles avaient également été appropriées de manière communautaire par les *Guamaleños* en tant que résultat de leur lien mytho-historique avec l'image et la paroisse de Santa Ana. Dans aucun des entretiens réalisés avec les leaders de Cañamomo Lomaprieta, ils ne m'ont parlé des droits territoriaux des *Guamaleños* sur les terres de la communauté ou sur leur relation avec les terres de Santa Ana. Ils ne font aucune mention des accords de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. D'autre part, dans la version de l'organisation indigène, on ne trouve aucun détail quant au statut juridique des terres objet de la récupération.

« En face » si l'on peut dire, Evelio, Doralina, Nelsy, Rosa, Gaspar, Rosa Elena, Pedro Juan et Alonso Moreno, mes interlocuteurs *guamaleños* d'âges et de genres différents, de diverses appartenances politiques, évoquent la décennie de 1970 comme de « l'invasion paysanne ». Ils racontent une version plus ou moins similaire des faits, mais avec une valoration opposée. En février 1971, des paysans sont entrés par la force, avec des machettes et ont occupé les terres de Santa Ana. Ils ont construit des *ranchos* et des barrages, ils ont arraché les mauvaises herbes et cultivé les potagers. Selon Evelio Moreno, quelques jours après l'invasion, la communauté de Guamal, à travers le responsable de l'administration des terres de Santa Ana (qui à l'époque était le syndic José María Moreno), a communiqué au Diocèse de Pereira les faits survenus. L'évêque Darío Castrillón aurait alors rendu plusieurs visites à Guamal dans le but de résoudre les disputes entre les *Guamaleños* et les « envahisseurs ». Les conflits se sont poursuivis et l'église a finalement cédé les terres de Santa Ana au Fond Agraire National – FNA – afin de les faire distribuer, dans le cadre de la réforme agraire, parmi les paysans que les *Guamaleños* considéraient des « envahisseurs ». Cette décision a été perçue comme une deuxième « trahison » de l'église (après celle qui avait

---

<sup>166</sup> Citation en langue originale : « La tierra se afectaba al ingresar en ella, levantar los ranchos, sembrar pancoger, y hacer resistencia de estadia allí por 30 días, periodo en el cual se reclamaba la posesión según la ley y se iniciaba el proceso de negociación donde entraba a mediar el INCORA, haciendo una oferta de compra al terrateniente [...] se afectaba la tierra para liberar nuestro territorio y lo hacíamos porque sabíamos que era de nosotros y que nos la habían quitado los terratenientes [...]. La tierra es nuestra por herencia y por derecho” y se pensaba que si nos sacaban de las tierras que sería de las futuras generaciones ».



débouché sur la division des terres de 1904-1917) par ceux – les *Guamaleños* – qui se considèrent pourtant ses plus ardents défenseurs en tant que gardiens et protecteurs du culte de Santa Ana.

Comme je l’ai signalé brièvement plus haut, l’une des façons d’obtenir des terres pour le FNA était la cession volontaire des propriétaires. Dans ce cadre, le Diocèse de Pereira a accompli les démarches juridiques nécessaires afin de donner les terres de Santa Ana à l’INCORA, qui allait les redistribuer entre les paysans sans terres, potentiels bénéficiaires de la réforme.

Les négociations qui ont eu lieu entre l’évêque Castrillón et les autorités de l’INCORA, à Pereira, ville capitale du département voisin, de Risaralda, n’ont jamais pris en compte les demandes des *Guamaleños*. Si des habitants de Guamal ont pu réclamer l’assignation de parcelles, cela s’est fait dans le cadre de la réforme agraire en tant que paysans. Rosa Gañan et Evelio Moreno affirment que très peu d’entre eux ont saisi l’opportunité afin de conserver une portion des terres de Santa Ana. Selon Rosa, la principale raison était la crainte et le respect des *Guamaleños* envers Santa Ana. Ces terres étaient conçues comme propriété de la Sainte et, selon Rosa, les gens redoutaient qu’elle ne rende infertiles ou qu’elle ne maudisse les gens qui exprimaient l’envie de s’approprier à titre personnel une portion de ces parcelles. Pour sa part, Evelio Moreno affirme que la principale raison de l’absence des *Guamaleños* parmi les bénéficiaires de la répartition des terres de Santa Ana était le manque de volonté des *Guamaleños* et la faible organisation communautaire à Guamal à cette époque. Il affirme que les Indiens et les paysans, organisés autour d’un mouvement structuré et d’un dirigeant fort, comme l’était Gabriel Campeón, avaient de vrais outils pour gagner cette lutte : « nous, les noirs, nous n’avions pas de leader, nous n’avions pas une organisation, nous n’avions ni le désir ni la volonté [de nous organiser]. Par contre, les autres oui [il fait référence au mouvement paysan-indien], ils avaient tout ce qu’il fallait pour lutter, et voilà ils ont gagné »<sup>167</sup> (Evelio Moreno, 2016).

Mes interlocuteurs *guamaleños* (à l’exception de Julián et Evelio Moreno), évoquent une « invasion paysanne » dont les responsables sont décrits comme de pauvres gens venus des localités voisines en quête de terres disponibles pour travailler. Je voudrais souligner deux

---

<sup>167</sup> Citation en langue originale : « nosotros los negros no teníamos un líder, no teníamos organización, no teníamos ni las ganas de la voluntad. Pero los otros sí, ellos tenían todo para pelar, y mire ganaron ».

aspects sur l'expression « invasion paysanne » utilisée par les *Guamaleños* concernant la situation en question. La notion d'invasion fait référence à l'occupation illégitime ou illégale qu'une personne ou qu'un groupe fait d'un terrain qui possède déjà un propriétaire reconnu. Ce mot s'utilise aussi pour faire référence aux quartiers urbains les plus démunis (*invasiones*), synonyme de bidonville, d'informalité du logement. Les invasions sont par conséquent très souvent associées à la pauvreté ou aux pires conditions d'assainissement. J'insiste que l'utilisation du concept d'invasion, de la part des *Guamaleños* dans le contexte que je suis en train d'évoquer, implique le double sens du terme, d'une part l'illégalité ou l'illégitimité de l'occupation, et d'autre part la précarité, tant des habitations installées que de ses occupants.

Les terres de Santa Ana, terres envahies, ont fini par être divisées légalement par l'INCORA en 1974, sous le statut d'Unités Agricoles Familiales – UAF – établi par la loi de réforme agraire. Elles ont été réparties entre les paysans-indiens qui réclamaient des droits fonciers dans le cadre de la mobilisation. La définition des UAF avait pour objectif de fixer une limite raisonnable à la propriété privée de la terre, afin d'éviter les grandes propriétés (*latifundio*) et les toutes petites parcelles (*minifundio*). Les UAF ont été définies comme des exploitations agraires qui dépendaient directement et principalement de la force de travail d'une même famille (Mondragón, 2001; Rosas, 2004, Cité par Franco et De los Ríos, 2012). Cette nouvelle mesure cherchait à assurer une meilleure distribution de la propriété et une meilleure dotation des services ruraux, ce qui permettrait une exploitation plus productive des ressources (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016). Afin de garantir l'application et le respect de la loi, tous les titres de propriété des UAF devaient être effectués sur approbation préalable de l'INCORA, surtout pour les démarches de vente ou d'achat des parcelles attribuées dans le cadre de la réforme agraire.

Mes interlocuteurs *guamaleños* n'associent pas tous « l'invasion paysanne » à l'organisation indigène contemporaine de Cañamomo Lomapieta. Au contraire, ils considèrent que la perte des terres de Santa Ana a été du fait de l'évêque Darío Castrillón. Ils affirment que la division des terres de Santa Ana, sous la forme de propriétés individuelles dans le cadre de la répartition faite par l'INCORA, a marqué la fin de l'administration collective qui avait comme objet la protection d'un patrimoine ancestral, principal lien avec leur passé lié à la période de l'esclavage et avec sa plus importante figure mythico-religieuse, Santa Ana. Ils reconnaissent l'importance de l'INCORA dans les controverses concernant « l'invasion paysanne ». Néanmoins, ils lui attribuent le rôle d'avoir fait le travail que

l'évêque n'a pas voulu assumer, celui de trancher dans la dispute entre *Guamaleños* et « envahisseurs ». Il me semble important de souligner également que mes interlocuteurs *guamaleños* n'attribuent pas une identité ethnique aux protagonistes de l'occupation (ils ne parlent jamais d'une « invasion indigène » ni des « Indiens envahisseurs »). Parmi eux, seuls Evelio Moreno et les hommes les plus âgés de la communauté, notamment Julian et Andrés Moreno (tous deux âgés de plus de 85 ans), évoquent le rôle de Gabriel Campeón comme dirigeant de cette mobilisation et principal leader des Indiens de cette époque.

Cette perception particulière qu'ont les *Guamaleños* des protagonistes de l'occupation des terres de Santa Ana tient probablement au fait que pendant la période allant de 1960 à 1980, la catégorie d'Indien (*indígena*) n'avait pas la même signification politique qu'aujourd'hui. La reconnaissance politique et sociale des populations amérindiennes et de leurs droits territoriaux a pris sa forme actuelle à partir de la nouvelle Constitution de la République en 1991, qui a promu le multiculturalisme comme un projet étatique. Comme je l'ai affirmé plus haut, tout au long des années 1970 les mobilisations paysannes rassemblaient les intérêts de populations rurales diverses. Par exemple, l'ANUC, en 1972, « a constitué une Commission indigène (*Secretaría indígena*) sous la direction nationale de Manuel Trino Morales » (Sánchez Gutiérrez et Molina Echeverri, 2010, p. 20). La politisation de l'organisation paysanne et les disputes entre les différentes sections de la gauche ont cependant affaibli et divisé l'alliance entre paysans et Indiens. En 1974, au cours du troisième congrès de l'ANUC, les Indiens se sont retirés. Ils ont ensuite promu leurs actions indépendamment de l'organisation paysanne et ont décidé de créer une organisation propre.

Après la récupération « réussie » (du côté des Indiens-paysans) des terres de Santa Ana, d'autres actions de récupération de terres ont suivi au cours des années 1980 et 1990, promues par le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta, notamment à La Tolda, La Rueda, El Piñuelo, La Pangola, La Carmelita, La Delia, toutes dans les limites du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta (figure 20). Elles ont eu lieu dans une ambiance politique et d'organisation sociale tout à fait différente de celle des années 1960-1970, beaucoup plus tendue et violente. L'affaiblissement de l'ANUC a été aggravé par la stigmatisation des mobilisations paysannes et par l'échec de la réforme agraire qui s'annonçait depuis la fin des années 1970.

# Terres récupérées par le *Cabildo* à l'intérieur du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta entre 1960 et 2007

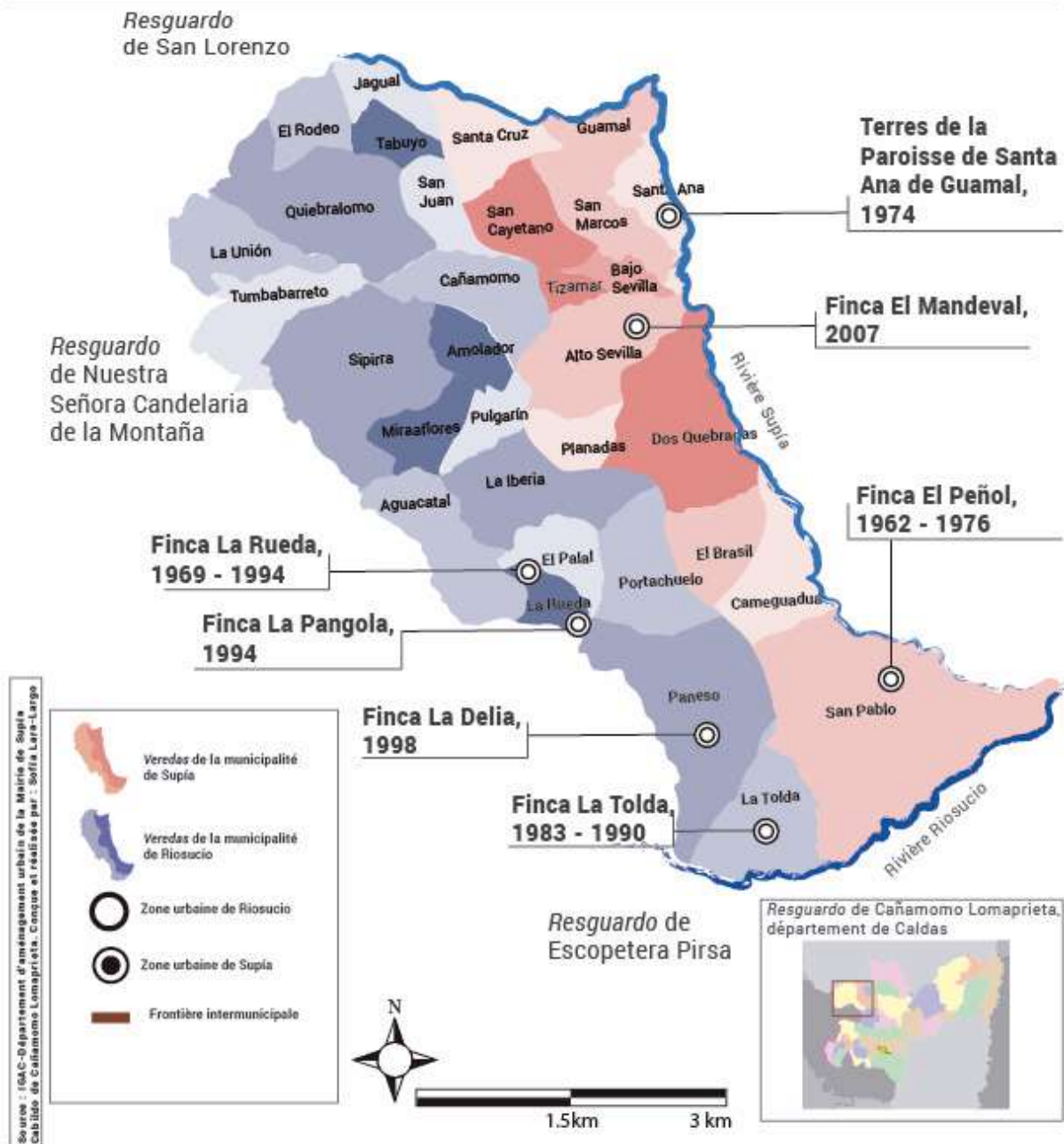


Figure 20 : Carte de l'emplacement des terres récupérées dans le cadre des « *afectaciones* » dans le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

L'une des principales causes de l'affaiblissement de l'ANUC a été sa criminalisation et sa stigmatisation par le gouvernement, en tant qu'organisation associée à l'action des guérillas. Sous le gouvernement de Pastrana Borrero (1970-1974), les récupérations de terres étaient considérées comme illégales et comme une atteinte aux droits citoyens de la propriété privée. Au cours des années 1980, l'ANUC a été la cible des groupes paramilitaires (principalement créés et financés par les grands propriétaires terriens et les élites régionales qui subissaient la pression violente des guérillas), responsables de multiples disparitions, assassinats et de l'exil des dirigeants des organisations paysannes de gauche.

Dans ce contexte national plus large, les espaces actuellement reconnus comme *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta ont été touchés par la scission entre les organisations paysannes et indigènes. Cette situation a affaibli tant les processus de lutte rurale commune que les canaux de communication avec les gouvernements spécialement répressifs de l'époque. Les années qui ont suivi l'échec de la réforme agraire des années 1960-1980 ont été marquées par une nouvelle période de violence entre les guérillas, les groupes paramilitaires et les forces armées de l'État. Les membres de l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta ont été victimes de cette vague de violence et certains de ses dirigeants ont été assassinés durant les années 1990 et 2000. Ainsi Gabriel Ángel Cartagena, important et renommé dirigeant politique et leader communautaire de Cañamomo Lomaprieta, gouverneur de 2001 à 2004 et membre du Parti Communiste Colombien – PCC –, a été assassiné pendant sa campagne électorale à la mairie de Riosucio le 8 juin 2003. Ce crime, attribué aux paramilitaires, est plus souvent connu comme « le Massacre de la Herradura », lors duquel toute une commission du gouvernement indigène de Cañamomo Lomaprieta a été attaquée et plusieurs personnes assassinées, parmi lesquelles se trouvait le gouverneur Gabriel Cartagena.

Les dirigeants indigènes contemporains affirment que les expériences de récupération des terres vécues par leurs aînés constituent une source d'inspiration pour leur organisation présente et future, alors que les *Guamaleños* décrivent cette période historique comme une invasion qui a eu comme conséquence la dissolution des terres de Santa Ana et la fin de leur gestion collective sur un patrimoine ancestral. Malgré ces divergences de point de vue, je voudrais souligner que tant dans la version de l'organisation indigène contemporaine de Cañamomo Lomaprieta que dans celle de mes interlocuteurs *guamaleños*, l'ennemi concernant la division des terres de Santa Ana était, dans les deux cas, l'église et les membres de son élite. Comme je l'ai dit plus haut, les *Guamaleños* ne parlent pas d'une invasion

indigène ; les Indiens de Cañamomo Lomapieta ne parlent pas de la récupération des terres volées ou usurpées par les *Guamaleños*. Dans ce contexte il n'existait pas non plus un face-à-face entre Indiens et *Guamaleños*. Au contraire on voit à nouveau le rôle central de l'institution de l'église dans l'émergence des conflits entre groupes sur place et dans la constitution des frontières de l'appartenance identitaire et territoriale.

Pour autant, l'église ne devient pas non plus « l'ennemie », d'un côté et de l'autre, pour des raisons similaires. Dans le cas des *Guamaleños*, le problème était que l'église n'avait pas su défendre leur propriété face à l'invasion. La propriété privée de l'église ne représentait pas un obstacle pour la gestion collective des *Guamaleños* et pour leur appropriation au nom de l'image de Santa Ana. Dans le cas de l'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta, au contraire, l'église avait volé les terres de leur territoire ancestral. Par conséquent, la propriété de l'Eglise représentait un obstacle au projet de reconstruction du *resguardo*. Le discours indigène n'est cependant pas non plus exempt de paradoxes. Pour les Indiens, c'est la mobilisation, dans le cadre de la réforme agraire, qui est aux origines de la constitution de leur territoire collectif (qui sera reconnu quelques années plus tard dans le cadre du multiculturalisme). Cependant, nous avons vu que le résultat concret de la mobilisation a été l'individualisation de la propriété sous la forme d'unités agricoles familiales (UAF). Les propriétés individuelles reconnues aux Paysans-Indiens à cette période sont devenues les principaux obstacles à la gestion collective de l'organisation indigène sur les terres du *resguardo* : l'individualisation de la propriété ouvrait la porte à la marchandisation foncière.

La transition politique et territoriale, entre le contrôle territorial de l'église et celui de l'État, n'a pas eu lieu grâce à un projet de sécularisation entrepris de manière centralisé par un gouvernement et des élites en quête de souveraineté, comme il a souvent été dit à propos des périodes post-indépendance. Au contraire, au niveau local, la consolidation de l'État-nation colombien doit être lue dans la convergence et la participation d'acteurs multiples, qui ont mis en place des stratégies et des pratiques diverses qui, à un moment donné, ont coïncidé autour de certains consensus, au moins entre les pouvoirs locaux.

### CONCLUSIONS DU CHAPITRE 3

L'analyse des terres de Santa Ana m'a permis d'entreprendre une lecture fine des affrontements concernant les droits sur la terre et les frontières des appartenances collectives.

Les acteurs institutionnels, tels que l'église et l'État, ont joué un rôle fondamental dans la reconfiguration des pouvoirs locaux. Leurs actions ont transformé les rapports que l'on pourrait de prime abord décrire comme des confrontations entre groupes ethniques ou communautés fermées.

Le statut de propriété privée ne signifie pas automatiquement appropriation individuelle. Les terres de Santa Ana, propriété privée de l'église depuis 1917, ont permis la continuité d'un système de gestion et d'administration collective des *Guamaleños* sur leurs terres. Cela a été rendu possible par l'ancrage mytho-historique du culte envers Santa Ana, ainsi que par les relations sociales complexes entretenues entre acteurs de natures diverses. Ces derniers, appartenant au monde surnaturel ou concret, contribuent à la configuration des territoires et déterminent les modes d'appartenance aux collectifs. L'appropriation collective n'a ni comme condition ni comme conséquence immédiate la constitution de propriétés communales. La mobilisation paysanne- indigène, dans le cadre de la réforme agraire pensée comme un projet d'appropriation collective des terres au nom de minorités, a eu comme conséquence la division individuelle des terres, par l'application des UAF.

Les dynamiques locales, à Guamal, sont liées à des processus continentaux marqués par un contexte de mobilisations et de conflits concernant les mondes ruraux, au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Les réclamations et les luttes territoriales qui ont émergé dans le cadre de ces mobilisations restent des aspects centraux des violences et des confrontations contemporaines, en Colombie. Elles sont aussi aux origines de l'élaboration du projet multiculturel de l'État nation colombien, un projet qui a permis l'émergence de nouvelles formes d'organisation sociale fondées sur la différence, la diversité culturelle et l'identité ethnique. Ce contexte est au cœur des réflexions qui vont suivre, dans la deuxième partie de cette thèse.

## CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE

À Guamal, les frontières des identités communautaires sont constituées à partir de narrations historiques compartimentés. Les frontières sont façonnées dans le cadre de rapports de pouvoir qui impliquent des acteurs et des processus sur le long terme. Les frontières identitaires sont construites en vertu de rapports multiples qui n'engagent pas seulement les groupes conçus de prime abord comme Afrodescendants et Indiens. En fait, des acteurs institutionnels comme l'église ou l'État nation, des acteurs mythiques tel que Santa Ana, des élites intellectuelles ou politiques, tels que les médiateurs historiques, sont essentiels dans la définition des contours apportés aux appartenances collectives. Les catégories locales, de communauté indigène ou de communauté *guamaleña*, sont structurées par des récits qui impliquent à la fois des conceptions de soi, ancrées dans l'ordre culturel, et des cadres d'actions qui permettent la construction des rapports divers avec des autres multiples.

Certaines transformations collectives sont effectivement le produit d'influences d'événements extérieurs qui sont utilisés, stratégiquement ou non, pour atteindre des améliorations ou des objectifs concrets (l'accès à la terre, à la représentation politique). Mais ces événements sont toujours encadrés, interprétés par la culture qui les accueille en vertu d'éléments déjà présents. Plus que la « culture », se sont des individus influents et respectés – médiateurs, entrepreneurs de frontières – qui ont la capacité, plus que d'autres, de faire advenir et accepter des changements collectifs ou non [sur ce point, voir par exemple Barth (2008) [1969]; Fausto et de Vienne (2014)]. En ce sens, rien n'est entièrement ni invention pure ni structure immuable. Ni manipulation instrumentale ni simple soumission à des pressions extérieures. Il y a un danger à attribuer les changements soit à des facteurs exogènes soit à des facteurs trop endogènes et quasi automatiques. Pour comprendre les positionnements politiques des uns et des autres, il nous faut analyser les mécanismes de délibération, les formes culturellement spécifiques de partage et de négociation d'arguments (Fausto et al., 2016).

Il y a toujours un lien entre invention et stabilisation par exemple : généralement, pour qu'il y ait stabilisation, l'invention doit comporter un certain degré de continuité vis-à-vis d'éléments préexistants. Les cas de « changement radical » (Robbins 2007, 2014) sont rares. Mais au bout du compte, les récits historiques sur le temps long, plus d'un siècle à Guamal, ont mis à jour de fortes perturbations.



J'ai démontré au cours de cette première partie que l'histoire est une pratique sociale vivante, qui est à la fois produit et productrice des territorialités et des appartenances collectives. Je n'ai pas voulu faire une description historique du peuplement de Guamal. Au contraire, j'ai analysé la manière dont les réalités mytho-historiques sont appropriées, transformées et mises en récit par les sociétés contemporaines afin de se repositionner au cœur de divers scénarios de pouvoir.

Dans la deuxième partie de ce travail, j'aborderai la manière dont les appartenances collectives et les discours de légitimation territoriale ont participé à la naissance des organisations ethniques dans un nouveau scénario politique qui engage principalement le rôle de l'État multiculturel colombien.

## DEUXIÈME PARTIE

# RECONFIGURATION DES FORMES DU POLITIQUE FACE AU MULTICULTURALISME

## INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Les deux dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle ont été marquées en Amérique latine par l'écllosion de multiples organisations à caractère identitaire. Ce processus débute dans les années 1960, comme c'est le cas en Équateur avec l'émergence de la Fédération Shuar et de la Confédération de Nationalités Indigènes de l'Amazonie Equatorienne (*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*) – CONFENAIE – (1986) ; en Bolivie, avec le mouvement Katarista et la Confédération Indigène de l'Orient, du Chaco et de l'Amazonie Bolivienne (*Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia*) – CIDOB – (1982) ; et en Colombie, avec la naissance du CRIC (1971). Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'émergence de ces organisations témoigne d'une nouvelle vague de revendications autour de l'identité ethnique indigène, qui dépasse les réclamations territoriales paysannes antérieures (Assies, 2005).

Les demandes des groupes ethniques organisés, sur la scène politique, sont traversées par l'ambiguïté entre, d'une part, une quête d'intégration à l'intérieur des États-nations et, d'autre part, la revendication de droits à la différence et à la diversité identitaire. Selon Bretón (2015) et Assies (2005), l'évolution des programmes d'organisation qui se sont développés autour de la condition ethnique a été déterminée par leur insertion dans des réseaux de coopérations transnationales, par la formation de leaders intellectuels, par le développement de nouvelles stratégies de participation politique et par des réclamations autour du pluralisme juridique.

Bretón (2015) affirme que l'échec des réformes agraires des années 1960, mais aussi la pression de la globalisation néolibérale, la crise des programmes traditionnels de gauche, et la fin du mythe de l'intégration nationale à travers le métissage (Bretón, 2015), entre autres phénomènes concomitants, ont permis la consolidation du discours indigéniste contemporain en Amérique latine. La double transition des années 1980, d'une part vers des gouvernements plus démocratiques, et d'autre part vers un nouveau modèle de développement marqué par le néolibéralisme, a déterminé l'émergence des dénommées « politiques de la reconnaissance » (Assies, 2005, p. 1). Selon Stavenhagen (2002), il existait au milieu des années 1990 en Amérique latine plusieurs centaines d'organisations ethniques, locales, intercommunales, régionales, nationales et internationales aux natures et statuts divers. Les mobilisations entreprises par les groupes ethniques organisés à la fin du XX<sup>e</sup> siècle ont produit de nouveaux

scénarios d'interlocution avec les États, ainsi que la légitimation d'acteurs en quête de la reconnaissance de droits politiques et territoriaux.

Dans ce contexte, à partir de la seconde moitié des années 1980, « une douzaine de pays latino-américains ont réformé leurs constitutions dans le but de reconnaître la composition pluriethnique et multiculturelle de leurs populations, laissant dans le passé la conception homogénéisante de l'État-nation<sup>168</sup> » (Assies, 2005, p. 1). Cette décision politique a été fortement influencée par des politiques internationales, comme celles de l'Organisation Internationale du Travail – OIT – (encart 1) (OIT – Organización Internacional del Trabajo, 2016).

#### Encart 1 : L'OIT et la Convention 169

Le 7 juin 1989, la Conférence Générale de l'Organisation Internationale du Travail a approuvé, à Genève, la Convention n° 169 relative aux peuples indigènes et tribaux. Cette décision a été le résultat de la révision de la Convention n° 107 émise en 1957, fortement critiquée par les peuples indigènes pour son orientation intégrationniste. La Convention 169 a été ratifiée par plusieurs États, dont quinze d'Amérique latine. Elle reconnaît les droits collectifs à caractère territorial, politique, social, culturel et économique des peuples indigènes, ainsi que leurs droits de participation à l'intérieur des États-nations. La Convention insiste également sur le droit à la consultation préalable en ce qui concerne les mesures législatives et administratives qui affecteraient les peuples indigènes, ainsi que sur leur droit à l'autonomie et au droit coutumier. La Convention 169 de l'OIT a été signée par le gouvernement colombien à travers la loi 21 de 1991. L'objectif de cette loi était de reconnaître les peuples et les cultures historiquement condamnés à la marginalité et à l'exclusion, et de générer un changement qualitatif de la représentation des peuples investis d'une nouvelle citoyenneté et de nouvelles relations avec l'État (OIT – Organización Internacional del Trabajo, 2016 ; Villa s.d ; Bellier et González-González, 2015). La Colombie a été l'un des premiers pays d'Amérique latine à mettre en place les politiques de consultation préalable des communautés indigènes et noires, à travers le décret 1320 de 1998,

<sup>168</sup> Citation en langue originale : « una docena de países latinoamericanos reformaron sus constituciones a fin de reconocer la composición pluriétnica y multicultural de sus poblaciones, formalmente dejando atrás la concepción homogeneizante del Estado-Nación ».

dans le cadre de projets d'exploitation des ressources naturelles se trouvant à l'intérieur de leurs territoires.

Le projet multiculturel de l'État colombien a pris forme au cours des années 1990, visant la « gestion politique de la dimension multiculturelle de la société [à travers] l'adoption de mesures législatives » (Cunin, 2004, p.32). La constitution de 1991 a été suivie par la loi 70 de 1993, les décrets 1088 de 1993, 1745 de 1995, 2164 de 1995, entre autres. Le gouvernement colombien, à travers sa constitution multiculturelle, a cherché à se repositionner sur la scène internationale : « d'autres raisons poussent le gouvernement à soutenir des thèses ethnocistes au risque de contrevenir aux règles néo-libérales qu'il s'est lui-même fixé. En effet, par ces prises de position, il investit un champ porteur sur le plan international et hautement symbolique, celui de la reconnaissance des droits des minorités et du développement durable » (Hoffmann, 2001, p. 107). Les mesures rédigées à partir des années 1990, dans le cadre de la politique multiculturelle colombienne, ont produit des nouvelles dynamiques culturelles, politiques et spatiales qui ont fait l'objet d'un grand nombre de recherches ces vingt dernières années, notamment en ce qui concerne les populations noires (Agier et Hoffmann, 1999 ; Agudelo, 2004 ; Agudelo, 2002 ; Agudelo, Hoffmann, et Rivas, 1999 ; Assies, 2005 ; Barbary et Urrea, 2004 ; Clavijo Gallego, 2016 ; Cunin, 2004 ; Hoffmann, 2001 ; Hoffmann, 2004a ; Ng'weno, 2013 ; Wade, 2006).

Parmi les dynamiques d'ordre culturel, il est important de signaler la naissance de nouveaux « acteurs ethniques » (Cunin, 2000, p.127), l'émergence des nouvelles catégories d'identité et d'identification, ainsi que diverses transformations des catégories préexistantes. Le multiculturalisme, impulsé par la réforme constitutionnelle, est également à l'origine d'une transformation des modes de perception et des pratiques de discriminations ethniques et raciales, à travers l'institutionnalisation d'un nouveau paradigme permettant d'envisager la différence, sans pour autant réussir à effacer des formes de discrimination très enracinées et toujours présente.

Les dynamiques d'ordre politique impulsées dans le cadre du multiculturalisme ont conduit à l'émergence de groupes organisés autour de deux grandes revendications : le territoire et l'identité différenciée. Ces réclamations ont permis la matérialisation de nouveaux espaces d'interlocution et de représentation politique des groupes ethniques sur la scène nationale. En termes généraux, en Colombie le multiculturalisme a encouragé l'établissement

et le développement de liens entre les communautés locales, les ONG et les institutions internationales dédiées à la défense des minorités. Il a en outre suscité l'émergence de discours et de pratiques permettant l'acquisition d'un nouveau statut, sur la scène internationale, pour les groupes organisés. Sur le littoral pacifique et les départements du Nariño et du Cauca, les groupes ethniques et leurs dirigeants ont pu accéder à de nouveaux espaces de participation et de représentation politique et s'insérer dans des logiques ancrées et puissantes de politique électorale (Agudelo, 2004 ; Agudelo, 2002 ; Agudelo, Hoffmann, et Rivas, 1999 ; Hoffmann 2004a). De cette façon, les politiques multiculturelles ont transformé les formes d'accès à la citoyenneté (Corredor, 2015) de groupes minoritaires qui n'avaient jusque-là pas voix, tant sur le plan politique que social.

Au-delà du champ strictement politique, les mesures multiculturalistes ont également permis une transformation des pratiques spatiales et la production des nouveaux territoires. La reconnaissance des droits d'accès à la terre pour certains groupes minoritaires a produit l'émergence des nouveaux statuts concernant l'aménagement du territoire, de nouveaux modes de garantie des droits sur la terre, ainsi qu'une modification de l'ensemble de la structure agraire dans un pays fortement divisé et inégalitaire. Cela ne signifie pas que les problèmes relatifs à la distribution et à la concentration de la propriété de la terre ont été résolus par la politique multiculturaliste. Cette dernière a cependant permis l'émergence de nouveaux enjeux et confrontations entre les différents acteurs, autour de la lutte pour l'accès à la terre et à ses ressources. Les groupes locaux ont ainsi dû apprendre à négocier, et souvent à faire face à de nouveaux conflits, avec des acteurs étatiques et non étatiques, principalement économiques, qui leur disputaient les territoires récemment reconnus par l'État en leur faveur.

À partir d'arguments développés par Véronique Boyer (2015 ; 2017) au sujet de conflits opposant *quilombola* et indigènes en Amazonie brésilienne, j'ai pu construire une première hypothèse que je soutiendrai au long de cette deuxième partie. Le multiculturalisme constitue un contexte de production de catégories ethno-légales qui permet une qualification juridique différenciée de groupes sur une base ethnique. Le cadre légal multiculturel produit de nouveaux espaces institutionnels, qui configurent à leur tour un scénario d'interactions inédit entre les groupes, mais aussi entre ceux-ci et les institutions de l'État. Les fragmentations identitaires et politiques produites au cours de cette interaction sont au cœur des reconfigurations socio-territoriales, déterminées par une co-construction des limites des territoires et des groupes.

Pour le cas de la Colombie, Duarte (2015) a analysé la manière dont la politique multiculturelle (notamment dans sa nature opérationnelle) a favorisé des processus de concurrence entre groupes indigènes, afrodescendants et paysans, et a fait émerger de nombreux conflits pour la terre et pour l'égalité des droits parmi les acteurs ruraux. Selon cet auteur, ces conflits ne sauraient être réduits à des confrontations ethniques entre groupes et sont plutôt « dus à l'absence de volonté (de la part du gouvernement et des institutions) de mettre en place un schéma interethnique et interculturel intégrant des visions et intérêts divers quant aux territoires » (Duarte, 2015, p. 70). Dans son optique, le multiculturalisme institutionnel constitue un scénario d'interlocution plus au moins vertical entre les groupes locaux et l'État. Cependant la transformation des rapports entre les groupes eux-mêmes, qui incorporent et mobilisent de différentes façons le langage et la logique du multiculturalisme, est peu explicitée sur la scène publique. À Guamal, les politiques et le cadre juridique multiculturel, une fois implantés de manière plus ou moins verticale par l'État au sein des « populations cibles », produisent un repositionnement des confrontations entre les groupes eux-mêmes ainsi qu'avec les différentes institutions de l'État, leurs registres et leurs discours.

Ces repositionnements ne sont ni unilatéraux, ni unanimement adoptés par les communautés concernées : la direction qu'ils prennent est imprévisible (pas uniquement acceptation ou résistance). Boyer (2015) le décrit bien à propos du Brésil et des rapports entre groupes indigènes et *quilombolas* :

L'analyse des traits que [les] acteurs locaux mettent en avant comme autant de preuves de leur(s) identité(s) [montre] comment se construisent leurs argumentaires respectifs, la multiplicité des registres dans lesquels ils puisent et les accommodements auxquels ils procèdent. [...] Le déploiement d'une activité intense pour se rapprocher de l'image associée à l'un ou l'autre [des] labels [ethniques] n'implique pas nécessairement une acceptation passive des normes et critères de l'État par des populations soumises, pas plus qu'il ne signifie la contestation radicale de stéréotypes négatifs par ailleurs largement répandus (Boyer, 2015, p. 11).

Suivant cette perspective, je serai à même de comprendre la manière dont émerge au quotidien une gestion stratégique et originale des normativités, dans un contexte de confrontations et de disputes, mais aussi de coopérations et d'arrangements entre individus et collectifs.

Cette deuxième partie traite donc des transformations des formes du politique à Guamal, suivant le fil rouge de l'analyse des compétences acquises par les différents acteurs dans l'arène d'un multiculturalisme vécu et approprié, vingt-huit ans après sa promulgation officielle. Je trace dans le chapitre 4 la genèse de la reconfiguration des frontières de l'identité ethnique et des formes d'appartenance collective à Guamal, dans le cadre de la reconnaissance formelle des organisations ethniques et de leurs rôles dans cette localité. Mon hypothèse est qu'il existe un apprentissage du politique via le juridique, qui a permis un processus de coproduction des normativités et une utilisation originale des instruments constitutionnels par les acteurs locaux, que ce soit face à l'État ou face à leurs voisins. Dans le chapitre 5, je me concentrerai sur les reconfigurations propres au champ politique local (pas forcément ethnique) et sur la manière dont les acteurs mobilisent un langage ethnique mis au service des agendas des groupes et individus, afin d'exprimer des antagonismes politiques. Le chapitre 6 appliquera la même grille d'analyse mais sur un champ particulier, celui des négociations menées autour de la propriété de la terre, champ qui est souvent au cœur des disputes entre individus et entre collectifs, à Guamal comme ailleurs. La confusion entre plusieurs registres de légitimité (principalement l'origine résidentielle et l'appartenance ethnique) alimente une incertitude qui détermine les caractéristiques du régime foncier local.



## CHAPITRE 4

# LES ORGANISATIONS ETHNIQUES FACE À L'ÉTAT MULTICULTUREL

*Coproduction des cadres juridiques*

Les *cabildos* indigènes et les conseils communautaires afrodescendants sont, au niveau national, les organisations ethniques reconnues par l'État multiculturel comme ses principales interlocutrices concernant les droits politiques et territoriaux des populations rurales, indigènes et afrodescendantes. Si leur cadre d'action contemporain est en lien direct avec la politique multiculturelle, les deux types d'organisations sont nés dans des contextes distincts, qui correspondent à des processus historiques relativement autonomes.

Les organisations ethniques contemporaines apparaissent à Guamal au cours des années 2000-2010. L'émergence puis la reconnaissance de deux organisations (le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta) a d'abord provoqué des affrontements, à cause des normativités ambiguës dans ce contexte dans lequel des groupes ethniques différents cohabitaient et réclamaient des droits politiques et territoriaux sur un même espace. Elle a ensuite, sinon suscité, du moins mis en lumière des pratiques de pluralisme juridique et d'interlégalité (De Sousa Santos et García, 2001 ; De Sousa-Santos, 1991 ; García Villegas et Rodriguez Garavito, 2003 ; Llano Franco, 2016 ; Nickel, 2015 ; Wolkmer, 1994) qui ont à leur tour été à l'origine d'agencements et de nouvelles pratiques juridiques locales. De plus, dans le contexte de conflits armés existant depuis plusieurs décennies dans le pays et dans la région, les groupes qui pouvaient contrôler certains territoires en y imposant leurs propres normes ont joué un rôle déterminant dans les repositionnements locaux, en assumant une fonction de producteurs de normativités aux marges du pouvoir de l'État et des communautés locales (Corredor, 2015; Pool et Das, 2008). Ainsi, l'émergence des organisations ethniques à Guamal a été marquée par un processus d'apprentissage de normativités multiples qui n'étaient plus le patrimoine exclusif de l'État ou de ses institutions officielles.

J'analyserai dans la première section de ce chapitre les principales caractéristiques des organisations ethniques et de leurs processus d'émergence. Je vais ensuite prendre en considération les conflits et arrangements suscités par la mise en place d'un instrument juridique, établi par la Constitution de 1991, en tant mécanisme garant des droits citoyens et du respect de la Constitution : « l'action de protection » (*acción de tutela*) auquel a eu recours la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta, en désaccord avec la reconnaissance formelle du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Le *Cabildo* a fait un usage particulier de cet instrument en générant un débat juridique d'ampleur nationale. Ce cas spécifique donne l'occasion de voir la manière dont les cadres juridiques sont coproduits, à

travers l'intervention de la Cour Constitutionnelle (*Corte Constitucional*) dans le conflit opposant les deux organisations politico-ethniques.

#### 4.1 LES ANTÉCÉDENTS DU *CABILDO* INDIGÈNE DE CAÑAMOMO LOMAPRIETA

Dans cette section, je m'intéresserai tout particulièrement aux événements survenus au cours du XX<sup>e</sup> siècle relatifs à l'organisation de la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta. Mon objectif est de souligner la spécificité de son émergence dans un contexte régional et national caractérisé par des conflits récurrents. Je serai particulièrement attentive à l'histoire territoriale de cette communauté indigène, marquée, d'une part, par la division et répartition individuelle des terres indigènes, et, d'autre part, par la mobilisation communautaire qui cherchait à défendre les *resguardos* en tant que terres communales.

##### 4.1.1. La loi 89 de 1890 et la lutte territoriale au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle

L'émission et l'application de la loi 89 de 1890 témoignent de la manière dont se sont conjuguées, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la volonté politique de l'État et l'interprétation et l'appropriation de la loi par le jeune mouvement indigène. Cette loi établissait la manière dont les « sauvages qui s'adaptent à la vie civilisée » devaient être gouvernés<sup>169</sup>. La Constitution politique de 1886, promouvant l'imbrication du pouvoir de l'État et du pouvoir ecclésiastique, avait auparavant fourni le cadre permettant d'établir la manière dont les *resguardos* devaient être divisés en parcelles individuelles tandis que les Indiens étaient incorporés à la société nationale, notamment via le processus d'évangélisation. Afin de mettre ceci en œuvre, la loi 89 de 1890 prévoyait la disparition des *resguardos* tout en en différant de cinquante ans leur dissolution définitive, afin de tenir compte du temps nécessaire à la division des terres. Elle établissait la constitution des *cabildos* indigènes qui sont devenus les principaux outils de lutte pour l'autonomie politique et pour le droit à l'autogestion des communautés indigènes. Cette situation a favorisé sur le moyen terme la privatisation des terres indigènes et la perte des droits collectifs de propriété que détenaient certaines communautés indigènes. Cependant, paradoxalement, la même loi a également « encouragé une nouvelle phase de militantisme ethnique au sein de certaines communautés indigènes qui [profitant du délai de cinquante ans] ont rapidement agi afin de défendre ou récupérer leurs terres communales » (Nuñez Espinel,

---

<sup>169</sup> Il s'agit du titre de la loi 89 de 1890 : « la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada ».

2008, p. 96)<sup>170</sup>. Quinze ans plus tard, la loi 55 de 1905 souffre de nettement moins d'ambiguïté. Elle a en effet été créée afin de donner aux départements administratifs le pouvoir d'éliminer définitivement le statut de terres communales.

Dans ce contexte à la fois oppresseur et contradictoire, la consolidation du mouvement de résistance indigène dans la région andine du pays, dans laquelle se trouve le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta et Guamal, s'explique en partie par l'interprétation que Manuel Quintín Lame a fait, au début du XX<sup>e</sup> siècle, de la loi 89 de 1890. Entre 1914 et 1918, ce leader indigène a initié des manifestations et des grèves qui ont été réprimées par le gouvernement. Originaire de Popayán, Manuel Quintín Lame a été incarcéré à plusieurs reprises après avoir lutté pour les droits des communautés indigènes des départements du Cauca et du Tolima. Il s'opposait à la mise en place de la loi 89 de 1890, réclamait les terres des *resguardos* et promouvait la consolidation des *cabildos* en tant qu'autorités politiques propre aux communautés indigènes (Sánchez Gutiérrez et Molina Echeverri, 2010).

Dans les départements de Caldas et Risaralda, une vague de dissolution des *resguardos* a eu lieu au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, en se référant à la loi de 1905 ainsi qu'à quelques articles de la loi 89 de 1890. Concernant notre région d'étude, ces politiques ont débouché sur la division (et donc dissolution) de plusieurs *resguardos* : ceux de San Lorenzo (voir Lopera-Mesa, 2018), d'Escopetera Pirza en 1943, de Quinchía en 1948 et, en 1956, celui de Guática.

Pour sa part, le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta a suivi une dynamique différente, résultat de deux situations parallèles ayant eu lieu dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. D'abord, il y eut l'intervention de leaders (parmi eux, Luis Angel Díaz dont nous parlons plus bas) et l'organisation d'une lutte contre le pouvoir des propriétaires privés (les « usurpateurs », dont il a été question dans le chapitre 2) dont l'objectif était de dissoudre les terres communales. Ensuite, la mise en place de démarches légales, entreprises par l'organisation indigène en référence à la loi 89 de 1890, qui ont permis de défendre le statut de terres communales du *resguardo*.

---

<sup>170</sup> Citation en langue originale : « inició una nueva etapa de militancia étnica en algunas comunidades indígenas que actuaron con presteza para defender o recuperar sus tierras comunales ».

L'hymne du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta témoigne de la mémoire gardée par la communauté indigène de Luis Angel Díaz, leader des années 1930 : « Au son de la corne, le *cacique* rassemblait [les siens], il faut rendre hommage à l'Indien Luis Ángel Díaz »<sup>171</sup>. Selon les récits des *mayores* de la communauté indigène, recueillis entre le 22 et le 28 février 2018, ce leader aurait défendu la communauté indigène contre l'invasion que quatre propriétaires terriens prévoyaient de réaliser dans le but de dissoudre les terres communales (Comité de expertos ANT, 2018). En 1936, Luis Angel Diaz, en compagnie de Miro Suárez, Bartolo Suárez et Pedro Sabas Cataño, tous membres de la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta, avait décidé de stopper l'avancée des usurpateurs (*Cabildo* indígena de Cañamomo y Lomaprieta, 2009). Luis Ángel Díaz aurait tué l'un des propriétaires terriens, Noé Cadavid, afin de défendre les terres de La Iberia (localité incluse dans le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta) de l'invasion imminente.

Les actions de Luis Ángel Díaz eurent deux conséquences immédiates. La première est que, Luis Angel Díaz ayant été emprisonné, la communauté a eu à sa charge les frais de sa défense légale. Pour ce faire, elle a dû vendre une partie des terres destinées à l'élevage de bétail communautaire (*Cabildo* indígena de Cañamomo y Lomaprieta, 2009). La seconde est que l'avancée des propriétaires terriens a été endiguée, ce qui a permis aux *comuneros*<sup>172</sup> de présenter une requête légale demandant (et obtenant) la protection de leurs droits territoriaux, sur la base de la loi 89 de 1890.

Dans cette requête, au début des années 1930, la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta dénonçait les abus des propriétaires terriens et s'appuyait sur la loi 89 de 1890 qui, à travers son article 12, ouvrait la porte à la reconnaissance légale de leur propriété en tant qu'appartenant à une communauté indigène. La loi prévoyait en effet les cas où les documents certifiant de leur propriété auraient été perdus :

Dans le cas où une *parcialidad* aurait perdu ses titres, par hasard ou suite à des manœuvres douloureuses et spéculatives de la part de certaines personnes, le droit sur le *resguardo* pourra être obtenu soit par recours judiciaire, soit après une période de trente ans dans le cas où le statut judiciaire [*solemnidad*] de la terre n'aurait pas été réclamée, et en accord avec les dispositions du Code Civil. L'attestation de la possession pacifique

---

<sup>171</sup> Citation en langue originale : « Con el sonido del cuerno, el cacique reunía, hay que hacerle un homenaje al Indio Luis Ángel Díaz ».

<sup>172</sup> Membres de la communauté indigène porteurs de droits politiques et territoriaux.

sera certifiée par le témoignage sous serment de cinq témoins de bonne renommée (*de notorio abono*), entendus sur citation du *Fiscal del Circuito*, qui vont exprimer ce qu'ils savent ou ce qu'ils ont entendu dire de leurs ancêtres sur la possession et les limites du *resguardo*<sup>173</sup> (Ley 89 de 1890, Art. 12).

Couverts par cette disposition, les dirigeants indiens ont présenté au notaire de Riosucio, en 1936, les cinq témoignages exigés. Les témoignages ont constitué la preuve supplétoire (*prueba supletoria*) qui a mené à l'enregistrement devant notaire du titre (*escritura* 79 de 1936) à travers lequel le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta a été légalement reconnu. Les limites consignées par ce document<sup>174</sup> correspondaient de manière approximative à celles de l'actuelle localité de La Iberia, dont les terres avaient été défendues par Luis Ángel Díaz.

Cette localité a été un point stratégique pour la défense des terres communales indigènes. Grâce à la preuve supplétoire de 1936, elle n'a jamais perdu son statut de terres communales. Cependant, la superficie reconnue ne correspondait qu'à une petite partie des terres ancestrales qui avaient appartenu à la communauté indigène. Une lettre envoyée au début des années 1940 par le *Cabildo* à l'avocat responsable au niveau national des *resguardo*, du Ministère de l'Économie Nationale, témoigne de la situation territoriale de Cañamomo Lomapieta :

Nous croyons que l'extension approximative des terrains du *resguardo* original s'élève à 4.500 hectares. Il faut préciser que les communautés de Sipirra, Quiebralomo, Tumbabarreto et Guamal occupent une portion de 3.060 hectares, et à l'intérieur de celles-ci se trouvent le village de Riosucio et les localités de Tumbabarreto, Quiebralomo, Guamal et Sipirra. Des 1440 hectares restant, la Parcialidad de

---

<sup>173</sup> Citation en langue originale : « En el caso de haber perdido una parcialidad sus títulos por caso fortuito o por maquinaciones dolorosas y especulativas de algunas personas, comprobará su derecho sobre el resguardo por el hecho de la posesión judicial o no disputada por el término de treinta años en caso de que no se cuente con esa solemnidad, y de acuerdo con lo dispuesto en el Código Civil. Este último requisito de la posesión pacífica, se acredita por el testimonio jurado de cinco testigos de notorio abono, examinados con citación del Fiscal del Circuito, los que expresarán lo que les conste o hayan oído decir a sus predecesores, sobre la posesión y linderos del resguardo ».

<sup>174</sup> Limites en langue originale : « Del desemboque del zanjón de Gasparillo en el río Supía, río abajo hasta su encuentro con el río de Riosucio, río de Riosucio arriba, hasta el desemboque de la quebrada de Sipirra, quebrada arriba hasta su nacimiento y de allí pasando por terraplén al zanjón de Gasparillo punto de partida ».

Cañamomo Lomaprieta possède seulement, pour le bénéfice commun des Indiens, 300 hectares dans lesquels se trouve la localité de La Iberia<sup>175</sup>.

Les trois cents hectares mentionnés possédaient des limites claires, établies par un document officiel rencontré dans les Archives du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta – ACCL –, datée du 5 septembre 1939<sup>176</sup>. Les menaces de privatisation et division ont cependant persisté, en conséquence de quoi la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta a poursuivi sa lutte afin de conserver le statut communal de cette portion de terrain. Les membres de cette communauté opposés à la division argumentaient alors que si les trois cents hectares étaient distribués parmi les *comuneros*, leur vie deviendrait « précaire et insoutenable » ; qu'ils devraient probablement migrer et aller travailler chez les « voisins blancs », responsables de l'usurpation. Ils insistaient sur le fait que le système d'administration et de gestion collective des terres était « juste », leur ayant permis de survivre jusqu'alors à l'intérieur de la petite portion de terres qu'ils avaient pu garder<sup>177</sup>.

Une deuxième lettre envoyée par la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta au Ministre National de l'Économie, datée du 31 mars 1944, témoigne de la persistance de la lutte pour la défense des terres communales. Cette lettre avait été rédigée en réaction à l'émission du décret 1.421 de 1940, qui facilitait la division des *resguardos* indigènes. La lettre affirmait ainsi :

---

<sup>175</sup> Archives du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta – ACCL –, Lettre du 5 septembre 1939. Citation en langue originale : « La extensión aproximada superficial de los terrenos del Resguardo primitivos, creemos sea de 4.500 hectáreas. Pero es preciso decir que las comunidades de Sipirra, Quiebralomo, Tumbabarreto y Guamal están aposentadas dentro de una superficie de 3.060 hectáreas, y dentro éstas están la población de Risucio, y los caseríos de Tumbabarreto, Quiebralomo, Guamal y Sipirra. De las 1440 hectáreas restantes, la Parcialidad de Cañamomo Lomaprieta sólo posee para su beneficio común de los indígenas 300 hectáreas y dentro de éstas el caserío de la Iberia ».

<sup>176</sup> Citation en langue originale : « Los linderos del terreno que actualmente tiene la comunidad que representamos, excluyendo el terreno cogido por los usurpadores blancos son los siguientes: Del camino que viene de Supía para el paraje de El Pintado, hasta el punto llamado Camaguadua; siguiendo a la cima del cerro de Carhunco, hasta Portachuelo, y lindando con terreno ocupado por Noé Cadavid, hasta el alto de Sinifaná, de aquí al cerro de Cañamomo; de aquí a buscar la quebrada de la Amoladora; esta abajo al río Supía; ésta abajo hasta el amagamiento de La Silla; amagamiento arriba hasta salir al camino que de Supía conduce al Puente Pintado, punto de partida. Dentro de este lote así alinderado, está un terreno que ocupa Pastor Largo, denominado El Brasil ».

<sup>177</sup> ACCL, Lettre du 5 septembre. Source : Citation en langue originale : « 1ª. Porque queda pendiente el derecho de los terrenos usurpados y cuyo reclamo se está haciendo o que se instaurarán; 2ª porque si se distribuye la pequeña porción que tenemos en posesión no nos correspondería siquiera de media hectárea, y la vida se haría precaria e insostenible; 3ª porque el régimen interno que tiene la Parcialidad para la distribución del usufructo de las tierras, es perfecto y justo, ya que ha permitido sobrellevar la vida dentro de la pequeña parcela que han dejado los usurpadores. 4ª porque si se distribuyera el terreno, las gentes de la Parcialidad emigrarían buscando mejor acomodo y sería incapaces de defenderse de los blancos o racionales, quienes esperan este caso para quebrantar la disciplina de los indígenas amparados hoy por el estatuto legal ».

Le Conseil [autorité locale étatique] sans rien connaître de la précarité de notre situation, s'est adressé au Ministre avec l'intention d'en finir avec la Parcialidad de Cañamomo Lomaprieta, pour augmenter le nombre de paysans *parias*, sans foyer et sans terre qui iront servir les propriétaires terriens en tant que travailleurs journaliers payés de manière misérable, sur ces terres qui appartiennent à notre Parcialidad<sup>178</sup>.

Cette première étape de la défense territoriale, initiée par la mobilisation de leaders tels que Luis Ángel Díaz, a permis la consolidation de l'organisation indigène. Malgré la volonté politique gouvernementale de division des *resguardos*, les demandes élaborées à partir de la loi 89 de 1890 ont permis au *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta d'éviter la dissolution des terres communales, même s'il a dû pour cela se replier sur les seuls 300 hectares à La Iberia. Par la suite, la lutte pour la défense du territoire ancestral a emprunté d'autres stratégies, telles que la récupération des terres et l'insertion de l'organisation indigène dans des réseaux politiques plus larges, à l'échelle nationale, ce sur quoi je vais m'attarder à présent.

#### **4.1.2. L'insertion du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta dans les mobilisations sociales de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle**

En 1962, une nouvelle mobilisation politique secoue la région. Elle est considérée, par l'organisation indigène contemporaine, comme étant à l'origine du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta tel que nous le connaissons aujourd'hui. À cette époque, à la différence de ce qui s'était passé dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la lutte indigène s'est associée aux demandes paysannes. Le Syndicat Agraire de Cañamomo Lomaprieta, organisation née dans le contexte de la loi 135 de réforme agraire de 1961, avait pour objectif l'organisation des membres de la communauté paysanne-indigène afin de lutter aux côtés de l'Association Nationale des Usagers Paysans – ANUC – pour les droits fonciers des communautés paysannes. La conjoncture politique nationale a cependant rapidement changé et les organisations indigènes ont commencé à insister sur une nécessaire scission avec la mobilisation paysanne.

---

<sup>178</sup> ACCL, Lettre du 31 mars de 1944. Citation en langue originale : « El Concejo, sin saber de nuestra precaria situación se dirigió al Ministro, porque quiere acabar con la Parcialidad de Cañamomo Lomaprieta, para aumentar el número de campesinos parias, sin hogar y sin tierra que vayan a servir a los latifundistas como peones, con jornales de miseria, en las mismas tierras que son de nuestra Parcialidad ».



La « différenciation indigène » du mouvement social des années 1970 a été renforcée par un contexte de violences exercées à l'encontre des populations indigènes. Des événements tels que le massacre de La Rubiera, en 1967 (encart 2), dans le département du Casanare, s'inscrivaient dans un contexte plus large d'affrontements violents entre colons agraires (*colonos*) et Indiens dans les départements de Meta, Casanare et Vichada. Ces événements ont eu des échos dans la scène nationale et ont provoqué de nouveaux débats concernant les droits des populations indigènes dans différentes régions du pays (Sánchez Gutiérrez et Molina Echeverri, 2010).

Encart 2 : Le massacre de la Rubiera

Au mois de décembre 1967, un groupe de colons éleveurs de bétail (*vaqueros*) a tué 16 membres de la communauté indigène cuiva dans la région frontalière entre la Colombie et le Venezuela. Les membres de ce groupe de chasseurs-cueilleurs ont été torturés, tués, incinérés avant que leurs restes ne soient profanés, sans conséquences pénales immédiates pour les auteurs des faits. Deux Indiens, qui avaient survécu au massacre, ont raconté les détails atroces vécus par les membres de leur communauté. Par la suite, les responsables de ces actes ont reconnu spontanément les faits en affirmant « qu'ils ne savaient pas que tuer des Indiens était mauvais » (El Tiempo, 1972; García Lozano, 2013; López, Gómez, et Pérez, 2012, p. 91).

Selon López, Gómez et Pérez (2012), cet épisode du massacre de La Rubiera a été à cette époque considéré comme un fait isolé. Des actes similaires avaient eu lieu dans la région, mais ils étaient jugés comme résultats d'une tendance criminelle, d'une nature violente ou de défense personnelle des droits et des intérêts des colons. Les crimes étaient en fait de même nature et s'inséraient dans une guerre entreprise par les éleveurs de bétail à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle contre les Indiens cuiva et guahibos, dans le cadre du processus de colonisation de leurs terres.

Les communautés indigènes s'organisent et le 24 février 1971, fondent le Conseil Régional Indigène du Cauca – CRIC – (*Consejo Regional Indígena del Cauca*). Il s'agit d'un mouvement social pionnier en Colombie qui a stipulé de manière explicite que la principale lutte des communautés indigènes devait être la récupération et l'élargissement des *resguardos*

(PNUD, 2011a). En 1974, les organisations indigènes de Riosucio et de Supía – désormais indépendantes du mouvement paysan – ont encouragé l’alliance entre les dirigeants de Cañamomo Lomaprieta et ceux du *resguardo* de La Montaña, autour de la défense des terres indigènes.

C’est en 1980, au cours d’une réunion dans le département de Tolima à laquelle ont participé différentes organisations indigènes venues des quatre coins du pays, qu’est née l’idée de constituer l’Organisation Nationale Indigène de Colombie – ONIC – (*Organización Nacional Indígena de Colombia*). Cette organisation est formellement créée en 1982, dans un scénario de politique étatique fortement répressive et antidémocratique<sup>179</sup>. En 1978, le gouvernement du président Julio César Turbay Ayala avait promu la mise en place de nouvelles normes de sécurité, établies par le décret 1923 du 6 septembre 1978. Il s’agissait de décourager la mobilisation sociale, dans un contexte marqué par la guerre contre le narcotrafic, par « des mobilisations sociales, par la montée du mouvement politique-armé M-19 et par la “politisation” des mouvements sociaux »<sup>180</sup> (Sánchez Gutiérrez et Molina Echeverri, 2010, p. 183). Ce décret permettait aux forces armées de l’État de lutter « contre l’ennemi interne qui menaçait les intérêts nationaux » (El Tiempo, 1978).

Dès la fondation de l’ONIC, les politiques du mouvement indigène colombien ont été définies autour de la consigne : « terre, culture, unité et autonomie » (*Cabildo* indigène de Cañamomo y Lomaprieta, 2009, p. 22). Gabriel Campeón et Luis Chaurra, deux importants dirigeants du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta, ont participé à la constitution et à la consolidation de l’organisation nationale. Ils ont aussi contribué à la création, en 1982, du Conseil Régional Indigène de l’Occident Colombien – CRIDOC. En 1985, d’autres Conseils Régionaux Indépendants ont été constitués dans les départements de Risaralda – CRIR – (*Consejo Regional Indígena de Risaralda*) et d’Antioquia – OIA – (*Organización Indígena de Antioquia*). Le CRIDOC disparaît ensuite pour laisser place au CRIDEC (*Consejo Regional Indígena de Caldas*), qui regroupe exclusivement les organisations indigènes du département

---

<sup>179</sup> Mauricio Caviedes (2017) affirme que l’émergence de l’ONIC est une réponse politique à la répression du gouvernement de Turbay Ayala. A contrario, d’autres auteurs, telle Virginie (Laurent, 2015), notent le rôle important joué par le gouvernement de Belisario Betancur pour la consolidation des organisations indigènes nationales. Ce gouvernement avait, en effet, ouvert de nouveaux espaces de dialogue avec les organisations régionales, dans le cadre de la politique multiculturelle. C’est ainsi que l’émergence des organisations indigènes, dès années 1970, a été déterminée par des phénomènes plus larges concernant le repositionnement de l’État-nation dans un contexte de forte instabilité politique.

<sup>180</sup> Citation en langue originale : « momento muy complejo de protestas sociales, de ascenso del movimiento político-armado M-19 y de “politización” del movimiento social ».

de Caldas. Je rassemble dans le tableau 3 les communautés indigènes rattachées au CRIDEC, qui tout en se revendiquant comme *cabildos*, possèdent une diversité de statuts fonciers/administratifs reconnus par l'État : les *resguardos*, territoires reconnus par l'État à travers un titre de propriété collective ; les *parcialidades*, communautés reconnues par l'État avec un territoire défini mais sans titre ; et les *asentamientos*, communautés qui possèdent une faible reconnaissance de l'État, sans territoire défini (CRIDEC 2011). Le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta n'est pas le plus grand mais il est le plus peuplé, et historiquement il a occupé une place centrale dans l'organisation du mouvement indigène au niveau régional, et même nationale.

Tableau 3 : Communautés rattachées au CRIDEC en 2011

Statut	Nom	Municipalités de rattachement	Nombre d'habitants selon CRIDEC, 2012	Surface approximative des terres réclamées comme de propriété collective
<i>Resguardo</i>	Cañamomo Lomaprieta	Riosucio-Supía	22.823	48,56 km <sup>2</sup>
	La Montaña	Riosucio	18.521	253 km <sup>2</sup>
	Escopetera Pirza	Riosucio - Quinchía (Département de Risaralda)	7.524	4,37 km <sup>2</sup>
	San Lorenzo	Riosucio	11.273	52,64 km <sup>2</sup>
	Totumal	Belalcázar	667	0,54 km <sup>2</sup>
	La Albania	San José - Risaralda (Municipalité)	286	91 hectares
<i>Parcialidad</i>	La Trina	Supía	1.787	327 hectares
	Cauromá	Supía	1.699	Sans

				information
	La Soledad	Filadelfia	88	129 hectares
<i>Asentamiento</i>	Damasco	Neira	136	Terres non reconnues
	Dachi Joma	Anserma	147	Terres non reconnues
	Cartama	Marmato	1.568	Terres non reconnues
	La Plata	Palestina	48	Terres non reconnues
Sans statut	Ansea	Anserma	138	Terres non reconnues

Source des données : CRIDEC, 2012.

#### 4.2 LE *CABILDO* INDIGÈNE DE CAÑAMOMO LOMAPRIETA À L'ÈRE DU MULTICULTURALISME

Avec ses antécédents d'organisation, avec ce pouvoir accumulé le *Cabildo* se retrouve malgré tout, à 1991, dans une nouvelle phase où il lui faudra modifier ses pratiques et apprendre à négocier différemment. La défense des terres communautaires indiennes s'est heurtée à de nombreux vides juridiques, conséquences d'actions et d'omissions étatiques de longue date. Je vais à présent brièvement décrire les défis liés aux politiques foncières instaurées après la promulgation de la Constitution de 1991 en faveur des communautés indigènes, qui ont façonné un régime de propriété foncière inachevé et ambigu.

##### 4.2.1 La production de l'incertitude juridique des *resguardos* coloniaux

Selon un rapport publié par l'Agence Présidentielle pour l'Action Sociale et la Coopération Internationale, les *resguardos* indigènes possèdent un statut de propriété collective :

L'une des caractéristiques les plus importantes de ces formes de propriété est le fait qu'elles configurent des continuités territoriales et juridiques souvent étrangères aux limites de l'aménagement politico-administratif. Elles se trouvent exclues du marché foncier, puisque la Constitution et les lois n'autorisent la disponibilité et la transaction

commerciale que des biens de nature privée et de certaines propriétés de l'État<sup>181</sup> (Acción Social - Proyecto protección de tierras y patrimonio de la población desplazada, 2010, p. 75).

Ce statut particulier est géré par des dispositions telles que la loi 89 de 1890, la loi 200 de 1936, la loi 135 de 1961, le décret 2117 de 1969 et le décret 2001 de 1988, qui ensemble constituent les antécédents fondateurs de la politique foncière des *resguardos* en Colombie, bien avant la déclaration de la Constitution multiculturelle. Cette dernière a par la suite reconnu les droits des communautés indigènes à travers plusieurs articles (7, 8, 10, 13, 18, 246, 286, 330, 357), dont certains abordent directement la question des droits territoriaux. La législation postérieure<sup>182</sup> a réglementé le statut, le fonctionnement et les caractéristiques principales des organisations ethniques et des territoires indigènes. Ces derniers ont été définis comme des entités territoriales, des unités de division politico-administrative de l'État colombien qui, selon l'article 287 de la Constitution, leur a conféré une autonomie de gestion (dans le cadre des limites constitutionnelles et de la loi).

Les *resguardos* sont cependant inclus dans les municipalités, chargées de leur reverser les ressources budgétaires octroyées par l'État, à travers l'Assignation Spéciale du Système Général de Participations pour les *Resguardos* Indigènes – AESGPRI (*Asignación especial del sistema general de participaciones para los resguardos indígenas*)<sup>183</sup>. Le Système Général de Participations – SGP – regroupe et organise l'ensemble de ressources transférées par l'État aux entités territoriales (dans ce cas, aux municipalités) pour le financement de services dont elles ont la charge, tels que l'éducation, la santé, l'eau potable et l'assainissement de base. Par conséquent, les *resguardos* rattachés aux municipalités, comme c'est le cas de Cañamomo Lomapieta, sont astreints à une relation de dépendance administrative et économique vis-à-vis des entités territoriales locales.

---

<sup>181</sup> Citation en langue originale : « Entre las características relevantes de estas formas de propiedad está que configuran continuidades territoriales y jurisdiccionales a menudo extrañas a los límites del ordenamiento político administrativo, así como también que se encuentran por fuera del mercado de tierras toda vez que la constitución y las leyes sólo adminten la disponibilidad y transacción mercantil de los bienes de tipo privado y de algunas de las propiedades estatales ».

<sup>182</sup> Loi 21 de 1991, Décret 1809 de 1993, Décret 1088 de 1993, Loi 152 de 1994, Décret 1386 de 1994, Loi 160 de 1994, Décret 840 de 1995, Loi 270 de 1996, Décret 1397 de 1996, Loi 756 de 2000, Loi 715 de 2001.

<sup>183</sup> AESGPRI (*Asignación especial del sistema general de participaciones para los resguardos indígenas*). Néanmoins, le Décret 1953 de 2014 a établi les conditions pour que les *resguardos* administrent directement leurs ressources, après avoir suivi une procédure auprès du Département National de Planification – DNP. En 2015, seulement trois *resguardos* en Colombie avaient obtenu cette prérogative. Le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta dépend toujours des administrations municipales de Riosucio et Supía.

Du point de vue des législateurs qui se sont succédés depuis l'indépendance l'idée de la propriété collective et d'un fonctionnement communautaire de la gestion territoriale par les peuples indigènes allait de soi. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'imaginaire collectif voyait les communautés indigènes fonctionnant comme des coopératives régies selon un modèle socialiste primitif de production et d'administration foncière, imaginaire très répandu au sein des gouvernements latino-américains (Plant et Havalkof, 2002).

À l'encontre de ces visions, les données nous montrent que les régimes fonciers indigènes contemporains sont particulièrement complexes et riches, notamment quand il s'agit des *resguardos* coloniaux. Ceux-ci ne peuvent pas être analysés comme des structures isolées et entièrement autonomes et « communautaristes ». Au contraire, les pratiques territoriales dans les *resguardos* sont le résultat d'une imbrication permanente entre divers régimes fonciers, marqués à la fois par des normes spécifiques aux communautés locales et par des politiques étatiques changeantes, possédant différents objectifs, et par l'intervention d'acteurs économiques de divers ordres. De fait, chaque communauté indigène possède ses propres formes de gestion, d'administration, de distribution et de défense des droits d'usufruit, de propriété et d'accès à la terre, qui correspondent à son histoire et à ses us et coutumes.

Un autre degré de complexité vient de la multiplicité des institutions et des réglementations chargées de protéger les droits fonciers indigènes. La loi 21 de 1991 a ratifié la convention de l'OIT concernant les droits politico-territoriaux des populations indigènes. La Constitution, dans son article 63, parle plus spécifiquement des terres communales des groupes ethniques en insistant sur leur statut de propriété collective inaliénable. La loi 160 de 1994, dans ses articles 12 et 85, ainsi que le décret 2184 de 1995, ont octroyé à l'INCORA (institution publique qui est devenue par la suite l'INCODER et qui est aujourd'hui l'ANT, Agence Nationale des terres) la tâche d'établir les besoins territoriaux des communautés indigènes, et, en fonction des résultats, de constituer, d'élargir, de restructurer ou de formaliser les *resguardos*. Il s'agit d'une promesse difficile à tenir, comme nous le verrons par la suite. La loi 1450 de 2011, enfin, exhortait l'INCODER à restructurer les *resguardos* d'origine coloniale, à clarifier la validité des titres fonciers de l'époque mais aussi de ceux qui auraient été octroyés dans le cadre de la réforme agraire par l'INCORA ou par d'autres entités. En 2013, un nouveau décret indiquait que ces dispositions « doivent être réajustées » en tenant compte des dispositions du Code de la Procédure Administrative et du Contentieux

Administratif<sup>184</sup>. Autrement dit, le statut des *resguardos* devait être revu pour être en accord avec le droit commun, ce qui signifie un virage radical dans la conception des politiques gouvernementales multiculturelles.

Le *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta a été confronté à chacune de ces institutions et réglementations. Il a en outre dû affronter une difficulté supplémentaire, liée à son histoire et à son statut. En effet, depuis 2009, les institutions gouvernementales ont multiplié les obstacles à la reconnaissance des *resguardos* d'origine coloniale, ce qui est le cas de Cañamomo Lomaprieta. D'abord l'INCODER, en 2009 avait déjà notifié, de manière arbitraire, que l'institution n'inclurait pas les *resguardos* coloniaux dans ses bases de données ni dans ses registres. Seuls, les *resguardos* créés récemment et obéissant à la loi 160 de 1994 seraient pris en compte et enregistrés. Les motifs de cette déclaration ne sont pas clairs. Après cette communication officielle de l'INCODER, l'IGAC avait à son tour décidé que les *resguardos coloniaux* ne seraient pas pris en compte par l'Institution, ni indiqués sur aucune carte, avant d'avoir procédé à la révision exigée par l'INCODER. Un texte officiel, produit par l'Agence Présidentielle pour l'Action Sociale et la Coopération Internationale en 2010 constate que :

La propriété collective de *resguardos* indigènes d'origine coloniale a récemment été éliminée des bases de données publiques et des cartes officielles suite à un ordre émis par l'IGAC et selon lequel « [...] il ne faut procéder à l'enregistrement et à la certification que des *resguardos* légalement constitués par l'INCODER conformément à l'article 85 de la loi 160 de 1994 [...], les inscriptions cadastrales en vigueur, de toutes les terres nommées *resguardos* indigènes, doivent être révisées en veillant à ce que ne figurent dans la base de données cadastrales de la municipalité correspondante que ceux qui ont le support juridique en accord avec la résolution de l'INCORA/INCODER<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Le Décret 2663 de 1994 comportait une description détaillée de phases et de conditions concernant le processus de clarification. Néanmoins, en 2013, le Décret 1465 a ordonné : « Les décrets 2363 de 1994, qui règlemente les processus de clarification et de division de la propriété ; 2665 de 1994, l'extinction du droit de propriété privée ; 2664 de 1994, du processus d'attribution (*adjudicación*) et de récupération des terres de la nation, doivent être réajustés face aux dispositions du Code de la Procédure Administrative et du Contentieux Administratif, Loi 1437 de 2011. »

<sup>185</sup> Citation en langue originale : « la propiedad colectiva de resguardos indígenas de origen colonial fue eliminada recientemente de las bases de datos públicas y de los mapas oficiales por efecto de una orden del IGAC según la cual [...] se debe proceder a inscribir y certificar sólo los resguardos indígenas legalmente constituidos por el INCODER de conformidad con el artículo 85 de la ley 160 de 1994 [...] las inscripciones catastrales vigentes de todos los predios denominados resguardos indígenas deben ser revisadas, garantizando que solo aparezcan con este nombre en la base de datos catastral del municipio correspondiente los que tengan soporte legal de acuerdo con la Resolución del INCORA/INCODER ».

(Acción Social – Proyecto protección de tierras y patrimonio de la población desplazada, 2010, p. 77).

Aujourd’hui, malgré de nouveaux textes qui confirment les procédures de dotation et d’émission de titres des terres indigènes<sup>186</sup>, le problème reste entier pour les *resguardos* d’origine coloniale. En effet, les démarches initiales exigées par l’INCODER, celles relatives à la clarification de la validité des titres coloniaux, ne sont réglementées par aucune norme spécifique permettant d’entreprendre le processus. En d’autres termes, l’inscription des titres de propriété collective des *resguardos* au cadastre national est virtuellement impossible pour les *resguardos* d’origine coloniale puisqu’elle est conditionnée par le processus de clarification qui, lui, n’est juridiquement pas établi. C’est le cas à Cañamomo Lomapieta où le processus de clarification de la propriété sur les terres réclamées comme appartenant à son *resguardo* débute tout juste actuellement.

Les confusions normatives ont également un impact sur les attributions propres aux Entités Territoriales Indigènes – ETI –, nom donné aux *Cabildos/resguardos*. La loi 1454 de 2011 (*Ley orgánica de ordenamiento territorial*) a bien défini les normes relatives à l’aménagement territorial, aux compétences des municipalités et des départements sur les terres de *resguardo*, mais cet article n’a pas été développé et la loi a fait l’objet d’un recours pour inconstitutionnalité devant la Cour Constitutionnelle. En 2012<sup>187</sup>, cette dernière a dénoncé l’omission législative empêchant l’inscription des *resguardos* d’origine coloniale dans les registres officiels et a exhorté les instances compétentes à adopter les mesures nécessaires. Elle s’est déclarée incompétente pour juger sur le fond la dénonciation d’inconstitutionnalité. Les raisons exposées dans la sentence sont complexes et ambiguës, comme l’a conclu Samuel Baena (2015) dans son analyse de l’argumentation juridique de la Cour. Selon lui, la Cour possédait toute la compétence requise pour émettre un jugement de fond. Elle ne l’a cependant pas fait et, aujourd’hui encore, aucune loi permettant d’établir les compétences des entités territoriales indigènes n’a été émise pour les *resguardos* coloniales. Cette situation témoigne des divergences intra-étatiques, notamment entre les pouvoirs législatif et constitutionnel concernant les droits fonciers des populations rurales, notamment celles revêtant un caractère ethnique. Il est vrai que depuis l’instauration du multiculturalisme

---

<sup>186</sup> Le Décret 2164 de 1995 a été ratifié par le Décret 1071 de 2015, avait comme objet la réglementation partielle du chapitre XVI de la loi 160 de 1994.

<sup>187</sup> À travers la sentence C-489.



en tant que politique d'État, la Cour constitutionnelle a eu un rôle central dans la défense des droits des groupes ethniques. Cependant, à certains moments, ses interventions restent relativement vagues. La situation juridique indéterminée concernant les droits fonciers des groupes ethniques est en grande partie le résultat de la convergence entre l'inaction législative, le manque de volonté politique de l'exécutif en exercice, et d'une action parfois timide de la part de la Cour constitutionnelle.

Le caractère juridique transitoire, provisoire et incertain des *resguardos* coloniaux en Colombie a davantage constitué la règle que l'exception. Le manque d'articulation entre les différentes instances chargées de faire valoir les droits des groupes ethniques, telles que le Ministère de l'Intérieur et l'Agence Nationale des Terres (INCODER / INCORA), a généré des contradictions, a produit des vides juridiques et a favorisé le manque de célérité dans les processus de formalisation des groupes et des territoires.

Ce contexte de fortes incertitudes quant aux droits juridiques des terres du *resguardo* n'a cependant pas empêché que l'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta se constitue, au cours des dernières années, en un puissant pouvoir territorial et politique. Le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta est considéré par les habitants des municipalités de Supía et Riosucio comme l'une des plus importantes autorités politico territoriales locales. À travers sa structure administrative, il est un moteur des dynamiques de la vie communautaire. Les quelques 24.000 habitants des 32 communautés (figure 21) qui le composent s'impliquent dans les activités animées par le *Cabildo*. Les *cabildantes* sont les relais du *Cabildo* dans chaque localité. Ils sont élus par vote à la majorité dans chaque communauté pour une période d'un an. Ils peuvent être réélus pour plusieurs périodes, toujours suivant la procédure d'élection par vote. Des groupes de soutien accompagnent par exemple les travaux des *cabildantes* dans chaque *vereda* rattachée au *resguardo*.

# Communautés du resguardo de Cañamomo Lomaprieta, 2019

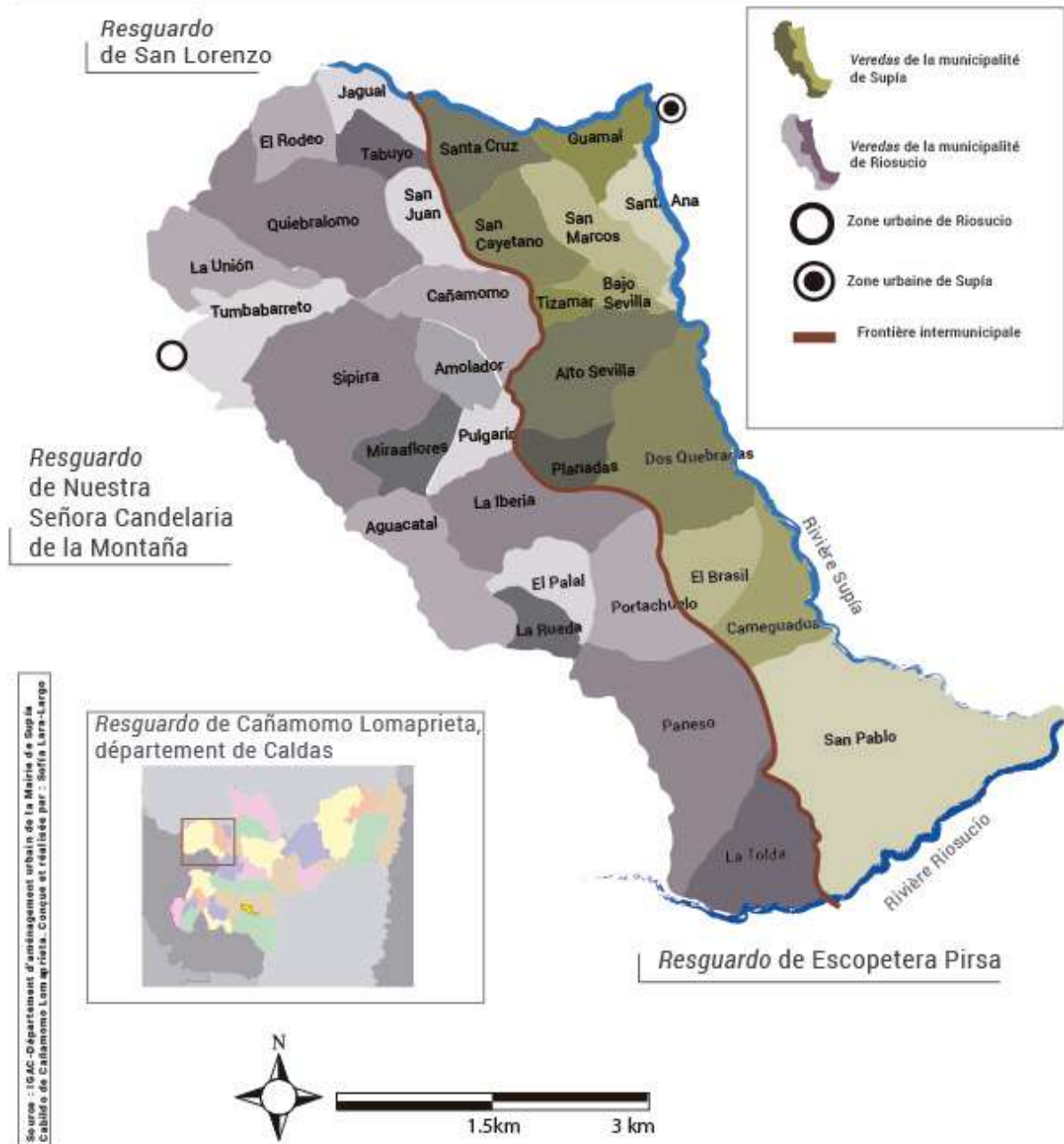


Figure 21 : Carte des communautés du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

#### 4.2.2 Le fonctionnement de l'organisation indigène contemporaine à Cañamomo Lomaprieta

Le *Cabildo* possède une grande visibilité sur la scène locale et est également très présent aux niveaux régional et national. Son parcours, ainsi que son implication dans des processus politiques et sociaux plus larges, en ont fait un acteur collectif très influent dans les municipalités de Riosucio et Supía. Le *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta peut être considéré aujourd'hui comme l'une des plus solides organisations indigènes du pays : certains de ses dirigeants possèdent des diplômes universitaires, sont en lien permanent avec la politique électorale, proches du monde académique et intellectuel et interlocuteurs d'ONG internationales.

Le siège du *Cabildo* se trouve dans la localité de Riosucio. Il compte différents bureaux en charge des programmes mentionnés. Chaque programme possède des responsables et des équipes spécifiques. Les gestionnaires administratifs sont payés par l'organisation tandis que les équipes de travail comptent des volontaires et des stagiaires, la plupart de temps membres de la communauté indigène. Les stagiaires sont des jeunes étudiants qui font leurs études (professionnalisantes) dans les principales villes de la région, telles que Manizales, Pereira ou Medellín. Ils s'engagent avec le *Cabildo* dans la réalisation de travaux, professionnels ou de recherche, contribuant aux dynamiques communautaires ou politiques, toujours en lien avec la structure de l'organisation. Les stagiaires s'associent aux programmes qui développent des projets parfois financés directement par l'organisation ou par des ONG. En tant que membres d'une communauté, et après avoir reçu l'aval du *Cabildo*, les étudiants indigènes ne payent aucun frais d'inscription dans les universités publiques. Quant aux *cabildantes*, membres du Conseil du gouvernement et gouverneurs du *resguardo* (principal et suppléant), ils ne reçoivent aucun salaire officiel. L'organisation assume tous les frais d'exercice de leurs fonctions.

La structure actuelle du *Cabildo* est organisée selon quatre domaines, eux-mêmes composés de « programmes », « commissions » ou « composants », que je récapitule dans le tableau 4 :

Tableau 4 : Structure administrative du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, 2009.

Domaines	Programmes
Identité, culture et multiculturalité	Santé intégrale indigène
	Éducation intégrale indigène
	Promotion de l'identité
	Femme et famille indigènes
	Jeunesse, sports et loisirs
	Communication et moyens d'expression communautaires
Territoire et autonomie	Souveraineté alimentaire
	Ressources naturelles
	Logement et assainissement de base
	Infrastructures

Domaine	Commissions
Justice intégrale indigène	Justice intégrale indigène
	Questions civiles et territoriales
	Assainissement territorial
Domaine	Composants
Administration, planification et gestion	Gestion de projets
	Centre de documentation

	Attention à la communauté
	Plan de vie

Source : *Cabildo* Indígena de Cañamomo Lomapieta, 2009.

Cette structure fonctionne comme base de l'organisation indigène. Elle constitue un outil fondamental pour la distribution des responsabilités concrètes des activités communautaires dans les différentes localités. Les différents groupes de travail, par domaines, se réunissent périodiquement et traitent les requêtes envoyées par les *comuneros* à travers les *cabildantes* et les groupes de soutien organisés dans chaque communauté. Le « Plan de vie », programme gouvernemental du *Cabildo*, c'est un précieux indicateur des activités de l'organisation indigène, chaque domaine répond à une liste d'objectifs globaux, à une vision et à une mission d'ensemble.

Au cours de mon travail de terrain à Cañamomo Lomapieta, j'ai pu constater le haut niveau d'engagement des membres de l'organisation indigène dans les activités communautaires, ainsi qu'une dynamique d'association très vivante. Gaspar Moreno, un homme *guamaleño* d'environ 50 ans, *cabildante* de Guamal, a exprimé dans un entretien réalisé en 2018 toute l'admiration qu'il avait quant à la manière dont les Indiens s'organisaient, capables de réunir les membres des communautés et de protéger leur autonomie politique et territoriale. Cette opinion était commune à plusieurs de mes interlocuteurs *Guamaleños*, engagés avec l'organisation indigène, qui participent de manière très active aux activités animées par le *Cabildo*.

C'est dans ce contexte, marqué par le fort pouvoir politique, économique et associatif de l'organisation indigène, que le Conseil communautaire afrodescendant a émergé à Guamal au cours de l'année 2013.

#### 4.3 LE CONSEIL COMMUNAUTAIRE AFRODESCENDANT DE GUAMAL

##### 4.3.1 La loi 70 de 1993 en dehors du Pacifique

Le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal est né dans un cadre qui n'avait pas été conçu pour lui. La Constitution Politique de 1991 n'a ouvert la porte à la reconnaissance des droits des minorités afrodescendantes que dans la région du Pacifique. Elle ne prenait pas en

considération les droits de ces mêmes communautés situées dans les villes ou dans des territoires ruraux de la région andine, comme c'est le cas de Guamal. L'article transitoire 55 montre bien la spécificité géographique de son application :

Dans les deux ans qui suivront l'entrée en vigueur de la présente Constitution, le Congrès formulera, suite à l'étude préalable réalisée par une commission spéciale que le gouvernement créera à cet effet, une loi qui reconnaîtra aux communautés noires qui ont occupé les terres de la nation (*baldías*) dans les zones rurales des bords du fleuve Cuenca du Pacifique, conformément à leurs pratiques traditionnelles de production, le droit de propriété collective sur les zones que cette loi définira [...] La propriété ainsi reconnue pourra être aliénable uniquement dans les termes que signale la loi. Cette même loi établira les mécanismes pour la protection de l'identité culturelle, pour les droits de ces communautés et pour la promotion de leur développement économique et social<sup>188</sup> (Article 55, Constitution Politique de Colombie, 1991).

Dans ce cadre, le gouvernement colombien a signé pour la première fois en 1993 une loi qui reconnaît les droits politiques et territoriaux des populations descendantes d'esclaves qui habitaient depuis des siècles dans la région du Pacifique<sup>189</sup>. La loi 70 de 1993 a déclenché un long processus de mobilisation des populations concernées. En conséquence de la mise en place de cette loi, 5.396.609 hectares ont été assignés aux communautés noires<sup>190</sup> entre 1996 et 2012, ce qui correspondait à 5,7 % de la superficie rurale nationale<sup>191</sup> (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016, p. 284). La plupart des terres reconnues comme propriété collective des communautés noires se trouvent dans la région du Pacifique, une réalité en adéquation avec les objectifs initiaux de la loi :

---

<sup>188</sup> Citation complète de l'article en langue originale : « Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social ».

<sup>189</sup> Région géographique formée par les départements de Nariño, Cauca, Valle del Cauca et Chocó.

<sup>190</sup> Selon la loi 70 de 1993, une communauté noire est définie comme un « ensemble de familles d'ascendance afrocolombienne qui possèdent une culture propre, partagent une histoire et ont leurs propres us et coutumes, et qui possèdent une conscience identitaire qui les distingue des autres groupes ethniques. » (Article 2)

<sup>191</sup> Données élaborées par l'INCODER dans son « Bilan de gestion pour l'aménagement social et productif du territoire » (2013) et par l'IGAC-CEDE Université de Antioquia, dans son « Atlas de la distribution de la propriété rurale 2000-2009 » (2012).

en fait, la loi ne couvre pas toutes les populations noires de Colombie et les restrictions sont considérables : ne sont comprises que les « communautés noires rurales riveraines du Pacifique ». Sont exclues les populations urbaines, celles de l'intérieur du pays et celles de la côte atlantique, qui historiquement sont les plus développées et les plus intégrées à la société nationale (Hoffmann, 2004a, p. 28).

Guamal se trouve en dehors de la région pacifique. Aucune norme en vigueur ne leur permettait de fonder une réclamation au nom d'une spécificité ethnique afro descendante. De fait, comme pour les *resguardos* et *cabildos* indigènes, la jurisprudence concernant les droits des communautés noires en Colombie a été marquée, dès le début, par des ambiguïtés multiples :

La législation donne le cadre, l'idée générale de la titularisation collective des terres, mais elle reste particulièrement vague et floue sur certains thèmes (par exemple les prérogatives des conseils communautaires) ou ambiguë sur d'autres (l'insertion de la propriété privée dans les terres collectives). A partir d'un même texte de loi, plusieurs interprétations sont donc possibles, qui peuvent être examinées en fonction des acteurs qui les énoncent et de leurs stratégies (Agier et Hoffmann, 1999, p. 19).

La Constitution elle-même, à travers l'article transitoire 55, a ouvert la possibilité aux revendications de populations qui se trouveraient en dehors de la région pacifique : « Les dispositions dans le présent article pourront s'appliquer à d'autres zones du pays qui présentent des conditions similaires, selon une procédure similaire, des études préalables et l'accord favorable de la commission spéciale »<sup>192</sup> (Asamblea Nacional Constituyente, 1991, Art. 55).

C'est ce caractère vague qui a offert des possibilités juridiques aux communautés situées en dehors du Pacifique, comme celle de Guamal ou d'autres cas de la côte caraïbe ou des régions andines. À Guamal, des activistes locaux ont profité de ces interstices pour constituer un Conseil communautaire afrodescendant et en demander la validation par les institutions de l'Etat. Ils modifient ainsi le panorama local, comme l'avaient noté Agier et Hoffmann (1999) : « Le débat suscité par la loi 70 est porteur de nouveaux schémas de représentation des droits et de la place des populations noires dans la société nationale et, plus

---

<sup>192</sup> Citation en langue originale : « Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista ».

généralement, d'interrogations sur le changement en cours (à l'échelle nationale et internationale) des formes du politique » (Agier et Hoffmann, 1999, p. 19). En ce sens, la loi 70 a ouvert un nouveau champ politique en mesure de reformuler les termes de la relation que les minorités afro descendantes entretenaient avec l'État et avec d'autres minorités ethniques, comme les Indiens.

La loi 70 de 1993 désigne les conseils communautaires comme les principaux responsables de l'administration interne des terres des communautés noires, ce qui a été par la suite confirmé par le décret 3770 de 2008. Les terres reconnues par l'État le sont au nom du droit de propriété collective des communautés noires ; la dite propriété est de caractère collectif, inaliénable, imprescriptible et insaisissable. Le Conseil communautaire afrodescendant est donc une autorité territoriale qui possède différentes attributions. Il doit réaliser la

délimitation et l'assignation de zones à l'intérieur des terres attribuées, assurer la conservation et la protection des droits de propriété collective, la préservation de l'identité culturelle, et l'utilisation autant que la conservation des ressources naturelles ; il est chargé de choisir un représentant légal de sa communauté en tant que personne juridique et de proposer ses bons offices dans le cadre des conflits internes susceptibles d'être conciliés ( Loi 70 de 1993, article 5).

La loi 70 de 1993 établit une relation entre la condition ethnique des collectifs et l'appropriation collective des terres qu'ils habitent (Hoffmann 2004b). Elle est territoriale avant tout puisqu'elle cherche à légitimer des droits fonciers – titres de propriété – pour les occupants historiques d'une région précise. Elle est ensuite ethnique en ceci qu'elle établit les conditions légales de l'appartenance aux communautés noires. Borrero García (2014) abonde dans le même sens. Selon lui, la loi 70 ciblait deux éléments fondamentaux : la question rurale, tout d'abord, et plus précisément celle des droits fonciers sur les terres de la nation (*baldíos*) et sur celles des zones rurales du bassin du Pacifique ; l'établissement d'un mécanisme de protection de l'identité culturelle, ensuite, ainsi que des droits des communautés noires colombiennes en tant que groupe ethnique, dans le but d'obtenir des conditions réelles d'égalité et des chances face à (et dans) la société dominante. L'auteur signale que la loi détermine également le fait que la défense de la diversité ethnique et la reconnaissance de l'identité culturelle sont les moyens permettant d'atteindre l'égalité des



chances. La loi est rédigée de telle manière qu'elle implique la dualité entre reconnaissance et protection de la diversité culturelle – ethnique –, et le droit d'égalité de toutes les cultures.

La disposition qui ouvrait la voie aux réclamations des populations afrodescendantes en dehors du Pacifique leur imposait de prouver qu'elles se situaient dans ce même paradigme ethnico-territorial. De ce fait, lorsque des communautés afrodescendantes entreprennent des mobilisations collectives en quête de « l'obtention de conditions similaires » à celles des communautés du Pacifique (afin de pouvoir devenir sujets de droits), elles participent par là-même à la production d'une version standard et uniformisée de l'identité afro colombienne, version qui contribue à la configuration de groupes dont l'identité est indissociable d'un « territoire collectif ».

Le décret de 1995 précise également qu'avoir initié le processus de titrisation ou le fait de posséder le titre collectif formalisé était un prérequis pour la reconnaissance d'un conseil communautaire. Il existe donc deux types de conseils communautaires officiellement reconnus : ceux qui possèdent au préalable un territoire légalement reconnu, Territoires Collectifs de Communautés Noires – TCCN – (*territorios colectivos de comunidades negras*) et ceux qui n'en possèdent pas, mais qui ont entrepris une demande de reconnaissance auprès des institutions compétentes. Dans les deux cas, la référence au territoire est obligatoire.

Dans quelles conditions s'instituent alors ces organisations lorsqu'elles n'ont pas de terres collectives attribuées ? Que se passe-t-il lorsque leurs communautés habitent en ville, qu'elles ont été déplacées par la violence ou habitent sur des terres qui ne sont pas aliénables, comme les réserves forestières ou les *resguardos* indigènes ?

C'est ici qu'intervient la distinction entre organisations de base, territoires collectifs et conseils communautaires. Les organisations de base de communautés noires (*organizaciones de base de comunidades negras*) sont définies par le décret 2248 de 1995, élaboré pour réglementer la loi 70, en tant qu'« associations communautaires composées par des membres des Communautés Noires, Afrocolombiennes, Insulaires et du Palenque, qui revendiquent ou promeuvent les droits ethniques et humains de ces communautés »<sup>193</sup> (Presidencia de la

---

<sup>193</sup> Citation en langue originale : « Son asociaciones comunitarias integradas por personas de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales o Palenqueras ; que reivindicán y promueven los derechos étnicos y humanos de estas comunidades ».

República de Colombia, 1995, Art. 20). Cette définition permet d'apporter de la visibilité institutionnelle aux populations noires, même lorsque celles-ci ne disposent d'aucun territoire. L'Organisation de base de Guamal fut créée en 2002, par un groupe minoritaire de *Guamaleños* sous le nom d'Association de Négritudes de Guamal (*Asociación de Negritudes de Guamal*<sup>194</sup>). Cette politique de reconnaissance et de participation a généré de nombreuses controverses, notamment quant à la représentativité des dirigeants des organisations de base dans les espaces politiques nationaux et régionaux.

Certaines des controverses portaient sur des faits de corruption au cours d'élections à la Chambre de Représentants par la Circonscription Spéciale, sur lesquels le Conseil d'État s'est prononcé en 2010. Parmi les divers sujets traités lors de la séance dédiée à cette affaire, l'un m'intéresse tout particulièrement dans la mesure où le Conseil d'État a déclaré l'inexistence des organisations de base qui étaient pourtant instituées par le décret 2248 de 1995. Selon le Conseil d'État, elles impliquaient une forme d'organisation qui ne correspondait pas avec l'exercice du droit octroyé par l'article 55 de la Constitution Politique et la loi 70 de 1993, qui toutes deux instituent le conseil communautaire comme autorité suprême des communautés noires (sentence du Conseil d'État du 5 août 2010). Autrement dit, le Conseil d'État ne reconnaît d'existence juridique locale afrodescendante que pour le conseil communautaire.

Après cette sentence, les leaders afrodescendants de Guamal, qui avaient fondé l'Organisation de base afrodescendante de Guamal quelques années auparavant, ont entrepris les démarches nécessaires pour établir un conseil communautaire dans le but d'obtenir la reconnaissance formelle du Ministère de l'Intérieur. Le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal est finalement reconnu en 2013 par le Ministère de l'Intérieur. Quelques membres fondateurs de la première Organisation de base ont contribué aux requêtes en vue de la consolidation du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, mais d'autres se sont retirés avant d'avoir reçu l'avis du Ministère.

---

<sup>194</sup> Le décret 2248 de 1995 ne s'occupait pas uniquement des instances locales, c'est-à-dire des conseils communautaires. Dans le but d'établir les espaces de représentation et de participation politique des communautés noires à l'échelle nationale et régionale, il a également prévu la constitution de Commissions consultatives (*Comisiones Consultivas*), instances de participation et d'interlocution entre les organisations ethniques afro descendantes et les autorités de l'État aux échelles départementale et nationale. Elles ont été conçues comme des scénarios de dialogue et de promotion de la loi 70, dans la quête de solutions pour les problèmes qui touchaient les communautés noires. Un autre mécanisme de participation spécifique fut la création d'une Circonscription Spéciale pour les Afro descendants (*Circunscripción Especial para afrodescendientes*) à la Chambre de Représentants (*Cámara de Representantes*), selon des procédures stipulées par la Loi 70 de 1993.

#### 4.3.2 La consolidation du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et la lutte pour la terre

La procédure de reconnaissance du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal a été traversée d'ambiguïtés normatives et juridiques qui l'ont rendue difficile à réaliser. D'une part, le processus de peuplement afrodescendant *guamaleño* avait eu lieu en dehors de la région du Pacifique. D'autre part, Guamal est situé dans une région marquée par la présence des communautés indigènes, elles aussi porteuses des droits politiques et territoriaux.

Dans un entretien réalisé en janvier 2016, Alonso Moreno, vice-président du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, affirmait :

Nous avons commencé à nous organiser dès la promulgation de la loi 70, à travers laquelle sont reconnus les droits pour les noirs, la reconnaissance des noirs, afro descendants et pour les populations insulaires (*raizales*) et *palenqueros*. On a décidé de nous organiser en tant qu'Association des Noirs de Guamal (*Asociación de Negritudes de Guamal*) il y a environ 14 ans. En nous appuyant sur la loi 70 et sur certains décrets réglementaires [...] nous avons conformé le Conseil communautaire il y a 4 ans<sup>195</sup> (Alonso Moreno, 2016).

Selon Alonso et Nelson Moreno, membres fondateurs du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, l'Organisation de base marque la naissance formelle de leur mobilisation en tant qu'afro descendants. Cette période (entre 2002 et 2013, année de la constitution du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal) est perçue par les fondateurs de l'organisation comme une étape préliminaire, un moment au cours duquel leur participation politique était faible et timide. Elle s'est limitée à des interventions lors de rencontres facilitées et animées par les gouvernements départemental et national. Sur la scène locale et départementale (municipalité de Supía et département de Caldas), l'organisation afrodescendante n'avait presque aucune visibilité. Mes interlocuteurs *Guamaleños* affirment que les questionnements autour de leur afro descendance ne sont nés que plus tard, avec les interventions du Conseil communautaire afrodescendant, à partir de 2013.

---

<sup>195</sup> Citation en langue originale : « Nosotros comenzamos nuestro proceso de organización desde la firma de la ley 70, a través de la que nacen los derechos por los negros, el reconocimiento de los negros, afrodescendientes, raizales y palenqueros. Nosotros decidimos organizarnos como Asociación de Negritudes de Guamal hace más o menos 14 años. Apoyados en la ley 70 y en otros decretos reglamentarios [...] hace 4 años nos conformamos como consejo comunitario ».

L'intervention gouvernementale fut fondamentale dans le processus d'émergence puis consolidation des organisations noires. Oscar Betancourt, qui était en 2016 le Directeur du Bureau des Questions Ethniques du Gouvernement de Caldas (*Director de la Oficina de Asuntos Étnicos de la Gobernación de Caldas*), dans un entretien qu'il m'a accordé en février de la même année, affirmait que la première réunion de l'Assemblée Générale des Communautés Afro colombiennes au niveau départemental avait eu lieu le 29 décembre 1999 et constituait une réponse aux dispositions du décret 2248 de 1995 :

À cette époque, on a commencé [à travailler] avec les organisations de base, définies comme un ensemble de familles identifiées par leurs us et coutumes et par une tradition qui leur permet de dire : « nous sommes afrocolombiens » [...]. Cette année [1999], on a eu la visite du Ministère de l'Intérieur, du Ministère de Protection Sociale, du Ministère de la Santé et on a organisé une grande réunion à l'Hôtel Carretero [un des plus importants et luxueux hôtels de la ville de Manizales]<sup>196</sup> (Oscar Betancourt, 2016).

Selon ce fonctionnaire, la mise en place de la politique relative aux communautés noires du département de Caldas ciblait notamment la communauté de Guamal. Il m'a décrit Guamal comme « une communauté très vulnérable, qui possède des titres coloniaux de leur terre. Ils n'ont pas de territoire mais ils ont des titres coloniaux [...]. Nous savons, comme administration, que cette communauté afro descendante est la plus représentative du département de Caldas, de par son nombre d'habitants et son ancienneté »<sup>197</sup> (Oscar Betancourt, 2016). Il a insisté sur les droits territoriaux non reconnus des *Guamaleños*, représentés par leur Conseil communautaire afrodescendant et a défendu l'idée selon laquelle cette organisation avait une expérience consolidée depuis les années 1990 et la constitution de l'Organisation de base.

En 2012, le gouvernement départemental a mis en place des formations pour les dirigeants du jeune mouvement afro descendant du département de Caldas, dans le but de

---

<sup>196</sup> Citation en langue originale : « En ese tiempo nosotros empezamos con lo de las organizaciones de base, definidas como un conjunto de familias identificadas por sus usos y costumbres propios y por una tradición que les permitía decir nosotros somos afrocolombianos [...]. Este año tuvimos la visita del Ministerio de gobierno, el Ministerio de protección social, el Ministerio de salud y conformamos una reunión grande en el Hotel Carretero ».

<sup>197</sup> Citation en langue originale : « una comunidad muy vulnerable que tiene títulos coloniales sobre la tierra. Ellos no tienen territorio pero tienen títulos coloniales [...] nosotros sabemos, como administración, que en el departamento de Caldas es la comunidad afrodescendiente más representativa por el número de habitantes y por su antigüedad ».

promouvoir la présentation des projets sociaux financés par le Système Général de Redevances – SGR – (*Sistema General de Regalías*). Cette même année, sans avoir encore l'accord du Ministère de l'Intérieur, les dirigeants du futur Conseil communautaire afrodescendant de Guamal ont assisté à l'Assemblée des conseils communautaires de Caldas qui s'est tenu à Manizales, animée par le gouvernement départemental.

En parallèle de leur participation à diverses activités promues notamment par les autorités départementales, les dirigeants du futur Conseil communautaire afrodescendant, motivés par les informations obtenues dans ces espaces d'échanges, ont envoyé une lettre à l'INCODER le 25 janvier 2012. Cette communication a été envoyée à Miguel Vasquez, Directeur technique des questions ethniques et était apposée de la signature de « la Communauté Afrodescendante de Guamal ». Ils réclamaient dans cette lettre la séparation du village de Guamal du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta : « Nous exigeons qu'au moment de la restructuration et de la classification des *cabildos* et *resguardos* indigènes, vous considériez le village de Guamal comme une localité de peuplement afrodescendant et non comme une communauté indigène »<sup>198</sup>. Ils présentaient ensuite une description succincte du peuplement historique de Guamal en faisant référence à plusieurs documents historiques (voir chapitre 3), notamment celui de 1879 qu'ils définissaient comme « le titre fondateur » (*escritura matriz*), insistant sur les limites géographiques qui y sont consignées. Dans ce courrier de 2012, les signataires ont également fait référence à Josefa Moreno, aux disputes avec l'INCORA et aux terres de l'église, à l'héritage du nom de famille Moreno, à la loi 70 de 1993, entre autres thèmes qu'ils ont présentés comme autant de preuves de la légitimité de leur demande.

Le 13 février 2012, sans avoir reçu de réponse de la part de l'INCODER, ces mêmes signataires rédigèrent les statuts de la nouvelle organisation (Conseil communautaire afrodescendant) et nommèrent un Conseil directif. Un mois plus tard, c'est cette fois le « Conseil communautaire afrodescendant de Guamal » qui signait un droit de pétition (*derecho de petición*)<sup>199</sup> dirigé à l'encontre de l'INCODER. Les signataires réitéraient leur

---

<sup>198</sup> Citation en langue originale : « Exigimos que al momento de la reestructuración y clasificación de los cabildos o resguardos indígenas, ustedes consideren la vereda de Guamal como un poblamiento afrodescendiente y no como una comunidad indígena ».

<sup>199</sup> Droit fondamental consacré par l'article 23 de la Constitution Politique, appliqué par l'administration publique. Il peut s'exercer à titre personnel ou collectif. Il définit la possibilité offerte à tous les citoyens de présenter des requêtes devant les autorités afin d'obtenir un règlement rapide de leurs demandes.

demande de reconnaissance d'un « titre collectif des terres de notre peuple afrodescendant ». Le 30 avril 2012, l'INCODER s'est prononcé :

Nous nous permettons de vous informer qu'étant donné que la communauté afrodescendante est recensée et placée à l'intérieur du *resguardo* indigène de Cañamomo Lomparieta, et conformément à l'article 85 de la loi 160 de 1994, cette entité [l'INCODER] est en processus de restructuration des *resguardos* d'origine coloniale et de classification de la validité légale des titres coloniaux. Une fois terminé ce processus, le régime légal des territoires que vous occupez comme communauté noire sera clarifié, et nous pourrons décider si, à la lumière de la loi 70 de 1993, il est possible ou non de procéder à la titrisation collective en faveur de votre communauté noire<sup>200</sup>.

Six mois plus tard, le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal a reçu une autre réponse, cette fois-ci de la part du Ministère de l'Intérieur, entité à laquelle ils avaient présenté une demande de reconnaissance institutionnelle de leur Conseil communautaire. Le Ministère déclarait ne pas pouvoir accepter leur demande, dans la mesure où ils ne remplissaient pas les exigences établies par le décret 3770 de 2008, à savoir posséder une résolution d'attribution du territoire collectif expédiée par l'INCODER, ou une attestation de cette entité affirmant que la procédure était en cours.

Face à cette impasse, les autorités du Conseil communautaire afrodescendant (non reconnu) ont insisté, rédigeant de nouveaux courriers en décembre 2012 puis en avril 2013, demandant la révision de leur dossier par les autorités de l'INCODER. Pour sa part, l'administration municipale de Supía a reconnu officiellement le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal dès 2013<sup>201</sup>, sans que cette reconnaissance n'implique l'acquisition de droits fonciers.

Au moment où l'entité locale – la municipalité – reconnaît ce que le Ministère de l'Intérieur retardait, deux dispositions concernant Guamal ont été approuvées au niveau

---

<sup>200</sup> Citation en langue originale : « nos permitimos informar que dado que la comunidad afrodescendiente está censada y situada dentro del resguardo indígena de Cañamomo Lomparieta, y conforme al artículo 85 de la ley 160 de 1994, esta entidad está en proceso de reestructurar los resguardos de origen colonial y clarificar la validez legal de los títulos coloniales. Una vez se termine el proceso el régimen legal de los territorios que ustedes ocupan como comunidad negra será aclarado y podremos decidir si, a la luz de la ley 70 de 1993, corresponde o no la titulación colectiva a favor de su comunidad negra ».

<sup>201</sup> Le 7 juillet 2013, par la résolution 254 et faisant référence au cadre normatif suivant : Article 315 n° 1 de la Constitution Politique de 1991, Article 91 de la loi 1551 de 2012, loi 70 de 1993 et décret 1745 de 1995.

national cette fois, qui illustrent le paradoxe juridique concernant les droits territoriaux y ayant cours.

D'une part, le Ministère de l'Agriculture supprime de son agenda les procédures de formalisation de la propriété foncière des *resguardos*<sup>202</sup>. Dès lors, aucun cadre juridique ne permet plus d'établir les limites géographiques du territoire indigène de Cañamomo Lomapieta, ce qui était la condition nécessaire à l'ouverture d'un dossier concernant un éventuel territoire de communautés noires à Guamal. D'autre part, le Ministère de l'Intérieur finit par inscrire formellement le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal dans son Registre Unique (*Registro único*) des conseils communautaires du pays. Cela signifie qu'au même moment (2013), Guamal a dû faire face à deux décisions gouvernementales contradictoires, aux effets strictement opposés.

La reconnaissance du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, loin de résoudre un problème, ouvre au contraire le « dossier territorial ». William Moreno, dirigeant de cette organisation, affirmait en ce sens, en 2013 :

nous avons maintenant l'accord du Ministère de l'Intérieur, mais un conseil communautaire sans terre n'a aucun pouvoir. C'est pour cela que notre principale lutte est avec l'INCODER, institution responsable de nous donner un titre collectif, auquel nous avons droit parce que nous avons les preuves et les documents qui démontrent notre possession ancienne des terres de Guamal [...]<sup>203</sup>.

La reconnaissance par le Ministère de l'Intérieur, associée à la décision du Ministère de l'Agriculture de ne pas pouvoir clarifier les limites territoriales du *resguardo*, a marqué le début d'un ensemble de conflits et de débats entre la nouvelle organisation afrodescendante et le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta

---

<sup>202</sup> Le décret 1465 de 2013 abroge le décret 2663 de 1994, qui établissait les conditions du processus de formalisation des *resguardos*.

<sup>203</sup> Citation en langue originale : « Ahora tenemos la resolución del Ministerio del Interior pero un consejo comunitario sin tierra no tiene ningún poder y es por eso que nuestra lucha principal es con el INCODER, institución responsable de darnos nuestro título colectivo, al que tenemos derecho porque tenemos las pruebas y los documentos para demostrar nuestra antigua posesión sobre las tierras de Guamal ».

#### 4.4 DISPUTES LÉGALES ET TRANSFORMATIONS DU CHAMP POLITIQUE LOCAL : LA MISE EN PLACE DE L'« ACTION EN PROTECTION » ET DE LA CONSULTATION PRÉALABLE

Nous avons jusqu'à présent analysé le processus d'émergence et de consolidation des organisations ethniques dans un contexte juridique instauré par la politique multiculturelle, laissant parfois la place parfois à des vides et à des ambiguïtés. Les groupes et les individus s'approprient ensuite ces normativités plus ou moins consistantes afin d'entreprendre des demandes d'ordre territorial face aux autorités de l'État et face à leurs voisins. C'est dans ce cadre que l'acte de reconnaissance formel du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal a déclenché une nouvelle vague de conflits. Mon objectif dans cette section est d'analyser la manière dont certaines procédures juridiques – dans le cas présent, la défense du droit substantif à la consultation préalable – deviennent des champs de réajustement des autorités locales, qui sont ici les organisations ethniques en dispute, avec l'intervention des autorités étatiques, chargées de la reconnaissance formelle des organisations.

La constitution d'un conseil communautaire à l'intérieur du *resguardo* a été perçue comme une menace territoriale et politique par le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta, qui, en 2013, a très vite réagi par voie légale. Efrén de Jesús Reyes, alors gouverneur indigène, a présenté une « action en protection » (*Acción de tutela*) contre le Ministère de l'Intérieur et contre la Municipalité de Supía. Le gouverneur insistait sur le fait que ces derniers, en reconnaissant le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal sans en avoir averti le *Cabildo*, avaient violé le droit à la consultation préalable libre et informée (*consulta previa libre e informada*) de la communauté indigène, qui aurait dû statuer sur cette option puisque Guamal est inclus dans le *resguardo*. Selon lui, la reconnaissance formelle d'un Conseil communautaire afrodescendant à Guamal constituait une mesure administrative qui affectait directement la juridiction du *resguardo* (Corte Suprema de Justicia, 2014, p. 3).

L'action en protection, introduite dans l'article 86 de la Constitution de 1991 et connue dans d'autres pays comme recours *en amparo*,

a comme but la protection immédiate des droits [fondamentaux] lorsque ceux-ci sont affectés ou menacés par l'action ou l'omission d'une autorité publique, de particuliers chargés de la prestation d'un service public, de particuliers à l'égard desquels le demandeur se trouve dans une situation de subordination ou d'impuissance ou de toute



personne dont la conduite affecte sérieusement et directement l'intérêt collectif (Nations Unies, 2009, p. 12).

La consultation préalable, droit fondamental réclamé par Efrén Reyes en faveur de la communauté indigène qu'il représentait, est, elle, inscrite dans la convention 169 de l'OIT à laquelle a souscrit la Colombie. En Colombie, le processus de consultation préalable<sup>204</sup> est un droit reconnu des communautés indigènes et afrodescendantes, qui leur permet de connaître, de déterminer et de convenir les actions à suivre face aux projets ou activités qui ont lieu dans leurs territoires et qui risquent d'affecter leur intégrité ethnique et culturelle (PNUD, 2012).

Les tribunaux de première et deuxième instance, également nommés tribunaux mixtes ou « tribunaux supérieurs », qui ont traité l'action en protection initiée par le *Cabildo*, ont considéré qu'elle n'était pas fondée, et ce, pour des raisons de forme. Ces tribunaux n'ont cependant jamais abordé des questions de fond. Ils ont déclaré que la reconnaissance du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal était légale, pour ensuite considérer ne pas avoir l'expertise nécessaire pour ce genre de dossier ; ils ont alors demandé l'intervention de la Cour constitutionnelle, comme c'est le cas dans la majorité des cas relatifs à des questions ethniques.

En 2014, la Cour Constitutionnelle a émis une sentence dans laquelle les questions de fond ont cette fois été traitées. La Cour affirmait dans la sentence T-461 du 8 juillet qu'une consultation préalable aurait effectivement dû avoir lieu avant d'évaluer la reconnaissance du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Elle exhortait par conséquent les entités responsables d'entreprendre la procédure de la consultation préalable dans un délai fixé d'un mois. Ce faisant, elle insistait également sur le fait que la communauté indigène n'était pas l'unique entité qui devait être consultée : que la communauté afrodescendante de Guamal devait l'être également. La Cour Constitutionnelle a profité de l'occasion pour rappeler que

---

<sup>204</sup> Il existe en Colombie deux types de consultations préalables : l'une avec permis environnemental (exigé au tiers intervenant sur le territoire) et l'autre sans permis environnemental. Les dossiers relevant du premier type sont gérés par la Direction de Consultation Préable, organisme du Ministère de l'Intérieur chargé des consultations relatives aux projets d'investissement, sous couvert de la loi 99 de 1993/204 et du décret 1320 de 1998. Les protocoles des permis environnementaux impliquent aussi les compétences du Ministère d'Environnement, Logement et Développement Territorial. Quant au deuxième type de consultation préalable, sans permis environnemental, les dossiers sont gérés par la Direction de questions indigènes, ROM et minorités du Ministère de l'intérieur, responsable des protocoles relatifs aux mesures législatives, administratives et politiques publiques, sous couvert de la loi 21 de 1991 et du décret 200 de 2003 (OIT – Organización Internacional del Trabajo, 2016; PNUD, 2012).

les communautés afrodescendantes ont les mêmes droits que les communautés indigènes<sup>205</sup> : « les règles jurisprudentielles ont certes été plus souvent appliquées aux communautés indigènes, mais elles sont également applicables par analogie à tous les groupes ethniques de la Nation, telles que les populations noires, afrocolombiennes, insulaires et du Palenque, et même les gitans » (Corte Constitucional, 2014, p. 24). Par conséquent, une potentielle attribution des terres serait « une mesure administrative qui concerne les deux ethnies et qui pourrait affecter les droits de propriété collective des deux communautés ainsi que la préservation de leur culture, même si les terrains en questions se trouvent légalement reconnus comme *resguardo* indigène » (Corte Constitucional, 2014, p. 8).

Il revenait au Ministère de l'Intérieur de suivre la demande de consultation préalable<sup>206</sup>. Cependant, il a objecté que la reconnaissance d'un groupe ethnique (représenté ici par le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal) ne pouvait pas dépendre de l'avis d'un autre (ici le *Cabildo* indigène)<sup>207</sup>.

De territorial et politique, le conflit devenait alors « ethnique », comme l'a considéré la Cour Constitutionnelle qui parle d'un conflit « profond et complexe » (Corte Constitucional, 2014, p. 29) qui pouvait être considéré comme un conflit « commun » entre deux communautés ou groupes ethniques. Dans tous les cas, La Cour s'est abstenue d'imposer une solution (*solución impositiva*) à ce conflit en décrétant que les deux communautés devaient arriver à résoudre leur dispute par elles-mêmes. Selon la Cour, un juge externe pourrait

---

<sup>205</sup> Sentences T-955 de 2003, C-461 de 2008, C-641 de 2012 et C-194 de 2013.

<sup>206</sup> Cette sentence n'a pas fait l'unanimité au sein de la Cour. La magistrate Gloria Stella Ortiz Delgado n'a par exemple pas donné son avis favorable à cette sentence (*salvamento de voto*). Elle soutenait que la consultation préalable n'était pas le mécanisme juridique le plus adapté pour la résolution d'un conflit interethnique et d'une question qui, selon elle, était relative aux limites géographiques (*linderos*) entre communautés « voisines par accident historique » (Corte Constitucional, 2014, p. 36). La magistrate Ortiz Delgado affirmait quant à elle que la décision était contradictoire avec une vaste jurisprudence concernant la consultation préalable, et que ce mécanisme n'était pas conçu pour résoudre des conflits interethniques. Cette magistrate insistait sur le fait que l'intervention de l'État n'avait pas été demandée par toutes les parties en dispute. Par conséquent, l'autonomie des autorités communautaires, capables de faire face à leurs propres conflits était ainsi mise en cause. Cette intervention de l'État, dite non demandée, pouvait exacerber la confrontation.

<sup>207</sup> Ce Ministère déclarait à ce propos, dans la décision de première instance, que « la Direction des Questions Relatives aux Communautés Noires, Afrocolombiennes, Insulaires et du Palenque du Ministère de l'Intérieur, a précisé qu'elle ne portait préjudice à aucun droit fondamental, parce que la délivrance de la résolution n° 083 du 10 juillet 2013, à travers laquelle s'inscrivait le Conseil communautaire des Communautés Noires de Guamal, dans le registre National Unique, n'obligeait pas un protocole de Consultation préalable « étant donné que cette procédure avait impliqué les questions internes des membres d'une même communauté ethnique, qui conforme à leurs us et coutumes ont décidé de manière autonome de commencer une démarche de reconnaissance en tant que Conseil communautaire, situation qui n'implique aucune affectation de la part des personnes juridiques ou naturelles externes au groupe ethnique qui maintenant réclame la consultation préalable » (Corte Suprema de Justicia, 2014, p. 4).

entraver le processus de négociation. Elle a ainsi préconisé la création d'un espace de dialogue entre les groupes concernés, à travers un scénario de consultation préalable animé par le Ministère de l'Intérieur et la Mairie de Supía, avec le soutien du Procureur Général et du Bureau du Défenseur du Peuple (*Defensoría del Pueblo*).

La décision de la Cour n'a pas coïncidé avec les attentes de l'organisation indigène qui avait tenté d'interpeler les autorités de l'État quant à l'illégitimité, voire même l'illégalité, de la reconnaissance d'un Conseil communautaire à l'intérieur de leur *resguardo*. La sentence a reconnu l'organisation afrodescendante comme sujet de consultation. Ce faisant, elle a constitué un tournant dans l'histoire de la relation entre le *Cabildo* indigène et le Conseil communautaire afrodescendant : pour la première fois, les deux instances, et leurs autorités, ont été reconnues de manière équivalente par l'État dans le cadre d'une même procédure légale, en tant qu'organisations ethniques légitimes.

La consultation préalable est ainsi devenue un champ politique dans lequel les organisations ethniques ont investi l'intervention de l'État. C'est ce que je vais maintenant démontrer, à partir du suivi de la réalisation de la consultation préalable au cours de l'année 2015<sup>208</sup>.

#### **4.4.1 La consultation préalable libre et informée à Guamal**

La sentence de la Cour Constitutionnelle avait souligné que le rôle des institutions de l'État appelées à intervenir dans la procédure devait être celui de conciliateur et de médiateur. La consultation préalable n'est une mesure ni décisionnelle ni résolutive, tout juste consultative.

La consultation préalable se déroule de manière générale par étapes, négociées et précisées pendant la première réunion convoquée par le Ministère de l'Intérieur. Elle débute par une étape de pré-consultation, en juillet 2015. La communauté indigène de Cañamomo Lomapieta, le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, la Mairie de Supía, la *Personería* Municipale de Supía, la Direction des Communautés Noires, Afrocolombiennes, Insulaires et *Palenqueras* du Ministère de l'Intérieur, le Défenseur du Peuple (national et

---

<sup>208</sup> Il est ici important de préciser que je n'ai pas personnellement participé à ce processus de consultation préalable. Je me trouvais à ce moment-là en France. Les données que je délivre sont le résultat de discussions informelles et émanent en grande partie des comptes rendus de la consultation préalable, élaborés par les autorités ministérielles compétentes et mis à ma disposition par Alonso, leader du Conseil communautaire.

régional), le Procureur de Manizales et le Gouvernement de Caldas sont les entités qui ont été convoquées. Autrement dit, un vaste éventail d'instances locales, régionales, nationales – étatiques et non étatiques – représentait les différentes autorités impliquées dans le processus de reconnaissance institutionnelle des groupes minoritaires – afrodescendants et indigènes.

L'étape de pré-consultation avait pour objectif d'explicitier aux groupes concernés le cadre normatif de la consultation préalable, en tant que droit fondamental des groupes ethniques. Il fallait ensuite qu'ils se mettent d'accord quant au plan de travail à adopter, dénommé « route méthodologique ». Trois étapes ont été envisagées pour le déroulement de la consultation préalable, selon le protocole préétabli par le Ministère de l'Intérieur.

Après de nombreuses discussions, la première étape a permis d'élaborer le protocole de consultation – absolument nécessaire pour le bon déroulement des démarches – qui a été signé à la fin de cette première réunion avec l'accord de toutes les parties concernées.

Le Ministère de l'Intérieur a ensuite envoyé aux dirigeants du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomaprieta et du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal une nouvelle convocation, cette fois-ci avec l'objectif de réaliser des « réunions de diagnostic ». Celles-ci allaient se dérouler de manière séparée pour les deux communautés, en août 2015. Les résultats de ces diagnostics étaient essentiels pour la phase suivante, celle de la consultation préalable proprement dite.

Les comptes-rendus de ces réunions de diagnostic témoignent de positions divergentes des organisations ethniques au sujet de la nature du conflit à Guamal. Le Conseil communautaire afrodescendant, qui se revendiquait autorité ethnico-territoriale de la localité, soutenait que la principale cause de la confrontation était le manque de précision dans la définition de la situation juridique du « territoire de Guamal ». Leur argumentation témoignait d'une maîtrise du langage légal, ainsi que d'une connaissance approfondie des droits relatifs à leur condition de groupe ethnique différencié afrodescendant, mais surtout non indigène. Au-delà de la question territoriale, les autorités du Conseil communautaire insistaient, dans leur rapport de diagnostic, sur l'existence d'un conflit sous-jacent qu'elles estimaient être interethnique. Les dirigeants du Conseil communautaire exigeaient la mise en place d'actions affirmatives au bénéfice de la communauté afrodescendante, ainsi que la reconnaissance de leur droit à intervenir dans la gestion de leur territoire en tant qu'autorité ethnico-territoriale.

De nombreuses dénonciations à l'encontre des autorités indigènes apparaissent dans le compte-rendu de diagnostic, qui fait notamment état de cas de corruption présumée dans l'administration des ressources économiques octroyées par l'État, et de décisions abusives quant aux droits d'usufruit des ressources environnementales et minières. Le compte-rendu du diagnostic du Conseil communautaire citait finalement une liste de documents témoignant de leur propriété foncière historique et indiscutable des terres de Guamal, reprenant les arguments et documents signalés en première partie.

De leur côté, les autorités indigènes ont procédé de manière différente dans cette étape de diagnostic. Leur position concernant la nature du conflit contraste avec celle qui a été exposée par le Conseil communautaire. La méthodologie de diagnostic proposée par les autorités de Cañamomo Lomaprieta prévoyait la participation des représentants des 32 communautés rattachées au *resguardo* et deux journées de travail pour le bon déroulement de l'activité (les autorités afrodescendantes n'y ont dédié que quelques heures). En utilisant la méthodologie de cartographie sociale, elles ont réalisé un exercice de spatialisation du conflit, partant du principe que la dispute concernait la totalité de la communauté indigène, et pas seulement les voisins de Guamal.

Les localités associées au conflit ont été représentées sur une « carte de conflictualité » (*mapa de conflictividad*) : Santa Ana, San Marcos, San Cayetano, Santa Cruz, une partie de San Juan, le sud du Bajo Sevilla et Guamal. La carte signalait les infrastructures de la localité de Guamal, ainsi que les activités productives de chacune des localités. Lors de cet exercice, comme cela apparaît dans le compte rendu, les autorités indigènes ont insisté sur le fait que leur droit territorial datait de 1627 et que la légitimité de leur propriété était appuyée par des documents coloniaux. L'histoire d'usurpation et de lutte pour la défense de leur territoire ancestral a été évoquée (voir chapitre 2). Elles affirmaient que leur autorité ethnico-territoriale était très ancienne et indiscutable, mais ne niaient ni ne rejetaient la condition ethnique différenciée des *Guamaleños*. Au contraire, les politiques du *resguardo* (par exemple le financement de certaines activités entreprises par la communauté afrodescendante, comme le Carnaval Négroïde) témoignaient d'une reconnaissance de la différence et d'un scénario d'inclusion sociale et politique. De même, les autorités du *Cabildo* affirmaient n'avoir jamais nié le droit de propriété des *Guamaleños*. Les attributions de parcelles à l'intérieur du *resguardo* au bénéfice des membres de la communauté de Guamal, et leur inclusion dans les recensements du *resguardo*, témoignaient de l'engagement de l'institution indigène envers la

population et la localité afrodescendante. Il est intéressant de voir que, sur la base des arguments présentés, les autorités indigènes ne considéraient pas qu'il s'agissait d'un conflit interethnique. Pour eux, les mariages entre membres des communautés indigènes et de la communauté afrodescendante de Guamal, la cohabitation pacifique depuis plusieurs siècles, ainsi que le partage amical dans le contexte des fêtes populaires, étaient des pratiques qui soutenaient leur argument.

Finalement, les autorités indigènes affirmaient que la séparation du territoire de Guamal du *resguardo* Cañamomo Lomaprieta porterait préjudice aux *Guamaleños*. Selon eux, la plupart des habitants de cette localité subsistent des activités productives développées dans d'autres *veredas* du *resguardo*, fait que j'ai pu constater pendant mon travail de terrain. Les *Guamaleños* circulent dans différents espaces d'exploitation agricole et minière qui ne se circonscrivent pas de manière exclusive à la localité de Guamal. Les autorités indigènes rappelaient aussi que le recensement communautaire était volontaire et qu'aucune personne n'était obligée d'appartenir à la communauté de Cañamomo Lomaprieta. Néanmoins, elles précisaient que, quelle que soit la décision prise par les *Guamaleños* quant à leur insertion dans le recensement du *resguardo*, le respect envers l'autorité ethnico-territoriale du *Cabildo* n'était pas négociable. Toute personne vivant sur les terres du *resguardo* devait respecter les autorités du *Cabildo* et ses décisions.

Pour les autorités indigènes, l'émergence du conflit date de 2012 et de la reconnaissance institutionnelle du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Les réclamations de cette organisation face aux autorités de l'État telles que l'INCODER et le Ministère de l'Intérieur, au cours des années 2012 et 2013, auraient été accompagnées d'affirmations diffamatoires. Les membres du *Cabildo* soutenaient qu'au contraire de ce que prétendaient les autorités de l'organisation afrodescendante, il n'existait aucun conflit préalable avec la communauté de Guamal. En revanche, ils reconnaissaient l'existence d'un conflit avec le Conseil communautaire en tant qu'organisation et particulièrement, selon le compte rendu de diagnostic, avec William Moreno, qu'ils accusent d'être le principal promoteur de la discorde et finalement le responsable du discrédit de l'organisation indigène face aux autorités de l'État, aux médias et aux *comuneros* du *resguardo*.

William Moreno fut l'un des membres fondateurs du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Il a été l'un l'un de ceux qui ont porté les réclamations

territoriales présentées par le Conseil communautaire aux autorités de l'État, à partir de 2012, notamment au Ministère de l'Intérieur et à l'Institut Colombien du Développement Rural – INCODER –, institutions responsables de la reconnaissance éventuelle de la propriété collective du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal sur les terres réclamées. Il a fait de la lutte collective pour les droits territoriaux des *Guamaleños* l'un des plus importants aspects de sa campagne politique pour la mairie de Supía en 2015. Il a ouvertement critiqué l'administration des autorités indigènes sur les terres du *resguardo* et a insisté sur le fait que la communauté de Guamal, au même titre que d'autres communautés voisines, ne devait pas être soumise aux autorités indigènes.

Pour les dirigeants indigènes, le fait de réclamer une portion du territoire comme propriété de l'organisation afrodescendante et de questionner l'administration des ressources assignées par l'État à l'organisation indigène, démontrait l'intérêt des leaders afrodescendants pour attirer des bénéfices économiques et politiques à titre personnel. Selon eux, cet intérêt s'élargissait au champ politico-électoral et coïncidait avec la participation de William Moreno à la campagne électorale à la mairie de Supía. Ils affirmaient enfin que la formalisation de l'organisation ethnique afrodescendante n'était soutenue que par une petite minorité des habitants de Guamal et des personnes externes, et ne jouissait que d'une faible représentativité au niveau local.

Après cette phase de diagnostic avec les groupes concernés, la première séance de la consultation préalable, qui correspond à l'étape d'analyse et d'identification des impacts et de formulation des mesures de gestion, a eu lieu. Elle s'est tenue dans le même espace que la première des réunions (pré-consultation). Les événements survenus pendant cette séance témoignent de la tension croissante entre les dirigeants des deux organisations ethniques et de la manière dont l'espace de consultation s'est mué en une arène de dispute politique.

Avant même de commencer officiellement la réunion, les dirigeants indigènes ont signalé leur désaccord face à la présence dans la salle de William Moreno, leader communautaire, certes, mais qui n'occupait à ce moment aucune charge dans l'organisation afrodescendante de Guamal. Ils ont souligné que William Moreno qui était, à ce moment, candidat aux élections à la Mairie de Supía, « pourrait utiliser l'espace de la consultation préalable en vue d'un profit politique à titre personnel [...]. Il aurait également fait circuler des feuillets publicitaires de sa campagne politique dans le cadre des réunions [...] ». Les

membres du Conseil communautaire ont démenti ces accusations en affirmant que William Moreno participait à la réunion en tant que « membre de la communauté afrodescendante de Guamal, et pas en tant qu'homme politique ». Ils ont argumenté que ce leader était engagé depuis longtemps dans la consolidation de l'organisation et dans les démarches légales présentées aux autorités étatiques. Dans le cadre de mon travail de terrain, j'ai pu me rendre compte que William Moreno possède une position de conseiller, avec une forte visibilité face aux médias et aux administrations municipales et départementales.

Le retrait de William Moreno de la séance a été la condition posée par les dirigeants de l'organisation indigène pour leur participation. N'arrivant à aucun accord sur ce point, les autorités de Cañamomo Lomaprieta se sont retirées de la salle, en réaffirmant que leur participation était conditionnée par le retrait de William Moreno du processus de consultation préalable. Les représentants du Ministère de l'Intérieur n'ont pas pu trancher cette question. Ils ont suggéré la réalisation de réunions séparées : dans une salle, les membres de l'organisation indigène, et dans l'autre, les membres de l'organisation afrodescendantes. Les autorités de l'État, et notamment les responsables du Ministère de l'Intérieur qui avaient fait un long voyage depuis Bogotá, voulaient finaliser la consultation dans les meilleurs délais. Ils souhaitaient s'ajuster aux instructions de la Cour et aux engagements établis dans la phase de pré-consultation, en étant attentifs par-dessus tout au respect de la procédure. Ils validaient la consultation préalable même si l'espace de dialogue n'avait pas lieu et que les questions de fond n'allaient pas pouvoir être traitées.

La Cour Constitutionnelle avait ordonné la réalisation d'une consultation préalable parce qu'elle la considérait comme le cadre le plus à même de rendre possible une négociation entre les parties en dispute. Selon la sentence, les autorités des groupes devaient arriver à résoudre leur conflit sans aucune imposition ou intervention directe des autorités médiatrices de l'État invitées à participer. La proposition d'organiser des réunions séparées (d'un côté les Indiens et de l'autre les Afrodescendants) est en ce sens contraire au texte et à l'esprit de la consultation préalable telle qu'elle a été définie par la Cour Constitutionnelle. Le compte-rendu de ces réunions séparées est identique aux rapports de diagnostic. Il met en évidence le fait que l'espace de dialogue était inexistant et que les autorités étatiques concernées n'ont procédé à la consultation que pour accomplir leur tâche et respecter les instructions données par la Cour.



La volonté – non affichée mais évidente pour tous – des dirigeants indigènes de retarder les débats apparaît dans le rapport de consultation préalable à plusieurs reprises. Ils tentèrent de concentrer les discussions sur la forme afin d'éviter de parler du fond, en empêchant le déroulement de la séance. Ce comportement stratégique semble se généraliser avec la multiplication des consultations préalables : l'accent est mis sur des questions de procédure juridique, qui la plupart du temps retardent ou atténuent les divergences de fond, qui sont supposément au cœur des disputes et des conflits :

Les controverses relatives aux délais, aux certifications et aux calendriers des réunions tendent à ignorer les conflits relatifs à la terre, aux ressources et à l'autodétermination qui sont à la base des consultations. Le remplacement n'est cependant que partiel et temporaire. En effet, dans les démarches de consultation, les conflits de fond émergent à chaque étape, même lorsqu'ils le font sous le prétexte d'allégations de procédure<sup>209</sup> (Rodríguez Garavito, 2012, p. 23).

Les autorités du Conseil communautaire et les représentants de l'État ont, malgré l'attitude des dirigeants indigènes, ratifié le résultat de la consultation en déclarant que les conditions et les étapes prévues avaient été respectées au cours de cette première réunion. Les autorités indigènes ont déclaré que cette phase ne correspondait qu'à l'étape de pré-consultation. La Cour Constitutionnelle avait signalé dans sa sentence que cette phase devrait s'étendre sur trente jours, délai qui n'avait pas été respecté. Les autorités indigènes demandèrent la suspension de la consultation préalable et considèrent que le fait de continuer avec la procédure sans leur consentement constituerait une offense contre leur autonomie.

Une dernière réunion a eu lieu à la fin août 2015, malgré le désaccord des autorités indigènes. Elle devait être l'étape finale de la consultation préalable. Les autorités indigènes ont cependant refusé de signer le compte rendu, pour des raisons similaires à celles avancées lors de la séance précédente : la présence de William Moreno et le non-respect des délais de la pré-consultation. Aucun accord n'a été signé, aucun compromis n'a été établi et aucune question de fond n'a été traitée. Les représentants du Ministère de l'Intérieur ont alors rappelé que la consultation préalable n'avait pas comme objectif de déboucher obligatoirement sur un

---

<sup>209</sup> Citation en langue originale : « El reemplazo de las discusiones sustantivas por los debates procesales. Las controversias sobre los plazos, las certificaciones y el cronograma de reuniones tienen a soslayar los conflictos sobre la tierra, los recursos y la autodeterminación que están en el fondo de las consultas. Pero el reemplazo es solo parcial y temporal. Porque en las diligencias de consulta afloran de nuevo, a cada paso, los conflictos sustantivos, aun cuando lo hagan bajo la apariencia de alegatos procesales ».

consensus. Par conséquent, ils ont déclaré la procédure comme accomplie, malgré l'absence d'accord final. Les objectifs concrets de la consultation préalable n'ont pas été atteints, bien qu'elle a répondu aux termes établis par les protocoles du Ministère de l'Intérieur, et que la procédure a été accomplie dans la forme et les délais fixés par la Cour Constitutionnelle.

#### CONCLUSIONS DU CHAPITRE 4

J'ai porté, dans ce chapitre, une attention particulière aux conflits et aux arrangements suscités par la mise en place de la Constitution de 1991, en tant que processus qui a mené à une reconfiguration des formes d'autorité à l'intérieur des organisations ethniques, à l'intérieur des institutions, et entre les unes et les autres. Les rapports de pouvoir sont également importants dans ces reconfigurations, ce que l'on observe particulièrement à travers les récents conflits. Guamal constitue en ce sens un véritable « laboratoire ethnique » : il m'a été possible, ces dernières années, d'observer et de documenter l'émergence et la consolidation d'un conflit qui n'oppose pas seulement deux organisations ethniques, mais qui génère de relations nouvelles (conflictuelles ou non), entre individus et entre collectifs, marqués par des identités plurielles. Dans ce cadre, le champ juridique est mobilisé autant par le nouveau Conseil communautaire afrodescendant que par le *Cabildo* indigène. Deux mécanismes juridiques, mis en place par l'État concernant les droits politiques et territoriaux des groupes locaux ont été particulièrement importants et auxquels j'ai prêté une attention aigue : la consultation préalable et l'action en protection.

L'action en protection (*acción de tutela*) a permis à la communauté indigène de Cañamomo Lomapieta d'exprimer son désaccord quant à la reconnaissance formelle du Conseil Communautaire Afrodescendant de Guamal. Le champ juridique, par son ambiguïté intrinsèque, ouvrait une possibilité de reconnaissance et de participation politique future pour le Conseil communautaire, ce que rejetait la communauté indigène. Les relations entre les autorités de l'État et la nouvelle organisation ethnique afrodescendante à Guamal montrent le caractère inachevé des politiques élaborées au bénéfice des populations afrodescendantes en Colombie, principalement concernant celles dont les cas ne sont pas prévus par la loi 70.

Le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal s'est imposé en tant qu'agent coproducteur d'une politique qui apparaissait dans son cas comme imparfaite. Dans ce contexte de prime abord adverse, les différentes démarches entreprises par le Conseil

communautaire afrodescendant de Guamal ont permis son positionnement politique face aux autorités de l'État multiculturel et son repositionnement face aux autorités indigènes locales.

Le second mécanisme juridique analysé est le droit à la consultation préalable. Il s'agit de l'un des principaux outils juridiques permettant la défense de l'autonomie des groupes ethniques. Au niveau national et même international, il est au cœur des dynamiques contemporaines (Bellier et González-González, 2015). Sur la scène locale, il a constitué la toile de fond de la confrontation entre les différentes autorités qui se disputent le pouvoir. À Guamal, cet outil est utilisé non seulement pour garantir les droits de la communauté de base face à l'État, mais aussi dans le but de réguler les rapports entre les groupes minoritaires. Le droit à la consultation préalable a confirmé et accentué la dynamique de reconnaissance pour les afrodescendants, et, de fait, a signifié une entorse à l'hégémonie locale du *Cabildo*. La consultation préalable n'a pas été conçue pour s'appliquer à des cas comme celui de Guamal, où deux groupes ethniques sont en même temps sujets de consultation. De ce fait, chacun a dû innover. En interactions directes et personnelles avec les autorités étatiques, les dirigeants afrodescendants ont acquis un espace dans lequel ils se sont trouvés, pour la première fois, à un niveau de légitimité égal à celui de l'organisation indigène. Le seul fait d'être consulté a été important, en ce sens, car il a impliqué une reconnaissance ouverte de leur présence et de leur autorité (bien que partielle) sur le territoire de Guamal. L'organisation indienne a, quant à elle, cherché à dévier les débats, considérant l'organisation afrodescendante comme illégitime.

Les cas analysés dans ce chapitre illustrent à mon sens trois phénomènes contemporains non restreints aux relations entretenues entre le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta. D'abord, le juridique apparaît comme un recours de plus en plus utilisé pour le traitement de conflits, ethniques ou non. Ensuite, ces cas sont paradigmatiques de ce qui semble être une injonction (par la loi) à qualifier les conflits de manière univoque : ils doivent être soit ethniques, soit territoriaux, soit familiaux, etc. Une telle approche, et pas uniquement dans le cas de Guamal, est réductrice de la réalité relationnelle locale. Enfin, un apprentissage des compétences juridiques est aujourd'hui nécessaire. Ce sont ces acquisitions récentes qui ont permis aux membres du Conseil communautaires de se faire, par moments, co-producteurs de cadres juridiques, alors qu'ils en étaient au préalable exclus.

Les pratiques locales en vue de modifier les rapports de pouvoir à partir du paradigme ethno-territorial ne concernent pas seulement l'univers du juridique. Elles affectent l'ensemble de la vie politique locale et transforment le jeu des acteurs et leurs positionnements réciproques.

## CHAPITRE 5

### RECONFIGURATION DU CHAMP POLITIQUE ET COMPÉTENCES MULTICULTURELLES

La confrontation sur le plan juridique entre des acteurs étatiques, le *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta et le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, a eu lieu dans un contexte de réajustement du champ politique intervenu dans le département de Caldas, et plus spécifiquement dans la municipalité de Supía. Par champ politique, j'entends

« aussi bien le domaine politico-électoral que d'autres formes d'expressions moins codifiées, qui concourent ensemble à modeler les relations entre les gens, entre les citoyens qui interviennent sur les scènes publiques à différents niveaux. Il est dès lors important de ne pas séparer les deux domaines, de ne pas réduire le politique à la politique » (Hoffmann, 2004a, p. 183).

Je vais analyser dans ce chapitre l'influence que les nouveaux rapports entre les organisations ethniques – tels que nous les avons vus émerger au cours du chapitre précédent – ont eu sur le champ politique local et ses transformations récentes. Mon hypothèse est ici que les acteurs locaux, en acquérant des compétences spécifiques relatives à l'expérience vécue du multiculturalisme, les appliquent à la sphère politique élargie, avec des actions concernant la vie commune et des décisions quant à des infrastructures ou gestion de lieux communautaires.

Le concept de « compétence » permet aussi bien l'analyse des capacités ou des aptitudes d'individus et de collectifs à mener à bien leurs revendications, que celle des champs d'attributions spécifiques à une autorité précise (Bonitto, 2007; Conein, 1992). Ainsi définies, les compétences sont, dans le contexte de mes recherches, des conséquences d'une appropriation locale du multiculturalisme. Elles impliquent de nouvelles formes de connaissance et un remaniement des rapports de pouvoir. Elles échappent au contrôle exclusif d'un seul des acteurs engagés et sont résultats des processus d'appropriation, de transformation et de mise à l'épreuve des pratiques collectives et individuelles dans lesquelles de multiples acteurs sont impliqués.

Les compétences ne se limitent pas à l'apprentissage de normes. Elles découlent de la lecture que ces acteurs font d'événements et de situations concrètes. Il s'agit de leur capacité à

évaluer les « paramètres de l'interaction, à mobiliser les normes appropriées et à réaliser une performance adaptée » (Cunin, 2001, p. 29)<sup>210</sup>.

Afin d'analyser pleinement les compétences acquises localement, il convient dans un premier temps d'aborder la reconfiguration de la politique électorale au niveau régional. Cette restructuration coïncide partiellement avec la promulgation et la mise en place du multiculturalisme, à partir de la fin des années 1990 et au cours des deux premières décennies du XXI<sup>e</sup> siècle. Mon objectif est de comprendre la convergence de plusieurs événements d'ordre politique ayant favorisé l'émergence de conflits ou d'arrangements – interprétés et vécus sur le registre multiculturel – entre collectifs et individus à Guamal.

Les confrontations, de différentes natures, opposant des acteurs collectifs et individuels ne peuvent cependant pas uniquement être lues comme résultats de la conjoncture multiculturelle ou d'une implémentation directe des politiques de différenciation. L'analyse du champ politique comme ayant des incidences dans la vie publique, dans la vie commune et dans la négociation de ressources collectives (espace public et services collectifs) me permettra de le démontrer. Divers acteurs politiques, individuels et collectifs, tels que les partis politiques, les dirigeants populistes (plus souvent dénommés *gamonales*<sup>211</sup> ou *caudillos*<sup>212</sup>) et les acteurs armés comme les guérillas et les paramilitaires, ont joué un rôle central dans la reconfiguration politique qu'ont subi le département de Caldas et la municipalité de Supía depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle et au cours des années 2000 et 2010.

Je reconstruis présente dans ce chapitre l'histoire électorale du département de Caldas et de la municipalité de Supía, ce qui va nous permettre de saisir la complexité des formes d'appartenance contemporaines, politiques et identitaires. Je soutiens l'idée selon laquelle la logique politique du bipartisme, ainsi que ses transformations vécues à partir des années 2000, ont fourni le cadre dans lequel l'action politique des organisations ethniques et de leurs

---

<sup>210</sup> Cunin (2001) analyse les débats concernant la « race » et le « métissage » dans le contexte multiculturel de l'Amérique latine. Elle développe son argument à partir de la perspective interactionniste d'Ervin Goffman (1988), utilisant notamment la notion de compétence, selon laquelle « les individus engagés dans l'interaction savent repérer dans le contexte les indices permettant de hiérarchiser les engagements et les pratiques, de cadrer les attentes en s'appuyant sur l'expérience antérieure et d'évaluer les ressources disponibles pendant l'action » (Cunin, 2001, p. 29).

<sup>211</sup> Personnes qui, dans un village ou région, exercent une influence excessive dans les questions politiques et administratives.

<sup>212</sup> Terme désignant un leader politique ayant une forte influence sur un groupe de personnes. Le concept est très souvent utilisé en référence aux leaders politiques latino-américains, notamment du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

dirigeants a pris place sur les scènes locale et régionale. En même temps, les revendications identitaires et territoriales des organisations ethniques ont déterminé, à leur tour, les nouveaux agendas de la politique électorale régionale et locale. Dans ce contexte, les catégories identitaires peuvent éventuellement être mises au service de l'expression d'antagonismes politiques, mais aussi de celle de terrains d'entente, entre collectifs et individus. En outre, les disputes et arrangements politiques entre groupes et collectifs peuvent favoriser l'émergence des nouvelles frontières identitaire.

### 5.1 LA POLITIQUE ÉLECTORALE DANS LE DÉPARTEMENT DE CALDAS ET LA CONJONCTURE DU MULTICULTURALISME

Les partis politiques dits « traditionnels », conservateur et libéral, ont dominé de manière presque hégémonique la scène électorale colombienne tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Ils constituent un héritage de divisions politiques plus anciennes, notamment de la période de l'indépendance et la postindépendance. Les principaux leaders de cette période, Francisco de Paula Santander et Simón Bolívar, s'étaient joints dans la lutte pour l'indépendance face à la couronne espagnole. Dans le cadre de la consolidation de la République, ils ont cependant commencé à représenter des courants politiques divergents. Le premier, d'orientation libérale, était soutenu par des commerçants et des professionnels issus des classes populaires, qui promouvaient notamment la consolidation d'un état fédéral. Le second, d'orientation conservatrice, avait l'appui de l'église et des élites *criollas*. Il promouvait quant à lui la consolidation d'un état centralisé (Lozano Villegas, 2015). Ces profondes divergences ont marqué l'origine de l'État-nation colombien : elles sont à l'origine des partis politiques libéral et conservateur, principaux protagonistes de différentes périodes conflictuelles qui ont rythmé la vie politique nationale, notamment pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

La fin des années 1930 voit l'émergence d'un contexte dénommé Violence Politique (*La Violencia Política*). L'une des conséquences de cette période a été la signature, en 1958, d'un accord entre les partis en dispute, visant à consolider un gouvernement de coalition dénommé le Front National (*Frente Nacional*) (voir à ce propos les analyses de Marco Palacios, 2012). Jusqu'en 1974, les deux partis ont co-gouverné en alternant la Présidence de la République et les postes publics de manière équitable, évitant ainsi les confrontations violentes. Au début des années 1980, plus de 90% des postes du Congrès de la République étaient occupés par des membres des deux seuls partis, libéral et conservateur (Duque Daza, 2014). Sur les bases de cette logique binaire, les dirigeants politiques ont construit de



véritables fiefs d'où ils contrôlaient ou à partir desquels ils influençaient toutes les dimensions de la vie sociale. Le contexte politique post-Violence Politique explique en grande partie l'émergence du conflit armé contemporain en Colombie, comme le montre bien Daniel Pécaut (2016) à travers son analyse des causes de la prolongation du conflit et de ses effets sur l'histoire politique récente du pays.

L'orientation politique des *Guamaleños*, à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, était clairement libérale. Mes interlocuteurs les plus âgés m'ont raconté les attaques violentes subies par la communauté de Guamal à cause de leur affiliation politique (dont certaines ont été abordées dans le chapitre 3). Divers auteurs (Agudelo, 1999; Agudelo, Hoffmann, et Rivas, 1999; De Roux, 1991; Hoffmann, 2004; Pisano, 2012) ont démontré que l'appartenance libérale est très répandue au sein de communautés afrodescendantes et qu'elle possède des racines historiques identifiables. Selon ces auteurs, les phénomènes tels que l'abolition de l'esclavage, menée sous le gouvernement libéral de José Hilario López, ou encore une tradition familiale, ont marqué l'orientation libérale de nombreux villages afrodescendants. Pisano (2012) affirme que les discours égalitaires du libéralisme ont été attractifs pour les citoyens noirs avant même l'abolition de l'esclavage. Ils recherchaient une place dans la société et une plus grande participation politique, en quête de citoyenneté.

Dans le département de Caldas, au début des années 1990, la vie politique du département était marquée par la présence de deux politiciens, largement reconnus sur la scène régionale et nationale : les sénateurs Victor Renán Barco (libéral) et Omar Yepes (conservateur). Ils se sont fait connaître pour avoir eu la main mise sur la politique électorale du département de Caldas à partir des années 1970, avec des arrangements systématiques et une coalition qui a été connue comme « *barco-yepismo*<sup>213</sup> », une réplique régionale du binôme libéral/conservateur.

Ces deux dirigeants politiques s'affrontaient lors des élections nationales, tout en établissant des coalitions pour les candidatures locales et régionales. Cette stratégie politique leur a permis, d'une part, de conserver le pouvoir pendant plusieurs années sans risque de concurrence et, d'autre part, de maintenir leur contrôle sur certaines localités qui sont

---

<sup>213</sup> Coalition politique entre les *gamonales* Victor Renán Barco (libéral) et Omar Yepes (conservateur). Ils se sont fait connaître pour avoir contrôlé la politique électorale du département de Caldas, suite à des accords systématiques, pendant plusieurs décennies.

devenues des véritables fiefs politiques. Au début des années 1990, Victor Renán Barco avait instauré son pouvoir dans les municipalités de Supía, La Dorada, Belalcázar, Risaralda, Chinchiná, Palestina, Pácora, Salamina, Villamaría, Aguadas et Filadelfia. Omar Yepes l'a fait de son côté dans les municipalités de Anserma, Aranzazu, Manzanares et Marulanda (Misión de Observación Electoral -MOE-, 2008).

Dans la municipalité de Supía, le pouvoir de Victor Renán Barco était déjà établi à la fin des années 1970. Le sénateur avait soutenu les débuts en politique de Francisco Ferney Tapasco, professeur *supieño* d'école primaire et secondaire. Ferney Tapasco a été élu membre du Conseil municipal de Supía en 1973 puis maire en 1975, poste qu'il a occupé pendant quatre ans. Dès le début de sa carrière, il a été le protagoniste de multiples délits et a dû faire face à plusieurs procès en justice<sup>214</sup>. La liste est longue et sordide. Ferney Tapasco a fait l'objet d'une enquête pour sa relation présumée avec des groupes paramilitaires en 2010 (verdadabierta.com, 2010). La même année, son lieutenant Henry Calle<sup>215</sup> a été associé à l'homicide du journaliste Orlando Sierra, tué le 31 janvier 2002. Orlando Sierra était alors sous-directeur de *La Patria*, journal de Manizales, et l'un de plus importants dénonciateurs des actes des politiciens du département de Caldas. Il avait dénoncé de manière systématique le népotisme d'Omar Yepes, la corruption de Victor Renán Barco et les délits impunis de Ferney Tapasco, entre autres faits juridiquement et moralement condamnables. Après plus de 10 ans de lutte contre l'impunité, le 24 juin 2015, Ferney Tapasco a été condamné, jugé responsable et mandataire de l'assassinat du journaliste (Redacción El Espectador, 2015; Redacción La Patria, 2012; Redacción Revista Semana, 2015). Ces faits témoignent des réseaux de corruption et des liens que les acteurs politiques de haut niveau entretiennent avec des structures de violence qui ont contrôlé le département depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>214</sup> En 1978, il a été condamné à 12 mois de prison à Riosucio pour des actes de corruption. En 1983, en tant que directeur de l'Institut de Promotion et Développement de Caldas – INFICALDAS –, il a été suspendu par le Procureur à cause d'irrégularités dans sa gestion. En 1984, il a dû payer une amende de 30 jours de salaire pour avoir violé le droit de pétition en étant Président du Conseil de Justice de l'Assemblée. En 1986, il a été interpellé par la police pour conduite en état d'ivresse dans une voiture officielle de l'Assemblée Départementale. Ferney Tapasco a été associé à plusieurs homicides qui restent impunis, parmi lesquels se trouvent ceux de José Antonio Motoa, en 1990, d'Orlando Salazar Gallego, professeur à Supía en 1992, d'Alberto Correa, homme politique, en 1993, de Pedro Nel Ochoa, garde-corps personnel de Tapasco, en 1992 (Redacción La Patria, 2012). En 1994, Ferney Tapasco a été condamné à 26 mois de prison pour faux témoignage et délit de dissimulation en faveur d'Héctor Fabio Rosero, assassin du professeur Orlando Salazar Gallego, décision qu'il a contestée. En 1995, il a été condamné en deuxième instance mais n'est jamais allé en prison. En 1998, il a hurlé aux membres du Conseil Municipal de Supía « qu'ils étaient bons pour être mis à la porte en se faisant tirer dessus ! ». Il a donné une gifle au député Antonio Quintero Arce, parce qu'il exigeait un rapport sur les contrats de l'Assemblée Départementale (Redacción La Patria, 2012).

<sup>215</sup> Henry Calle était le chauffeur de Tapasco. Il a occupé le poste d'inspecteur de Police de Supía de 1985 à 1986, d'auditeur du Contrôleur Départemental et de Corregidor de Arauca, dans la municipalité voisine de Palestina, dans le département de Caldas (Redacción La Patria, 2012).

À Supía, la reconfiguration du système de partis s'est complexifiée avec la mort de Victor Renán Barco en 2009. Celle-ci a marqué, après plusieurs décennies de vie politique du *gamonal*, la fin de l'hégémonie du parti libéral dans le département de Caldas et plus précisément dans la municipalité de Supía. Commence alors une période de réajustement du champ de la politique électorale et un processus de transformation des pouvoirs locaux. De multiples acteurs tentent d'occuper les espaces politiques laissés vacants par la mort de Victor Renán Barco<sup>216</sup>. Cependant, la recomposition avait déjà commencé avant même la disparition du *gamonal*.

À partir de 2002, en partie du fait d'une réforme politique électorale promue par le Congrès de la République, les partis politiques traditionnels perdent leur hégémonie et une autre force politique, celle du *Partido de la Unidad Nacional* – connu comme *Partido de la U* – s'est consolidée (Duque Daza, 2014; Moreno Santacruz, 2015).

Dans le département de Caldas, le *Partido de la U* est né en 2002, d'une coalition hétéroclite désireuse de faire face au « *barco-yepismo* »<sup>217</sup>. Ce parti politique, nettement conservateur, a soutenu la réélection d'Álvaro Uribe Velez à la présidence de la république en 2006. En 2010 et en 2014, il a parrainé la candidature du président Juan Manuel Santos. Aujourd'hui le *Parti de la U* représente une force politique hégémonique dans plusieurs régions du pays : il compte avec vingt-cinq (sur cent soixante-six) représentants à la Chambre de Représentants et quatorze (sur cent) postes au Sénat de la République (Registraduría Nacional, 2018).

---

<sup>216</sup> Ferney Tapasco, parrainé par Victor Renán Barco et son entourage politique, a marqué l'histoire récente du département de Caldas, et en particulier de la municipalité de Supía. Néanmoins, pendant la période électorale de 1994 (élections nationales), d'autres forces ont disputé le pouvoir. Elles avaient à leur tête Luis Emilio Sierra et Luis Alfonso Hoyos. Ces nouvelles candidatures n'impliquaient pas de courants idéologiques différents, elles manifestaient plutôt l'émergence de scénarios d'opposition à l'hégémonie des *gamonales*<sup>216</sup> au sein des mêmes partis politiques (Misión de Observación Electoral -MOE-, 2008). Luis Emilio Sierra a été le principal leader du *Movimiento de Salvación Nacional* (dissident du Parti Conservateur). Luis Alfonso Hoyos a quant à lui dirigé le *Movimiento Actitud Renovadora* (autre dissident du même Parti Conservateur). Ces deux mouvements ont joué un rôle fondamental dans la reconfiguration de la politique électorale de Caldas et de Supía au cours de la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle.

<sup>217</sup> Dans les municipalités de Manizales et Pensilvania, les mouvements politiques *Movimiento Actitud Renovadora* et *Convergencia Popular Cívica* (autre mouvements initialement dissident du Parti Libéral) se sont associés avec les partisans de la politicienne Adriana Gutiérrez, dissidente du parti libéral. En 2003, ils se sont affiliés au *Nuevo Partido* qui est devenu en 2006 le *Partido de Unidad Nacional* (Misión de Observación Electoral – MOE –, 2008).

C'est ainsi qu'au cours de la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, le pouvoir électoral dans le département de Caldas se disputait entre, d'une part, la coalition « *barco-yepista* », représentée par les politiciens des deux courants traditionnels mais ébranlée par des dissidences multiples, et, d'autre part, le Parti *de la U*, dont les leaders étaient des personnages politiques locaux de la dissidence, issus de courants idéologiques proches du conservatisme.

Depuis la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la gauche était faiblement représentée sur le plan national avec uniquement le Parti Communiste Colombien – PCC – (*Partido Comunista Colombiano*) et le Mouvement Ouvrier Indépendant Révolutionnaire – MOIR – (*Movimiento Obrero Independiente Revolucionario*). La gauche était restée marginale dans les élections tant locales et régionales que nationales au début des années 2000 ; elle a toutefois été représentée en 2002 par une coalition aux niveaux national et départemental entre le MOIR et l'*Unión Cafetera*, un parti politique fondé en 1985 rassemblant les intérêts des petits producteurs de café au niveau régional, aux marges du pouvoir de la Fédération Nationale de Producteurs de Café. En 2006, Jorge Enrique Robledo, fondateur du parti Unión Cafetera, s'est rattaché au Pôle Démocratique Alternatif – PDA – (*Polo Democrático Alternativo*) un des plus importants partis politiques contemporains de gauche au niveau national.

Une deuxième force alternative de gauche dans le département de Caldas était représentée par les dirigeants indigènes des *resguardos* de Riosucio et Supía. L'histoire du mouvement politique indigène dans le département de Caldas a été marquée par de multiples faits de violence, déjà dans les années 1960 on l'a vu, mais de nouveau à partir des années 1990 et jusqu'au début des années 2000 (encart 3). Plus de dix-sept dirigeants indigènes des *resguardos* de la région de Riosucio ont été assassinés au cours des premières années du XXI<sup>e</sup> siècle, parmi lesquels onze pour la seule année 2002 (Jaramillo Gómez 2009).

#### Encart 3 : Les acteurs du conflit armé et la politique électorale

Le conflit armé colombien, à partir des années 1980, a été déterminé par des situations de tension politique et d'extrême violence entre acteurs étatiques et non étatiques, tels que les militaires, les paramilitaires et les guérillas. En réponse aux mouvements armés – notamment

des guérillas – et aux besoins de l'élite économique et politique du pays, des milices paramilitaires se sont développées en tant que stratégie contre-insurrectionnelle, avec la connivence de l'armée colombienne. Les groupes paramilitaires sont devenus, en l'espace de 20 ans, une véritable structure de guerre ainsi que des alliés du régime et des élites politiques et économiques (Corredor, 2015).

L'argent du narcotrafic et la cooptation des réseaux de la politique électorale aux niveaux régional et local, a permis aux acteurs illégaux de constituer des fiefs qui échappaient au pouvoir des forces étatiques. Selon Miriam Àlvaro (2019) l'influence des groupes armés illégaux dans la vie politique trouve son origine dans processus de décentralisation politique et administrative qui a débuté dans les années 1980. Cela a permis aux groupes armés de saisir les pouvoirs locaux, transformant ainsi les rapports d'autorité.

De cette manière, ces acteurs armés ont élaboré un système de gouvernement alternatif, en marge du pouvoir exercé par l'État, et ont ainsi posé les bases d'un nouveau pouvoir articulant vies sociale, politique et économique des régions sous son influence. Ce faisant, les pratiques informelles de la classe politique ont aggravé la crise de représentation des partis politiques et l'instabilité de l'État et du gouvernement (Álvaro, 2019).

Plus précisément, ce contexte de conflit armé généralisé a atteint le projet de représentation politique des communautés indigènes, en l'affaiblissant. Les autorités du Conseil Régional Indigène de Caldas – CRIDEC – (*Consejo Regional Indígena de Caldas*) affirmaient que le pouvoir politique qu'ils étaient en train d'acquérir, ainsi que les accusations de certains fonctionnaires départementaux par rapport à leurs liens supposés avec la guérilla<sup>218</sup>, a constitué l'origine de ces violences (Jaramillo Gómez, 2009). Les menaces proférées par les Autodéfenses Unies de la Colombie – AUC – (*Autodefensas Unidas de Colombia*) à l'encontre des hommes politiques indigènes et des autorités indigènes se sont intensifiées à partir de 1998, date correspondant à une densification de l'action des paramilitaires à l'échelle nationale. De nombreux faits de violence ont eu lieu. Entre le 23 février et le 9 avril de cette même année, dix membres des communautés indigènes de la région ont été assassinés, parmi lesquels la dirigeante Fabiola Largo, candidate à la Mairie de

---

<sup>218</sup> Les organisations indigènes au niveau national, comme l'ONIC, et au niveau régional comme le CRIDEC, historiquement associées aux positions idéologiques de gauche et liées aux mouvements paysans, ont été jugées par les groupes paramilitaires comme complices des guérillas.

Riosucio (Jaramillo Gómez, 2009). Le 8 juin 2001, les Indiens du *resguardo* de La Montaña ont été forcés à se déplacer suite à une attaque paramilitaire. Le 24 juin, cinq dirigeants indigènes du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta ont été torturés et tués par les groupes paramilitaires (Misión de Observación Electoral – MOE –, 2008). Parmi eux se trouvait l'ex-gouverneur du *resguardo* et fondateur de l'ONIC, Luís Ángel Chaurra. Comme je l'ai mentionné dans le chapitre 3, Gabriel Ángel Cartagena, dirigeant politique et leader communautaire, a lui aussi été tué au cours de sa campagne politique pour la mairie de Riosucio, le 8 juin 2003.

Face aux liens unissant les politiciens de la coalition « *barco-yepista* » et les forces paramilitaires, les dirigeants des organisations indigènes n'ont eu de cesse de critiquer le pouvoir des partis traditionnels dans la politique électorale du département de Caldas. Ils se sont consolidés comme un pouvoir politique alternatif sur la scène régionale, suivant en cela les décisions prises au niveau national. En 2007, le VII<sup>e</sup> Congrès National Indigène « a décidé de refaire participer des dirigeants indigènes à la politique électorale et ainsi d'avancer dans la construction d'alternatives pour un pouvoir politique réel pour les secteurs populaires et démocratiques du pays qui, traditionnellement, étaient exclus [du jeu politique] »<sup>219</sup> (Mais.com, 2013, s.p.). À partir des débats suscités lors du Congrès National Indigène de 2007, le parti politique dénommé Mouvement Alternatif Indigène et Social – MAIS – (*Movimiento Alternativo Indígena y Social*) est né, en 2013, porté principalement par les organisations indigènes. Dans le département de Caldas, les *resguardos* de Supía et Riosucio, dont celui de Cañamomo Loamprieta, ont adhéré au mouvement.

Au niveau national, d'autres forces politiques indigènes étaient déjà consolidées depuis la fin des années 1990 (Laurent, 2015), mais possédaient peu de représentation et de visibilité politique. C'est le cas d'Alliance Sociale Indigène – ASI – (*Alianza Social Indígena* connue ensuite comme *Alianza Social Independiente*), qui a soutenu la candidature de politiciens alternatifs non indigènes. À partir de 2014, il y eut une forte fragmentation des organisations indigènes, qui s'est exprimée dans leur politique électorale. Quatorze organisations indigènes<sup>220</sup> différentes ont présenté leurs candidatures pour le Sénat en 2014 (Duque Daza

<sup>219</sup> Citation en langue originale : « Se decidió retomar la participación de la dirigencia indígena en la política electora, así como avanzar en la construcción de opciones de poder político real para sectores populares y democráticos del país que tradicionalmente eran excluidos ».

<sup>220</sup> *Alianza Social Indígena* ; *Autoridades Indígenas de Colombia* ; *Movimiento Alternativo Indígena y Social* ; *Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia – OPIAC –* ; *Cabildo del Resguardo de Calderas* ;

2014). Dans le cadre de cette dispersion, c'est le parti politique MAIS qui a obtenu le siège de la circonscription indigène au Sénat pour son candidat Luis Evelis Andrade Casamá.

Ce contexte politique national et régional est fondamental pour saisir la nature des enjeux des confrontations entre les organisations ethniques contemporaines dans le Caldas, à Supía et à Guamal, et leurs liens avec les partis politiques qui s'affrontaient dans un contexte de réajustement du champ politique. Le multiculturalisme, en tant que politique d'État, n'explique pas à lui seul l'émergence et la consolidation des organisations ethniques sur les scènes régionales, et il ne peut pas être lu comme l'unique cause des confrontations et des conflits entre groupes ethniques. L'analyse du conflit politico-électoral de Guamal en 2015, dans lequel interviennent les dirigeants du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta et le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, donne l'occasion de le démontrer.

## 5.2 COMPÉTENCES POLITIQUES MULTICULTURELLES ET CONSTRUCTION D'UN « CONFLIT INTERETHNIQUE » À SUPÍA DANS LA CONJONCTURE POLITIQUE DE 2015

Les élections régionales ont eu lieu, en Colombie, au cours de l'année 2015. La journée électorale du 25 octobre 2015 concernait les postes de gouverneurs départementaux, de députés aux Assemblées Départementales, de maires, de membres des Conseils municipaux et de représentants des Conseils d'administrations locaux (*Juntas administradoras locales*). À Supía, la lutte électorale pour la mairie opposait quatre candidats qui représentaient plusieurs partis politiques, dont certains avaient organisé des coalitions, comme nous le voyons à travers le tableau 5 :

Tableau 5 : Les candidats à la mairie de Supía, 2015

Candidats	Partis politiques représentés
Marco Antonio Londoño Zuluaga	Parti Centro Democrático – PCD.
Jairo Mejía	Coalition Parti Libéral et Parti de la U.
Omairo Ayala Cataño	Coalition Polo Democrático Alternativo – PDA –, Movimiento Alternativo Indígena

*Multiétnica Colombia ; Asociación Nacional Indígena de Colombia ; Renovación Étnica de Colombia ; Cabildo Indígena de San Sebastián de los Lagos ; Comunidad Indígena de Barrancón ; Corporación Indígena Yanacona ; Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas ; Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos Indígenas de Colombia, Dignidades Agropecuarias Indígenas.*

	y social – MAIS.
William Moreno	Parti Cambio Radical (dissident du Parti Libéral)

Source : Registraduría Nacional del Estado Civil, 2015.

Afin de comprendre le scénario politique de la campagne électorale de 2015 à Supía, (révélateur du scénario national), quelques précisions concernant les nouveaux partis politiques qui ont émergé à cette période sont nécessaires.

Le Parti *Centro Democrático* – PCD – est le résultat d’une coalition que certains auteurs ont qualifiée de coalition « supra-partisane » (*supra-partidista*) (Losada et Liendo, 2016) ; alors que d’autres parlent plutôt d’un parti politique à caractère individuel, formé autour de l’image d’un *caudillo* (Duque Daza, 2014), Alvaro Uribe (qui cessait ainsi de militer pour le Partido de la U.). À Supía, le PCD a présenté le candidat Marco Antonio Londoño Zuluaga, homme politique d’environ 40 ans, professionnel en ingénierie chimique à l’Université Nationale à Medellín, reconnu sur la scène locale pour sa filiation de droite et son soutien politique affiché envers Álvaro Uribe Vélez (encart 4).

#### Encart 4 : Le Parti *Centro Democrático* sur la scène politique nationale

Le PCD a été inscrit le 29 septembre 2013 auprès du Conseil National Electoral – CNE – (*Consejo Nacional Electoral*), sous le nom de « *Uribe Centro Democrático* ». Par ce nom, il marquait clairement sa filiation, son orientation idéologique et sa loyauté à l’ex-président Alvaro Uribe. Le CNE n’a cependant pas autorisé cette inscription puisque la loi interdit l’usage de noms faisant référence à une personne spécifique. Le nom finalement conservé a été « *Centro Democrático, Mano firme corazón grande* » (Centre Démocratique, main ferme et grand cœur), à partir du slogan emblématique d’Alvaro Uribe Velez au cours de ses deux mandats (2002-2006, 2006-2010) en tant que président de la République (Losada et Liendo, 2016). Le PCD a été fondé par Alvaro Uribe Velez, chef politique associé à de multiples délits dénoncés devant la justice, sans jamais avoir été jugé. La vie politique d’Uribe a été entachée, dès ses origines, par des scandales de corruption, des violences, des attaques contre la liberté de la presse et par la manipulation du système judiciaire (Gomez



Córdoba, 2017; Gutierrez Roa, 2007; Lopez et Sevillano, 2008; Redacción El Espectador, 2018a, 2018b; Redacción Revista Semana, 2018). Sa popularité est cependant très grande et il a pu rassembler un groupe de politiciens de droite et d'extrême droite autour d'un discours d'opposition aux politiques du président Juan Manuel Santos. Ce dernier, Président de la République de 2010 à 2018, avait paradoxalement été membre du cabinet politique d'Uribe pendant ses deux mandats. Le PCD dirigé par Uribe s'est opposé aux accords de paix signés avec la guérilla des Forces Armées Révolutionnaires de Colombie – FARC – (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*) en 2016. Il a au contraire soutenu la campagne pour un vote négatif dans le plébiscite des accords de paix, le 2 octobre 2016, qu'il a finalement remporté. Dans plusieurs régions du pays le PCD est l'un des plus importants partis politiques. Il a notamment attiré l'électorat de l'ancien parti conservateur. Les dirigeants du PCD défendent l'idée de la sécurité démocratique (*seguridad democrática*), une politique militariste initiée et défendue par Alvaro Uribe, qui serait, selon lui, l'unique solution possible contre la violence des acteurs armés non étatiques.

Un autre candidat à la mairie de Supía, Jairo Mejía, était présenté par la coalition entre le parti Libéral et le parti *de la U*. Mais cette coalition, qui aurait été jadis imbattable, devait à présent composer sans le leadership de Victor Renán Barco ni la voix du *Partido de la U*, ni même le soutien d'Álvaro Uribe Vélez, qui venait de constituer son propre parti (le PCD).

Pour sa part, la coalition de gauche s'est organisée autour du Pole Démocratique Alternatif – PDA – et avec le soutien du mouvement indigène, MAIS, autour de la candidature locale d'Omairo Ayala. Ce dernier est un leader indigène disposant d'une expérience politique consolidée à l'intérieur de l'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta.

Le dernier candidat de la liste est William Moreno dont nous avons parlé en tant que leader communautaire afrodescendant et l'un des principaux protagonistes des disputes entre le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta entre 2012 et 2015. Il a été soutenu par le parti *Cambio Radical*, une dissidence du parti Libéral constituée quelques années auparavant.

La campagne électorale à la mairie de Supía en 2015 est devenue le scénario de confrontations entre William Moreno et les dirigeants de l'organisation indigène de

Cañamomo Lomaprieta. Déjà en 2014 William Moreno avait porté plainte auprès de la police municipale de Supía contre le *Cabildo* de Cañamomo Lomoprieta, accusant l'organisation indigène d'avoir proféré des menaces de mort à son encontre. Selon lui, les recherches qu'il avait faites en 2014 permettaient de prouver la mauvaise gestion faite par le *Cabildo* des ressources assignées par l'État et étaient à l'origine des menaces. Les autorités indigènes avaient déclaré dans la presse que les accusations de William Moreno étaient fausses et représentaient une grave offense contre la communauté indigène.

En 2015 les autorités indigènes soutenaient la candidature d'Omairo Ayala et ont perçu la candidature de William Moreno comme une opposition directe à leur autorité politique et territoriale. L'affrontement entre ces acteurs politiques coïncidait avec la réalisation de la consultation préalable en 2015 décrite dans le chapitre précédent. Il a été mis en récit par les médias locaux, par certaines autorités de l'État et par certains habitants de Supía et plus précisément de Guamal, comme un « conflit interethnique » entre Indiens et Afrodescendants. Une autre lecture est toutefois possible : la conjoncture de 2015 peut être interprétée comme un scénario de confrontations politiques dans lequel divers acteurs ont convergé, chacun mettant en place ses propres compétences multiculturelles. Il ne s'agirait pas d'un « conflit interethnique » opposant deux groupes séparés par une frontière, fut-elle ethnique, mais d'un champ de disputes où les acteurs politiques ont recours au répertoire politique disponible à ce moment.

### 5.3 LA GESTION DES ESPACES PUBLICS : UN ENJEU POLITIQUE RESIGNIFIÉ EN TERMES ETHNIQUES

L'une des caractéristiques fondamentales du multiculturalisme est l'émergence de nouvelles catégories identitaires qui ont permis la consolidation des sujets de droit face à l'État. Certaines d'entre elles ont été investies d'un contenu politique. Le langage ethnique, largement répandu dans les textes officiels et académiques, a été important dans les processus de reconnaissance et de participation politique sur les scènes régionale, nationale et internationale de collectifs et de communautés. Or, l'utilisation du langage ethnique, qui n'est plus le patrimoine exclusif des acteurs académiques et institutionnels et est désormais employé par les groupes et individus dans leurs interactions quotidiennes, sert aussi à la mise en récit des antagonismes qui n'étaient au départ pas forcément de caractère identitaire.

### 5.3.1 Le conflit autour du système d'assainissement

À Guamal, un moment de conflits intenses a explosé autour d'un projet de système d'assainissement des eaux. Ce contexte a constitué, de fait, le premier scénario politique local dans lequel l'autorité de l'organisation afrodescendante, avec William Moreno à sa tête, se mettait en avant.

En 2011, William Moreno avait été élu représentant au Conseil municipal de Supía, soutenu par le parti *Cambio Radical*. En tant que membre du Conseil municipal, il avait encouragé la réalisation d'un projet d'assainissement à Guamal, défendu par l'administration municipale de Supía à travers le financement du Ministère du Logement, de la Ville et du Territoire (*Ministerio de vivienda, ciudad y territorio*), et du Vice-ministère de l'eau et de l'assainissement de base (*Viceministerio de agua y saneamiento básico*). Le projet avait pour objectif la construction d'un système d'assainissement à Guamal afin de rendre potable l'eau de la localité, et de réaliser le traitement des eaux usées. En 2012, un budget de 839.131.482 pesos<sup>221</sup>, a été assigné à la municipalité à travers le Fond Financier des Projets de Développement – FONADE – (*Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo*)<sup>222</sup>, entité étatique chargée de l'exécution des projets établis comme prioritaires par le Plan National de Développement – PND –. Le *Cabildo* de Cañamomo Lomoprieta n'avait pas, dans un premier temps, présenté d'objections à ce projet. Il a cependant mené plus tard une forte campagne contre le projet, en ne dénonçant pas tant l'objet en soi – un réseau d'assainissement des eaux – que la procédure mise en place pour le réaliser.

De nombreux habitants de Guamal avaient exprimé eux aussi leur mécontentement face au projet, en dénonçant un montant selon eux abusif des frais d'administration et de fonctionnement du système, une fois la construction achevée. D'autant plus que ces frais allaient devoir être assumés par la communauté de Guamal. En effet, si le projet allait être entièrement financé par l'État, la communauté devrait assumer ultérieurement les frais d'entretien d'un système aux caractéristiques urbaines, alors que le service d'eau d'alors était précaire, mais il ne leur coûtait presque rien.

---

<sup>221</sup> Un euro correspond de manière approximative à trois mille cinq cent pesos colombiens. Les 839.131.482 pesos équivalent ainsi à environ 239 750 euros.

<sup>222</sup> Document de correspondance envoyé le 17 mai 2013 par le Ministère de Logement à la Mairie de Supía. N° 732021697.

Au début de l'année 2013, le projet avait démarré malgré le désaccord d'une partie des habitants de Guamal. Selon Pedro Juan Moreno, Evelio Moreno, Rosa Gañán et Sandra Valencia, tous *Guamaleños* de différents âges, genres et rôles sociaux, William Moreno avait, dès les premières réunions d'information, présenté le projet comme une réalité, un fait acquis, en ne faisant aucun cas des opinions et de l'opposition de certains membres de la communauté. Cette attitude a été lue par certains *Guamaleños* et par les membres du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta comme une imposition qui portait atteinte autant à l'autonomie individuelle des habitants qu'à l'autorité collective indigène. La position du *Cabildo* fut de défendre, d'une part, les intérêts des membres de la communauté de Guamal qui rejetaient le projet, et d'autre part, l'autonomie de leur *resguardo* (duquel, selon eux, tous les *Guamaleños* faisaient partie). Les autorités indigènes insistaient sur le fait que la mise en place du projet d'infrastructure dans le territoire indigène – leur territoire – imposait la réalisation d'une consultation préalable. Sans avoir accompli la procédure prévue par les textes législatifs et bien connue du *Cabildo* (voir chapitre 4), le projet d'aménagement était illégitime.

Les dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, qui à cette époque ne comptait pas encore avec la reconnaissance du Ministère de l'Intérieur, étaient bien informés puisqu'ils avaient envoyé au début de l'année 2012 une lettre à ce Ministère pour demander quelles étaient les procédures, les interventions ou les projets qui exigeaient une consultation préalable. La réponse du Ministère de l'Intérieur était intervenue quelques mois plus tard et indiquait que les projets concernant le droit à l'eau potable et à l'assainissement de base, ainsi que les activités qui ciblaient les droits essentiels signalés dans la Constitution Politique, ne devaient pas faire l'objet de consultation préalable. À partir de ces dispositions, les dirigeants afrodescendants (en fait William Moreno et quelques proches) ont jugé illégitime l'intromission de l'organisation indigène et leur demande de réalisation d'une consultation préalable à propos du projet.

La confrontation impliquait à ce stade les autorités des deux organisations ethniques, en prenant entre deux feux les « membres de la communauté de Guamal », c'est-à-dire les résidents, qui commençaient dès lors à vivre des divisions internes sans précédent. Des membres d'une même famille s'affrontaient pour savoir qui, parmi eux, allait suivre les propositions du Conseil communautaire et qui allait continuer à soutenir le *Cabildo*.

Dans la famille d'Ilsa Gañán Moreno, une femme *guamaleña* d'environ 50 ans, ses enfants jumeaux Carlos et Julio ont pris des positions divergentes concernant leur filiation aux organisations ethniques en dispute. L'un a décidé de faire partie du Conseil communautaire et l'autre, qui travaillait déjà avec l'organisation indigène, était membre du groupe du soutien du *cabildante* à Guamal, Gaspar Moreno. Dans la famille de Pedro Moreno, un homme *Guamaleño* d'environ 50 ans se revendiquant du Conseil communautaire, une de ses sœurs, María, une *Guamaleña* d'environ 40 ans a eu de fortes disputes avec lui car elle adhérait à l'organisation indigène. Pedro la critiquait pour ne l'avoir pas soutenue dans la consolidation du Conseil communautaire, dont il était membre de l'assemblée directive.

Les disputes autour du projet de construction du système d'assainissement à Guamal ont accentué la polarisation marquant les relations quotidiennes, villageoises et familiales. Des frères et des amis ne s'adressaient plus la parole à cause de leur appartenance à l'une ou à l'autre des organisations, ou à cause de commentaires faits dans le cadre des réunions du projet qui, très vite, devenaient l'occasion de conflits verbaux acharnés. En 2013, le projet de construction du système d'assainissement de Guamal a été suspendu par l'administration municipale à cause des confrontations. Le projet n'a finalement jamais pu avoir lieu.

Pour les membres du Conseil communautaire afrodescendant, tout comme pour d'autres défenseurs du projet du système d'assainissement, il était inacceptable de rejeter une initiative qui représentait un bénéfice incontestable pour la santé de la communauté. Selon eux, les personnes qui s'opposaient au projet étaient surtout des ignorants. Des commentaires offensants et des phrases racistes ont été échangés pendant les moments les plus intenses des discussions. Certains opposants au projet, tant des *Guamaleños* qui n'appartenaient à aucune des deux organisations que des membres du *Cabildo*, ont été traités d'« Indiens ignorants », d'« Indiens abrutis »<sup>223</sup>. D'autres ont été accusés d'être des « traîtres de la race noire » ou des « Noirs vendus »<sup>224</sup>.

Rosa Gañán affirmait dans une conversation au début de l'année 2016, au sujet des disputes entre le Conseil communautaire, la communauté de Guamal et l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta :

---

<sup>223</sup> Citation en langue originale : « Indios ignorantes, Indios brutos ».

<sup>224</sup> Citation en langue originale : « traidores de la raza negra », « negros vendidos ».

Je suis Noire mais je n'ai rien à voir avec ce truc des afros. Ils sont venus pour nous imposer leur autorité, mais l'autorité ne se gagne pas avec des offenses [...]. Ils ne nous ont apporté que des problèmes, même sans avoir le droit sur le territoire, ils voulaient nous imposer leurs décisions. Comme certains parmi nous se sont opposés à la construction du système d'assainissement, parce qu'on ne pouvait pas payer les frais de l'eau potable, l'un de ces messieurs nous a dit que nous n'avions pas l'esprit chrétien mais l'esprit d'un *corozo*<sup>225</sup> [...]. Après, je pense qu'ils se sont rendus compte qu'ils avaient offensé les gens, donc ils sont venus chez moi avec des jolis mots pour me convaincre de signer je ne sais quoi, mais ils savent que je ne suis pas des leurs. Je suis Noire mais j'ai dans mon âme mon *Cabildo*<sup>226</sup> (Rosa Gañán, 2016).

Plusieurs aspects méritent toute notre attention dans cet extrait d'entretien. L'identité portée en tant que Noir ou *Guamaleño* n'est pas strictement associée au Conseil communautaire. De même, l'appartenance au *Cabildo* indigène n'implique pas une négation de l'identité noire. Je n'ai jamais, à Guamal, entendu dire « nous sommes des Indiens », mais plutôt « on fait partie du *resguardo* », « on est recensés comme Indiens » ou « on appartient au *Cabildo* ».

Un deuxième aspect relatif à l'extrait d'entretien tenu avec Rosa Gañán concerne la façon dont elle rend compte des stratégies mises en place par le Conseil communautaire Afrodescendant afin d'obtenir une plus grande visibilité au niveau local. D'autres versions de *Guamaleños* soutiennent que cette organisation avait un discours autoritaire qui s'appuyait presque toujours sur des arguments juridiques. Rappelons qu'au moment de sa reconnaissance institutionnelle, le Conseil communautaire afrodescendant n'avait presque aucune visibilité locale, il était perçu comme une organisation dite « de papier », qui représentait une minorité des *Guamaleños* et surtout des personnes non *Guamaleñas*, notamment habitants urbains de Supía et Riosucio. En revanche les habitants de Guamal connaissent très bien le rôle du *Cabildo* : ils peuvent être en accord ou non avec ses actions, mais ils connaissent ses mesures qui affectent (ou bénéficient) leur vie quotidienne.

---

<sup>225</sup> Petite noix de coco.

<sup>226</sup> Citation en langue originale : « Yo soy negra pero yo no tengo nada que ver con esa cosa de los afros. Esa gente vino a imponernos su autoridad, pero la autoridad no se gana con ofensas (...) Esa gente no ha traído si no problemas incluso sin tener el derecho sobre territorio nos querían imponer sus decisiones. Como hubo algunos que nos opusimos a lo del acueducto, porque nos quedaba muy duro pagar el agua potable entonces uno de esos señores nos dijo que nosotros no teníamos mente de cristiano sino mente de corozo (...) luego yo sé que ellos se dieron cuenta que habían ofendido la gente entonces vinieron a mi casa a endulzarme el oído para firmar unos papeles yo no sé de qué, pero ellos saben bien que yo no soy de los de ellos. Yo soy negra pero yo en el alma llevo mi Cabildo ».

Le conflit lié au projet d'assainissement a marqué la vie collective de Guamal et a fortement orienté les projets politiques. Nombreux sont ceux qui ont dénoncé le comportement de William Moreno pour avoir encouragé des divisions internes à la communauté de Guamal, et placé le Conseil communautaire dans une position dans laquelle il a commencé à être perçu comme une organisation conflictuelle, marquée par des enjeux de la politique politicienne, dits « *politiqueros* »<sup>227</sup>.

Un autre épisode de la vie communautaire de Guamal témoigne des mécontentements suite aux affrontements dépeints jusqu'ici. Au cours du *Carnaval Negroide* de Guamal de l'année 2015, certaines paroles des chansons créées par les *cuadrillas* dénonçaient l'ambiance de divisions et de discordes qui régnait à présent à l'intérieur de la communauté. Sans avoir à mentionner le nom du Conseil communautaire, et sans non plus utiliser le terme « territoire » mais celui de « terres », les paroles critiquaient les actions des personnes qui, selon les auteurs, cherchaient la division du territoire de Guamal :

Nous sommes des Noirs très forts et nous allons vous dire, voilà les carnivals des Noirs oui, oui, oui ! Aujourd'hui nous allons dire la vérité, parce que notre Guamal adoré, nous n'allons pas le laisser. La terre sur laquelle nous marchons aujourd'hui, ils ont voulu la diviser, et c'est pour cela que certains vivent mécontents oui, oui, oui ! Bah tant pis, je vous dis, parce qu'avec le peuple vous n'avez rien pu faire, il vous manque un meilleur cerveau, avec nous, vous avez échoué.

Quelques-uns attendaient pour voir s'ils pouvaient tirer quelque chose de nous, pour après partir loin d'ici et pouvoir en profiter. Quel dommage messieurs qui ne sont pure hypocrisie, aujourd'hui Guamal vous dit qu'ici vous n'avez pas votre place. Vous voulez répartir les terres, terres que vous n'avez jamais travaillées, laisser sans bénéfiques les gens qui les ont cultivées. [...] Sur Facebook vous ne nous connaissez pas et avec autant d'hypocrisie vous voulez avoir des adeptes, ça nous fait rire ! Par contre, le *Guamaleño* qui aime vraiment son peuple travaille avec équité, sans mensonge ni abus<sup>228</sup>.

---

<sup>227</sup> Nom péjoratif souvent utilisé en référence au monde de la politique électorale marquée par le clientélisme ou la corruption.

<sup>228</sup> Citation en langue originale : « Somos negros de perrenque y les vamos a decir estos son los carnavales de los negros si si si con ustedes hoy los muchos hablan pues con la verdad nuestro Guamal tan querido no lo vamos a dejar, la tierra que hoy pisamos la querían dividi por eso algunos cuantos viven pues ardididos si,si, si. Pero de malas les digo con el pueblo no pudieron les faltó mucho cerebro con nosotros se jodieron [...] Unos cuantos esperando a ver que pueden jalar, para irse luego lejos y poderla disfrutar, ay que pena los señores que son pura hipocresía, hoy Guamal les dice ya no tiene pues cabido. Quieren repartir las tierras, tierras que no han trabajado,

D'autres *Guamaleños* considéraient qu'à travers le problème de la construction du système d'assainissement se jouait en fait le droit de l'administrer après sa construction. L'enjeu essentiel de la dispute résidait dans les ressources économiques et politiques liées à la gestion de l'eau. Une femme *guamaleña* d'environ 35 ans qui a participé à plusieurs réunions concernant le conflit autour du projet à partir de 2013, ainsi qu'aux séances de la consultation préalable en 2015, a partagé avec moi son témoignage en me demandant de ne pas révéler son identité :

En fait, tout ça, c'est une question de pouvoir, vous pouvez voir qu'ils sont comme des lions qui sortent les crocs pour voir qui est le plus fort. Le *resguardo* ne veut pas perdre une partie de la population de Guamal, parce qu'avoir des gens dans leur recensement est important pour garantir les transferts de l'État. Mais après, vous voyez que les gens du Conseil communautaire sont pareils. Ils vont chez les gens, leur promettent monts et merveilles, comme des *politiqueros* qui vont parler aux gens avec des jolis mots pendant la campagne, mais après vous vous rendez compte qu'ils sont tous les mêmes et les pauvres gens sont toujours au milieu, et attendent la réparation de leur maison, une aide pour un rendez-vous médical... Ce ne sont que des miettes... L'argent, le pouvoir, la belle image, ils les gardent pour eux, toujours les mêmes, toujours les *politiqueros*<sup>229</sup>.

Dans le cadre de cette même conversation, une deuxième femme s'est approchée pour participer, et a posé la même condition de ne pas voir son nom révélé :

À Guamal nous sommes tous des Noirs, tout le monde le sait, les Indiens le savent, le *Cabildo* le sait, la mairie le sait. Nous avons des voisins Indiens, nous n'avons pas de problèmes avec eux, les problèmes arrivent lorsque les politiciens mettent leur nez. Après, des conflits arrivent et les gens les suivent, parce qu'ils ont du pouvoir. Et maintenant, on entend les gens parfois se demander : bon bah ... et nous, en fin de

---

dejar sin beneficios al que las ha cultivado [...]. Ya que en Facebook no nos conocen pues con tanta falsedad quieren conseguir adeptos hay que risa que nos da. En cambio el guamaleño que en verdad quiere a su pueblo trabaja con equidad sin mentiras ni atropellos ».

<sup>229</sup> Citation en langue originale : « Vea esto es una cosa de poder, usted vea que son como leones que se pelan los dientes, para ver quién manda más. El resguardo no quiere perder la gente de Guamal porque para ellos la gente es importante en los censos, gente que representa transferencias. Pero luego usted ve que los del consejo comunitario son igualitos. Van donde la gente, les prometen el oro y el moro, como los politiqueros en plena campaña que van a endulzarle el oído a la gente, pero después usted se da cuenta que son siempre los mismos y la pobre gente en el medio siempre, esperando que para que me arreglen la casita, esperando para que me den ayudita con la cita médica... eso no son sino migajas, doctora, migajas... la plata, el poder, la cara bonita, eso es no sino para ellos, siempre los mismos, siempre los verracos politiqueros ».



compte, on est quoi ? Indiens, Noirs ? [...] On hésite. Mais avant, on se foutait de ça, la question ne se posait jamais... quelle bêtise...<sup>230</sup>

Dans les témoignages des deux femmes, la vie politique locale et les confrontations qui se traduisent parfois en questions d'identité s'imbriquent. Le complexe scénario politique local et régional contribue à l'émergence d'antagonismes qui sont mis en récit à travers l'usage de catégories identitaires ou d'attaques racistes. Cela ne signifie par pour autant que l'origine de la confrontation soit identitaire, raciale ou ethnique.

À l'inverse de l'opinion de ces deux femmes, tant les autorités indigènes, avec Carlos Eduardo Gómez à leur tête, que les autorités du Conseil communautaire avec William Moreno, insistaient sur le fait que le conflit de Guamal n'était pas d'ordre politique mais bien « ethnique ». C'est ce que nous constatons à la lecture d'un article publié dans le journal régional *La Patria*, le 14 août 2015.

Les deux leaders concordent sur le fait que le problème est ethnique et social. Ils demandent d'ailleurs à ce qu'il ne soit pas confondu avec la politique. Tout commence par la mise en place d'un Conseil communautaire à Guamal, qui cherche à la fois l'indépendance de leur territoire et à en finir avec l'administration des Indiens [...]. « Le problème de terres n'est pas politique mais social. Il est injuste de voir que j'ai obtenu un financement pour que mon peuple ait de l'eau potable, là où 98% de l'eau n'est pas potable, et qu'ils s'y opposent », affirme Moreno. [Citation d'entretien avec William Moreno dans l'article]. Il a ajouté qu'il peut démontrer qu'ils [les *Guamaleños* Afrodescendants] sont les propriétaires ancestraux de ce territoire et que le Conseil, qu'il a *forqué*, est le seul et l'unique dans le département de Caldas qui soit reconnu par la communauté comme la plus haute autorité de la communauté afrodescendante de Supía [...]. « William est revenu à la communauté il y a quatre ou cinq ans et il a initié une revendication ethnique, mais il l'a fait sans avoir consulté la communauté. Son Conseil communautaire, il l'a fondé avec des gens qui ne sont même pas de Guamal. Ce territoire appartient au *resguardo* et est habité par des Indiens et par des Afrodescendants », explique Gómez [Citation d'entretien avec Carlos Eduardo Gómez]<sup>231</sup>. (Redacción La Patria, 2015)

---

<sup>230</sup> Citation en langue originale : « En Guamal todos somos negros, todo el mundo sabe, los Indios saben, el Cabildo sabe, en la alcaldía saben. Tenemos vecinos Indios, pero no tenemos problemas con ellos, los problemas llegan cuando los politiqueros meten la mano. Después vienen los conflictos y la gente los sigue, porque tienen poder. Luego uno escucha la gente diciendo: venga y nosotros al final de cuentas qué venimos siendo? Indios? Negros? La gente duda, pero antes eso valía mierda, la pregunta no se hacía... que pendejada... »

<sup>231</sup> Citation en langue originale : « En algo coinciden ambos líderes y es que el problema es étnico y social, por lo que piden no mezclar el tema político. Todo se debe a la conformación de un Consejo en la comunidad de

Pourtant, il suffit de changer de contexte d'énonciation pour avoir un avis opposé, de la part des mêmes acteurs. Carlos Eduardo Gómez (en 2016) et Héctor Jaime Vinasco (en 2018), tous deux leaders indigènes de Cañamomo Lomaprieta, m'ont affirmé que le conflit impliquant le Conseil communautaire était principalement d'ordre politique, opposant deux visions de comment faire de la politique. Selon eux, l'organisation afrodescendante possédait des dirigeants travaillant avec les partis traditionnels, alors que l'organisation indigène était ouvertement en désaccord avec ces derniers et prétendait occuper, de façon autonome, l'espace politique local. Pour Héctor Vinasco et Carlos Gómez, le Conseil communautaire, avec William Moreno en tête, se présentait comme un espace de prise de pouvoir sur la scène locale, en l'occurrence en opposition politique aux autorités indigènes qui dirigeaient l'administration publique locale, tels que Omayro Ayala récemment élu maire de Supía.

### **5.3.2 Le conflit autour du centre communautaire de Guamal**

Les antagonismes politiques ont également été exprimés en termes d'identité ethnique au cours de l'administration du centre communautaire de Guamal. Il est habituellement très aisé d'identifier, dans les villages ruraux, un espace collectif ou communautaire sous la forme d'une cabane ou d'une maison ouverte, destinée aux réunions des dirigeants ou des organisations du village. À Guamal, le centre communautaire est une structure en brique d'environ 50 m<sup>2</sup>, qui possède un toit et abrite un espace d'environ 3m de haut, le tout fermé par une grille en métal (figure 22).

---

Guamal, que busca independizar su territorio y no ser administrados por los indígenas [...] “El problema de tierras no es político, sino social. Es injusto que yo consiga recursos para obtener agua potable para mi pueblo, pues el 98% no es potable, y ellos se oponen a esto”, sostiene Moreno [...]. Agregó que tiene cómo demostrar que son dueños ancestrales de este territorio y que el Consejo del que fue gestor es el primero y único en Caldas al que tienen como máxima autoridad de la comunidad afrodescendiente de Supía [...] “William regresó hace unos cuatro a cinco años a la comunidad, planteó hacer una reivindicación étnica y eso no se consultó con la comunidad, su Consejo se hizo con personas que ni siquiera pertenecen a Guamal. Este territorio es del resguardo y está habitado por indígenas y afrodescendientes”, explicó Gómez ».



Figure 22 : Centre communautaire de Guamal (Ph. S. Lara Largo, 2016).

Pendant mon travail de terrain de mémoire de Master, le 12 décembre 2013, je m'étais rendue au centre communautaire de Guamal, à la veille de la réalisation de la fête de Sainte Lucie qui est une célébration religieuse particulièrement importante pour les communautés indigènes de la région. Ce jour-là le centre était fermé par plusieurs chaînes et cadenas. J'en

avais été intriguée, notamment parce que, habituellement, cet espace est de libre accès dans les villages, particulièrement à la veille d'une fête. Je n'avais cependant alors pas eu l'occasion de me renseigner davantage à ce sujet. Le centre communautaire serait ouvert le lendemain, pour la célébration.

La fête de Saint Lucie est célébrée par plusieurs communautés indigènes voisines, le 13 décembre. Le lieu de pèlerinage est la paroisse de Guamal. Au cours de la journée, nombreuses sont les personnes qui viennent de la ville proche de Riosucio, des villages alentours et des *resguardos*, pour assister à l'une ou l'autre des six messes célébrées en ce jour. Aux abords de l'église, certains *Guamaleños* vendaient leurs produits ou en profitaient pour danser et boire de l'alcool sur la place centrale. Au cours de l'après-midi, pendant une rencontre avec Pedro Juan Moreno (anthropologue et dirigeant communautaire de Guamal d'environ 35 ans), j'ai souhaité en savoir davantage sur la fermeture du centre communautaire à la veille de la fête. Pedro m'a alors informé des débats impliquant cet important lieu du village :

Je ne sais pas si tu es au courant qu'il y a maintenant un tas de problèmes impliquant un groupe de personnes qui ont formé un Conseil communautaire et qui ont pour prétention d'obtenir la reconnaissance de Guamal comme communauté afrodescendante. Ils sont en train de promouvoir l'indépendance de Guamal face au *resguardo* de Cañamomo Lomapieta et les Indiens sont furieux. Le Conseil communautaire a affirmé, du jour au lendemain, qu'il était l'autorité suprême du village uniquement pour un document reçu du Ministère de l'Intérieur. Ils ont commencé donc à provoquer les Indiens [...]. Le centre communautaire était un espace ouvert, mais depuis quelques mois les Indiens l'ont fermé avec un cadenas parce qu'ils affirment qu'il était très détérioré à cause du mauvais usage qu'en faisaient certains jeunes et enfants du village. Ils ont laissé les clés au représentant indigène à Guamal. Mais les membres du Conseil communautaire ont réagi et ont commencé à réclamer les clés pour eux, arguant que les propriétaires du centre et les responsables de l'administration étaient les Noirs et non pas les Indiens. Mais les représentants indigènes, évidemment, ne les ont pas laissés. Alors les membres du Conseil communautaire ont décidé d'acheter un autre cadenas et l'ont mis par-dessus celui des Indiens. C'était une manière de dire : « si le centre n'est pas à nous, il n'est à personne » [...]. Maintenant nous ne savons pas ce que nous allons faire parce qu'il faut ouvrir le centre communautaire pour le Carnaval. Tu vas voir ! Quel problème !

L'ambiance est tendue, et il est évident que pendant la fête il va se passer quelque chose<sup>232</sup> (Pedro Juan Moreno, 2013).

Les dirigeants du Conseil communautaire considéraient que leur compétence, en tant qu'autorité ethnique afrodescendante, concernait la gestion et l'administration de cet espace social qui effectuait un lien entre cette organisation ethnique et la vie communautaire de Guamal. L'organisation ethnique afrodescendante qui, en 2013, venait d'être reconnue par les autorités de l'État, cherchait, à travers l'appropriation du centre communautaire, une plus grande visibilité sur la scène locale. Ce lieu central est alors devenu un enjeu symbolique des réclamations territoriales. William Moreno et son frère Alonso Moreno ont été parmi les dirigeants de l'organisation afrodescendante à avoir encouragé la fermeture – marque d'appropriation et de contrôle – du centre communautaire, vue comme le premier pas dans leurs revendications territoriales. Alonso Moreno m'a affirmé, au cours d'un entretien réalisé en 2016, que

si le territoire nous appartient légalement, parce nous en avons les preuves, le centre communautaire est à nous aussi »<sup>233</sup> [...] Le centre communautaire est à nous ! On a dit, s'ils [les membres du *Cabildo*] nous mettent dehors demain, ils vont nous mettre dehors de l'église ! De la *ceiba*, qui est notre symbole de liberté. Si on laissait passer ça sans rien faire ils pourraient nous mettre dehors de la place centrale, de notre cimetière qui est à nous depuis 1800, et de notre école qui a été créé en 1811, imaginez vous ! Ils se sont appropriés de tout il y a à peine 15 ans<sup>234</sup> ! » (Alonso Moreno, 2015).

---

<sup>232</sup> Citation en langue originale : « Yo no sé si tú sabes que ahora hay un montón de problemas entre un grupo de personas que crearon un consejo comunitario con el que quieren hacer reconocer a Guamal como pueblo afrodescendiente. Están promoviendo la independencia de Guamal del resguardo indígena y los Indios están putos. El consejo comunitario dijo, de un día para otro, que eran la máxima autoridad aquí solamente por un papel que les dieron del Ministerio del interior. Comenzaron a provocar a los Indios (...) La caseta comunitaria era un espacio abierto pero desde hace unos meses los Indios lo cerraron con candado porque los jóvenes del pueblo lo estaban dañando. Dejaron las llaves con el representante de ellos acá en Guamal. Pero los miembros del consejo comunitario reaccionaron y empezaron a reclamar las llaves para ellos, que porque los responsables de la administración eran los negros y no los Indios. Pero los Indios obvio no se iban a dejar. Entonces los del consejo comunitario se compraron otro candado y cerraron por encima del candado de los Indios, así nadie entra aquí hiju madre, como si no es de nosotros no es de nadie. Ahora no se sabe que vayamos a hacer para abril la caseta para el carnaval. Vas a ver, qué bonche, el ambiente está tenso y algo fijo pasa en la fiesta ».

<sup>233</sup> Citation en langue originale : « Si el territorio es nuestro legalmente, porque tenemos las pruebas, la caseta comunitaria es nuestra también ».

<sup>234</sup> Citation en langue originale : « Es que la caseta es de nosotros. Nosotros dijimos si nos dejamos sacar mañana nos van a sacar de la iglesia y luego de la ceiba que es nuestro símbolo de libertad. Si dejamos pasar ésta y no hacemos nada nos van a sacar del parque y del cementerio que es de nosotros desde 1800, y de la escuela que se creó en 1811, imagínese usted ! Ellos se adueñaron de todo esto apenas hace 15 años ! ».

Les autorités indigènes affirmaient pour leur part que les actions du Conseil communautaire – la fermeture du centre communautaire par un cadenas – étaient une atteinte à leur juridiction. En d'autres termes, une agression à l'encontre de leur pouvoir de juger, de décider et d'agir dans leur *resguardo*.

Il est important de ne pas restreindre cet épisode à un simple face-à-face entre l'organisation afrodescendante de Guamal et les autorités du *resguardo*. Les relations entre les organisations locales et les centres communautaires, dans la région de Supía et Riosucio, n'ont jamais été simples et ont été marquées par des situations de confrontation tout au long de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Depuis les années 1960, les centres communautaires de l'actuel territoire du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, par exemple, ont le plus souvent été administrés par des dirigeants locaux qui occupaient des fonctions politiques locales à travers leur engagement dans les *Juntas de Acción Comunal* – JAC. Ces dernières ont été créées par la loi 19 de 1958, sous le gouvernement du président Carlos Lleras Restrepo, dans le but de constituer des interlocuteurs institutionnalisés ancrés dans la vie locale, à une époque où, après la Violence Politique, la confiance des communautés locales envers les institutions de l'État était faible.

[Les JAC] sont des organisations civiques, sociales et communautaires de gestion à but non lucratif. Elles naissent d'une politique nationale qui s'ancre dans le local. Elles sont intégrées volontairement par les habitants d'une localité que ce soit en milieu rural ou urbain. Idéalement, les participants des JAC cherchent à unir leurs efforts et leurs moyens pour aboutir à une organisation locale ainsi qu'au développement de la participation démocratique [...]. L'intérêt des JAC est également de mobiliser les ressources économiques publiques dans l'objectif d'améliorer les conditions de vie de la collectivité. En ce sens, c'est aussi un instrument de politique d'aménagement territorial (Corredor, 2015, p. 67).

Dans le cas des localités du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, les JAC ont été en charge, entre autres activités, de la construction des écoles, de l'installation des poteaux électriques et des systèmes d'assainissement, dans les années 1960 et 1970. Les JAC ont été fondamentales dans les processus de gestion des ressources territoriales, parfois en marge de l'intervention directe des autorités étatiques.

L'appropriation des centres communautaires par les JAC au cours des années 1970 a été au cœur des réajustements des rapports de pouvoir et de la consolidation des unités politiques et territoriales à l'échelle locale. À Supía, l'apogée des JAC est due à l'influence de Victor Renán Barco, le *gamonal* libéral. L'historien Albeiro Valencia Llano, lors d'un entretien qu'il m'a accordé en 2018, affirmait que dans plusieurs municipalités du département de Caldas, les JAC avaient été investies par des hommes politiques dans le but de consolider leurs clientèles en vue de campagnes électorales.

Plus récemment, ce rôle politique des JAC a changé : il s'agit à présent moins d'entretenir les clientèles politiques des *gamonales* – dont on a vu qu'ils avaient perdu beaucoup de leur pouvoir à partir des années 2000, que d'asseoir des pouvoirs locaux plus ou moins autonomes. Ainsi, à Supía, les JAC ont soutenu l'action des leaders communautaires indigènes mais aussi, dans le cas de Guamal, afrodescendants (Comité de expertos ANT, 2018). Dans le cadre des premières vagues de la mobilisation de l'organisation indigène, dans les années 1980-1990, les structures organisées autour des JAC ont été investies comme ressource principale permettant de développer l'organisation territoriale du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta par communautés. Selon la commission d'experts de l'ANT (2018), les JAC ont promu la naissance de localités, comme sous-divisions territoriales de l'actuel *resguardo*. Le rapport de la commission cite à ce propos un entretien avec l'un des membres de la communauté de Guamal, qui soutient le *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta : « [...] les communautés sont San Marcos, San Cayetano, Santa Cruz, Santa Ana, Santa Anita... parce qu'à ce moment-là les communautés ont été créées, elles sont nées des *juntas de acción comunal*<sup>235</sup> ».

Les leaderships émergeant des JAC ont contribué à la consolidation du pouvoir du *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta. Cependant, quelques années plus tard, cette alliance est rompue par les autorités indigènes de Cañamomo Lomapieta qui argumentent que les JAC sont incompatibles avec les formes de gouvernement propres aux communautés indigènes (Résolution 0010 de 2008). Cette position allait dans le même sens que celle affichée par le *Cabildo* de San Lorenzo (n° 006), la même année. Les résolutions soulignaient en termes généraux que les communautés indigènes sont organisées à travers les *cabildos*, dont le représentant légal est appelé gouverneur et/ou autorité traditionnelle. Par conséquent, toute autre forme d'organisation doit provenir d'un

---

<sup>235</sup> Citation en langue originale : « son comunidades San Marcos, San Cayetano, Santa Cruz, Santa Ana y Santa Anita... porque ahí fue cuando se le dio partida de nacimiento a esas comunidades con las juntas de acción comunal ».

consensus de la communauté et de ses autorités, car en ces dernières repose l'administration sociale et politique des communautés conformément à leurs us et coutumes<sup>236</sup> (Corte Constitucional, 2011).

Suite à une requête des *cabildos* indigènes, la Cour Constitutionnelle a soutenu leur demande en affirmant que :

Afin de garantir de manière efficace le droit fondamental à l'autonomie des peuples autochtones, la Cour estime que les autorités compétentes sont en principe dans l'impossibilité générale d'autoriser la constitution de *juntas de acción comunal* sur les territoires des *resguardos*. La possibilité n'est admissible que dans la mesure où le processus de consultation préalable est garanti dans les conditions définies par la Cour à travers l'arrêt T-129 de 2011, sans quoi l'existence des communautés indigènes serait sérieusement affectée ainsi que, par conséquent, le principe constitutionnel de la diversité ethnique et culturelle<sup>237</sup> (Corte Constitucional, 2011, sentence T-601).

Certains leaders des JAC ont ouvertement été en désaccord avec la manière de procéder du *Cabildo*. D'autres, en revanche, s'y sont finalement associés et ont continué à travailler avec leurs communautés à l'intérieur de la nouvelle structure d'organisation indigène. Les leaders des JAC qui s'étaient opposés au *Cabildo* ont ensuite formé des dissidences qui sont plus tard devenues, dans les cas de Guamal et de La Iberia, les principaux collectifs s'opposant à l'organisation indigène. Les dissidences se sont exprimées à travers des revendications d'une autre différenciation ethnique, à l'intérieur du groupe indigène cette fois.

Le cas de La Iberia est particulièrement intéressant et mérite que l'on y prête une attention particulière. Comme à Guamal, les autorités du *Cabildo* y avaient fermé le centre communautaire, en 2008. La Iberia, comme nous l'avons précédemment, a été le cœur de la résistance territoriale du *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta au cours de la première moitié du

---

<sup>236</sup> Citation en langue originale : « las comunidades indígenas se encuentran organizadas en cabildos, cuyo representante legal se denomina Gobernador y/o Autoridad Tradicional y por ello, cualquier otra forma de organización debe nacer del consenso de la comunidad y sus autoridades, dado que en estos últimos reposa la administración social y política de las comunidades de conformidad con sus usos y costumbre ».

<sup>237</sup> Citation en langue originale : « Con el fin de garantizar de manera efectiva el derecho fundamental a la autonomía de los pueblos indígenas, la Corte estima que en principio existe imposibilidad general por parte de las autoridades competentes para autorizar la constitución de juntas de acción comunal dentro de los territorios de los resguardos, resultando únicamente admisible esta posibilidad, siempre y cuando sea garantizado el proceso de consulta previa en las condiciones precisadas por este Tribunal en la sentencia T-129 de 2011, pues de lo contrario se vería seriamente afectada la existencia de las comunidades indígenas y, por consecuencia, el principio constitucional de diversidad étnica y cultural ».



XX<sup>e</sup> siècle ; elle est ensuite devenue le principal centre politico-administratif du *resguardo*. En 2008 le *Cabildo* indigène a fermé à clé le centre communautaire sous prétexte qu'il était un lieu trop investi par les JAC, et trop indépendant du *Cabildo*. Les leaders de la JAC de La Iberia ont alors constitué une organisation indigène parallèle de celle de Cañamomo Lomaprieta, réclamant une identité ethnique distincte. Ils ont commencé un processus de re-ethnisation autour de l'ethnonyme *cumbas* ou *kumbas*.

À la différence de l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta, les leaders fondateurs du *Cabildo* indigène *Cumba* ne se considéraient pas *embara chamí*. Ils se présentaient comme les derniers descendants du peuple *quimbaya*, un peuple pré-hispanique qui aurait disparu avec la colonisation espagnole. Ils défendaient donc une identité ethnique indigène différente de celle du *Cabildo* (*embara chamí*), supposément plus ancienne et plus autochtone. Ils ont présenté plusieurs demandes d'enregistrement de leur *Cabildo* au Ministère de l'Intérieur au cours des dernières années, mais n'ont pas encore reçu de reconnaissance officielle en tant que groupe ethnique.

Les dynamiques d'appropriation des centres communautaires permettent de retracer l'histoire des organisations politiques locales qui ont participé aux divers réajustements du champ politique. Dans un premier temps, les JAC, implantées comme politique étatique, ont été centrales pour la mise en marche et le bon fonctionnement du clientélisme électoral, dans le cadre du pouvoir du *gamonal* Victor Renán Barco. Dans un deuxième temps, elles ont rendu possible une organisation territoriale par communautés, autour du travail des leaders locaux qui ont été cooptés par le *Cabildo* dans le processus de mobilisation indigène, à Cañamomo Lomaprieta. Dans un troisième temps, les JAC ont été remplacées par la nouvelle structure de pouvoir indigène, qui s'est réclamée autonome des structures imposées par l'État, jugées externes aux us et coutumes indigènes. Ceci a ensuite suscité, au moins à La Iberia, la constitution d'une nouvelle entité communautaire, *cumba*. La manière dont s'imbriquent les politiques étatiques, indigènes et communautaires sans qu'aucun des acteurs ne puisse être perçu comme entièrement externe aux confrontations (la JAC de La Iberia, a priori « externe » et née d'une politique étatique, s'est progressivement muée en un nouvel acteur revendiquant une autochtonie primordiale *quimbaya*), apparaît ici clairement. Le langage de l'ethnicité trace des nouvelles frontières d'appartenance via les demandes territoriales et le contrôle des ressources collectives, comme les centres communautaires. Il peut aussi, dans le même temps, être porteur d'alternatives identitaires et politiques.

#### 5.4 UNE AUTRE FACETTE DE LA MANIPULATION DU LANGAGE ETHNIQUE : LA VALORISATION DE LA DIVERSITÉ ET LA NOTION D' « AFROINDIGÈNES »

À l'occasion de l'Assemblée annuelle de Cañamomo Lomapieta qui s'est tenue le 28 novembre 2016, les dirigeants du *Cabildo* avaient décidé de célébrer cette manifestation à Guamal, pour la première fois dans leur histoire. L'activité avait comme objectif de présenter le bilan administratif, financier et social de l'année. Une assemblée constitue un geste de responsabilité et de transparence de l'administration de l'organisation indigène. Ce sont des actes protocolaires au cours desquels interviennent tous les membres du *Cabildo*. L'ensemble de la communauté indigène est invitée à y participer.

La place centrale de Guamal avait été spécialement décorée pour la célébration de l'Assemblée. De longs tissus colorés avaient été disposés tout le long de la place centrale et plusieurs centaines de chaises soigneusement placées à l'ombre de tentes ouvertes qui arboraient le logo de l'organisation indigène (figure 23). L'activité a commencé tôt le matin, avec la mise en place des éléments nécessaires au rituel indigène présidé par les guides spirituels, également nommés médecins traditionnels (*médicos tradicionales*). Au milieu de la place centrale, plusieurs éléments furent disposés en suivant une distribution circulaire. Sur de grandes feuilles appartenant à une variété particulière de palmier ont été réparties des plantes, diverses fleurs, des bougies, de l'encens et des œuvres en céramique. Une estrade a été montée face à l'église. Elle était dotée d'un amplificateur, de haut-parleurs, de plusieurs chaises et d'une table principale où allaient s'installer les principaux participants à la célébration.



Figure 23 : Installation du gouvernement indigène à Guamal (Ph. S. Lara Largo, 2017).

Deux grandes affiches accrochées près de la scène principale ont attiré mon attention. La première était, sur un fond vert, jaune et rouge, l'image de deux mains se tenant, l'une d'une couleur de peau plus foncée que l'autre. À côté, un dessin représentait sept enfants, différents les uns des autres, et ne manquait pas d'évoquer l'image stéréotypée de la diversité phénotypique et culturelle que l'on rencontre dans les ouvrages scolaires (figure 24). La seconde affiche représentait deux femmes, toutes deux noires de peau<sup>238</sup>. Celle de gauche, habillée avec des plumes et des colliers, les cheveux lisses, renvoyait à l'image clichée d'une femme indigène. La seconde, à droite, avait un panier de fruits sur la tête et des cheveux crépus, était l'image même d'une femme noire. L'une face à l'autre, elles étaient séparées par un feu sur lequel une marmite représentait l'élaboration culturelle : deux troncs y étaient en train de se consumer et portaient chacun des instruments musicaux et des objets artisanaux ou relatifs à la nourriture appartenant traditionnellement aux cultures respectivement indigènes et afrodescendantes (figure 25).

L'affiche avait été créée par les étudiants de l'INECAL (Institution Éducative Cañamomo Lomapieta). Selon l'un d'entre eux, elle était une représentation de la diversité culturelle du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta et de la fraternité historique entre Noirs et Indiens.

---

<sup>238</sup> Et toutes deux d'un profil tel que l'on pourrait les imaginer enceintes, renvoyant à une naturalité de la femme destinée à procréer et reproduire.



Figure 24 : Scène principale de l'installation du gouvernement indigène à Guamal (Ph. S. Lara Largo, 2017).



Figure 25 : Peinture élaborée par les étudiants de l'INECAL (Ph. S. Lara Largo, 2017).

Le rituel de l'Assemblée annuelle a débuté à 10 heures du matin, par l'intervention des guides spirituels. Un discours d'environ vingt-cinq minutes a été prononcé par le principal

d'entre eux. Il a insisté sur l'importance de la lutte et de la défense du territoire ancestral de la communauté indigène, le *resguardo*. Le message insistait sur la consolidation et la récupération de l'identité indigène à travers le respect des ancêtres qui avaient défendu ce territoire. Selon ce message, la lutte contemporaine est la même que par le passé : leur responsabilité en tant que peuple est avant tout la défense du territoire. Ensuite, pendant une heure et demi environ, des membres du *Cabildo* ont prononcé leurs discours respectifs.

Le premier à s'exprimer a été Carlos Eduardo Gómez, gouverneur indigène proche de la fin de son mandat. Son intervention mettait en lumière les enjeux de cette célébration qui, ce n'est pas un hasard, avait lieu à Guamal, l'une des 30 localités du *resguardo*. À travers son discours, on saisit la manière dont un projet politique de reconnaissance de la diversité culturelle au sein du *resguardo*, fondé sur la défense du territoire et le renforcement de l'organisation indigène, se met en place. Dans un premier temps, le gouverneur a exhorté à l'unité entre Indiens et Afrodescendants, de par leur présence sur un même territoire :

Cette Assemblée est un moment de légitimation de notre identité qui se tisse dans la reconnaissance ethnique, en tant qu'Indiens et en tant qu'Afros. Aujourd'hui, je veux remercier la communauté de Guamal parce que cette assemblée est historique. Pour la première fois, notre *Cabildo* réalise son assemblée dans cette merveilleuse communauté qui a toujours défendu les principes de notre organisation. Camarades, hommes, femmes, enfants, *mayores*, de Guamal, nous voulons vous remercier pour nous avoir accueillis aujourd'hui chez vous, dans cette maison sacrée et pour partager avec nous ce morceau de territoire qui est à nous ! Et qui restera à nous ! Et à personne d'autre ! Parce que nous allons le défendre ensemble ! Pour la dignité de notre territoire, pour la dignité de la famille, pour le droit ancestral que nous avons sur ce territoire sacré !<sup>239</sup> (Carlos Eduardo Gómez, 2017).

Gómez est ensuite passé à un autre argument. Il a insisté sur l'importance de l'union communautaire, unique alternative permettant de faire face aux intérêts politiques d'acteurs extérieurs à la scène locale et régionale, comme dans le cas des *politiqueros* :

---

<sup>239</sup> Citation en langue originale : « Esta asamblea es momento de legitimación de nuestra identidad que se teje con el reconocimiento étnico de reconocernos como indígenas, como afros. Hoy queremos agradecerle a la comunidad de Guamal porque ésta es una asamblea histórica. Porque es la primera vez que este Cabildo desarrolla su asamblea en esta comunidad tan hermosa que siempre ha defendido los principios de nuestra organización. A los compañeros y compañeras, hombres, mujeres niños, mayores de Guamal agradecerles por tenernos hoy en su casa sagrada por compartir con nosotros este pedacito de territorio que es nuestro y seguirá siendo nuestro y de nadie más y así lo seguiremos defendiendo juntos por la dignidad de nuestro territorio por la dignidad de la familia. Por el derecho ancestral que tenemos sobre este territorio sagrad ».



Il faut toujours ratifier les principes communautaires et de l'organisation que nous ont enseignés les anciens (*mayores*). Nous lançons un appel à la réflexion, pour nous engager avec nos organisations, pour avancer unis et de manière ordonnée, car c'est la seule façon d'arrêter les intentions mesquines des opposants qui veulent diviser notre territoire, et faire face aux intentions individualistes qui veulent affaiblir nos mobilisations. Nous devons relever le défi historique, avec nos anciens, de défendre notre territoire et notre identité, et envers les nouvelles générations nous avons l'obligation morale de nous battre pour que leurs conditions de vie soient un peu plus favorables. Pour cela, la lutte et la résistance doivent se nourrir, se protéger et se maintenir de manière vigoureuse. Nous vous convoquons, tous et toutes, à accompagner l'exercice de gouvernabilité de nos maires indigènes de Riosucio et Supía. Parce que là aussi, se trouve la lutte du mouvement indigène de récupération du pouvoir historiquement détenu par l'oligarchie et les *politiqueros*<sup>240</sup> (Carlos Eduardo Gómez, 2017).

Cette fois-ci (dans le discours du *Cabildo*), les catégories ethniques n'ont pas été mises au service de l'énonciation d'antagonismes. Elles ont au contraire permis d'exprimer l'idée de fraternité et de coopération à l'intérieur d'un territoire qu'il est nécessaire de défendre face à un ennemi qui, lui, n'est pas associé à une identité ethnique. Le message de reconnaissance de la diversité à l'intérieur du *resguardo* et du respect envers l'identité noire réclamée par les *Guamaleños* avait également été énoncé à l'occasion de l'inauguration du *Carnaval Negroide de Guamal*, un mois avant la cérémonie décrite ci-dessus :

Il y a plusieurs siècles, l'histoire a voulu que la communauté indigène de Cañamomo Lomapieta et l'ethnie afrodescendante soient unies dans un même territoire. Aujourd'hui, nous sommes unis par l'histoire, la culture, l'identité, en un même territoire. Grâce au processus politique et au processus d'organisation, nous sommes aujourd'hui une même famille en tant que *resguardo*, en tant que communauté afro de Guamal, et notre *resguardo* a toujours été fier de dire à Caldas, à la Colombie et au monde que dans notre *resguardo* existe une communauté très particulière et très

---

<sup>240</sup> Citation en langue originale : « Ratificando siempre los principios organizativos y comunitarios que los mayores han enseñado. Llamamos a la reflexión para que nos comprometamos con nuestros procesos, para avanzar unidos y organizados, solamente así podemos detener las intenciones mezquinas de aquellos contradictores que quieren dividir el territorio y contrarrestar también las intenciones individualistas que quieren debilitar nuestros procesos. Tenemos el reto histórico con nuestros mayores de defender el territorio y nuestra identidad y con las nuevas generaciones la obligación moral de luchar para que sus condiciones de vida sean un poco más favorables. Por eso la lucha y la resistencia deben alimentarse, protegerse y mantenerse vigentes. Convocamos a todos a todas para acompañar el ejercicio de gobernabilidad de nuestros alcaldes indígenas de Riosucio y Supía. Porque aquí también está la lucha del movimiento indígena por recuperar el poder que históricamente ha tenido la oligarquía y los politiqueros ».

importante comme l'est celle de Guamal. Pour cela beaucoup de *Guamaleños* se reconnaissent comme Afro-indigènes, parce que nous sommes unis par le sang, le cœur et l'identité<sup>241</sup> (Carlos Eduardo Gómez, 2017).

J'ai entendu pour la première fois lors de ce discours l'emploi de la catégorie d' « afro-indigène ». S'il est vrai qu'elle est encore aujourd'hui rarement utilisée, un nombre croissant de personnes s'en sert pour répondre aux questionnements relatifs à leur identité ethnique. Elle apparaît comme un moyen de ne pas prendre position d'un côté ou de l'autre. Certains *Guamaleños* l'utilisent pour faire référence à leurs ancêtres, à la fois Indiens et Noirs. D'autres expriment leur appartenance au *Cabildo* à travers cette catégorie.

Cette catégorie d'Afro-indigène (*afroindígena*), initialement académique, a ensuite été reprises dans d'autres contextes ;

« afro-indigène » signifie beaucoup de choses, « une origine mythique, un mode de descendance [...] » (Mello, 2003, p. 73). Il ne s'agit pas d'une simple « juxtaposition de deux influences ou formes d'expression [...] distinctes et irréductibles », mais « d'une troisième forme, possédant ses propres caractéristiques ». La « relation que le groupe établit entre Afros et Indiens n'est pas seulement une relation de proximité entre deux mondes parallèles », « mais une fusion ou une intersection entre ces deux mondes »<sup>242</sup> (Mello, 2003, p. 96, Cité par Goldman, 2014, p. 213).

Dans le volume n° 12 du *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (2009), plusieurs auteurs analysent les processus de reconnaissance, de formalisation et de revendication liés à des identités afro-indigènes, sous l'influence du multiculturalisme latino-américain (Anderson, 2007, 2009 ; Greene, 2007b, 2007a ; Ng'weno, 2007 ; Restrepo, 2007). Charles Hale (2014), au Nicaragua, étudie à son tour les démarches entreprises par les

---

<sup>241</sup> Citation en langue originale : « Hace varios siglos la historia quiso que la comunidad indígena de Cañamomo y Lomapieta y la etnia afro nos uniéramos en este mismo territorio. Hoy nos une la historia, la cultura, la identidad, es el mismo territorio. El proceso político, el proceso organizativo, por eso hoy somos una sola familia como resguardo, como comunidad afro de Guamal y siempre nuestro resguardo se ha sentido orgulloso de contarle a Caldas, a Colombia y al mundo que en nuestro resguardo hay una comunidad, muy particular pero muy importante como es Guamal. Por eso muchos guamaleños hoy dicen que son Afroindígenas, porque ya nos hemos unido en sangre en corazón y en identidad ».

<sup>242</sup> Citation en langue originale : « Ela pôde aprender, assim, que “afroindígena” quer dizer muitas coisas, “uma origem mítica, um modo de descendência e uma forma de expressão artística” (MELLO, 2003, p. 73). Que não se trata de uma simples “juxtaposição de duas influências ou formas de expressão [...] distintas e irreduzíveis”, mas de “uma terceira forma, com características próprias”. Que a “relação que o grupo estabelece entre afros e indígenas é não apenas uma relação de proximidade entre dois mundos paralelos”, mas “uma fusão ou intersecção entre esses dois mundos” ».

Garifuna au nom de la reconnaissance de leurs territoires, revendiquant ouvertement une identité afro-indigène. Au Brésil, Marcio Goldman (2015) insiste sur le fait que l'emploi de l'expression « relation afro-indigène » (*relação afroindígena*) (une relation, et non pas une catégorie ethnique) permettrait de développer une nouvelle perspective analytique en s'éloignant du mythe du « mélange des trois races » (blancs, indiens, noirs) en tant que fait fondateur des nations latino-américaines. Selon lui, la meilleure façon de réaliser une ethnographie sur les relations afro-indigènes serait d'utiliser le terme afro-indigène « dans le sens utilisé par les gens qui aiment se penser afro-indigènes »<sup>243</sup> et de considérer ce terme comme ayant justement une origine afro-indigène.

Cette perspective permet de comprendre comment, dans les relations entre groupes minoritaires, émergent des catégories qui sont aux marges de celles instaurées par les autorités hégémoniques – l'État-nation, en premier lieu – pour définir la différence. Les politiques multiculturelles promulguées ont certes donné des contours figés aux frontières ethniques, à travers des catégories qui ont ensuite été appropriées par les groupes. Cette appropriation n'empêche pas pour autant l'émergence et l'usage d'autres catégories. Le concept d'afro-indigène, qui apparaît dans l'agenda politique du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, cherche à donner un contenu novateur à la politique de reconnaissance de l'autre, en dehors des catégories préexistantes.

Ce même projet politique construit autour de la pluralité culturelle à l'intérieur du *resguardo*, a été repris par le *Cabildo* lors du mandat suivant. Cette fois-ci, en 2017, l'organisation indigène a nommé pour la première fois une femme de famille *guamaleña* au poste de gouverneure indigène du *resguardo* : Arnobia Moreno Andica, originaire de la communauté de Santa Ana, voisine de Guamal. Cette dirigeante d'environ 50 ans était leader communautaire et membre de l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta depuis 1982. Elle a commencé sa carrière dans l'organisation aux côtés de Gabriel Campeón, l'un des chefs indigènes les plus importants de l'histoire de Cañamomo Lomaprieta. Elle a occupé plusieurs postes à responsabilité à l'intérieur de l'organisation indigène : elle a été tout d'abord professeure dans la communauté de Dosquebradas en 1994, puis secrétaire et trésorière du *Cabildo*. Elle a fait partie du CRIDEC de 2005 à 2007, et est fondatrice du collectif de

---

<sup>243</sup> Citation en langue originale : « Nesse sentido, o melhor procedimento inicial talvez seja tomar o termo “afroindígena” nos sentidos em que as próprias pessoas que gostam de pensar a si mesmas como afroindígenas o utilizam. Ou o que é a mesma coisa, sublinhar que o termo “afroindígena” tem, ou pode ser tomado como tendo, uma origem afroindígena ».



femmes indigènes du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta. Elle vit depuis très jeune dans la localité de Santa Ana. En tant que *cabildante*, elle a participé au processus de récupération des terres entrepris dans la localité de la Tolda en 1990. Elle est également la fondatrice du Comité Politique du *resguardo* indigène de Cañamomo Lomaprieta – COPICA –, organisation formée au cours des années 2000 par un groupe de dirigeants indigènes qui avaient pour objectif de former de nouveaux leaders. Le comité a également joué un rôle fondamental dans la période électorale, en tant que section chargée de soutenir la campagne des représentants indigènes. Autrement dit, Arnobia Moreno est un personnage politique local de grande expérience et compétence. Elle exprime ouvertement un fort engagement pour les processus d'organisation politique et communautaire de la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta.

Quelques mois après avoir assumé son poste de gouverneure au début de l'année 2017, Arnobia Moreno a répondu à une demande de rendez-vous que je lui avais envoyée par l'intermédiaire de Pedro Juan Moreno, un ami *guamaleño*. Nous nous sommes retrouvées dans les bureaux du *Cabildo* à Riosucio. Pedro Juan Moreno m'a accompagnée à cet entretien. Il nous a brièvement présentées, en faisant tout de suite allusion aux origines *guamaleñas* de la gouverneure indigène. Face à cette introduction précipitée, Arnobia a répondu : « Comme vient de le dire Pedro, je possède des racines dans la communauté de Guamal. Mon père et ma mère sont membres de la communauté de Guamal. Ma mère venait de San Lorenzo. C'est pour cela que mon nom de famille est Andica. Techniquement les deux races se sont conjuguées là-bas »<sup>244</sup> (Arnobia Moreno, 2017).

Arnobia, à travers son discours, se faisait la porte-parole de l'organisation indigène. Au cours de l'entretien, elle n'a eu de cesse de parler au nom de l'organisation qu'elle représentait, avec mesure et diplomatie. Au long de notre rencontre d'environ une heure et demi, Arnobia n'a à aucun moment fait état d'une identité ethnique à titre personnel, ni noire ni indigène. Elle a parlé de son organisation indigène, de son territoire indigène, sans pour autant se réclamer elle-même Indienne. Quand elle a fait référence à la population de Guamal, elle n'a pas parlé de « nous les *Guamaleños* », pas plus qu'elle n'a parlé de « nous les

---

<sup>244</sup> Citation en langue originale : « como dice pues aquí Pedro Juan, yo tengo raíces en la comunidad de Guamal. Papá y mamá son de la comunidad de Guamal. Mi mamá era de San Lorenzo por eso mi apellido Andica. Técnicamente las dos razas conjugaron pues ahí ».

Indiens ». Elle manie avec nuances et habileté la complexité des identifications ethniques et territoriales :

Nous reconnaissons que les gens de Guamal ne sont pas des Indiens, nous le reconnaissons, nous savons qu'ils respectent le *Cabildo*, qu'ils soutiennent le *Cabildo*, et nous les soutenons parce qu'ils sont nos frères, parce qu'ils sont à l'intérieur de notre territoire indigène. Les gens de Guamal ont les mêmes droits que les Indiens, concernant le logement, la santé, l'éducation, les programmes de l'État, le programme pour les personnes âgées, le programme de *Familias en acción*<sup>245</sup>. Ils sont inscrits dans les recensements comme les autres, et nous n'avons jamais dit que les gens de Guamal sont obligés de se recenser. Les gens de Guamal appartiennent à notre territoire, nous allons les défendre à tout prix. Le gouvernement [national] est venu et a reconnu leur ethnie, le Conseil communautaire, mais pas le territoire<sup>246</sup> (Arnobia Moreno, 2017).

Le discours du *Cabildo*, ici porté par la gouverneure, soutient que la population de Guamal est reconnue comme porteuse d'une identité ethnique différente de l'identité indigène. L'idée de fraternité est présente, mais s'y ajoute un élément supplémentaire venant enrichir la politique d'inclusion sous-jacente au discours d'Arnobia Moreno : l'idée que le *Cabildo* indigène aurait la compétence d'assurer l'égalité de droits entre *Guamaleños* et Indiens. Tous sont placés sur un même pied d'égalité pour accéder aux ressources de l'État, sans faire de différenciations concernant l'identité ethnique entre les groupes qui habitent dans le *resguardo*. Les mêmes droits territoriaux, de participation et de représentation face à l'organisation indigène et à l'administration nationale seront accordés. En ce sens, le *Cabildo* assume des fonctions régaliennes de l'État, qui est de protéger « ses » citoyens et d'assurer l'égalité en son sein.

La reconnaissance de la diversité ethnique et la mise en œuvre de politiques différenciées en fonction d'appartenances ethniques, qui pouvait être perçue comme faculté exclusive de l'État-nation multiculturel, est aujourd'hui une compétence mobilisée par

---

<sup>245</sup> Le programme de *Familias en acción* est une incitative du gouvernement national dont le but est de donner des subventions aux familles ayant des enfants de moins de 7 ans et aux familles ayant des enfants scolarisés entre 7 et 17 ans, qui se trouvent dans une situation de précarité économique.

<sup>246</sup> Citation en langue originale : « nosotros reconocemos que los de Guamal no son indígenas, eso nosotros lo reconocemos, nosotros sabemos que ellos tienen respeto por el Cabildo, apoyan el Cabildo y nosotros los apoyamos a ellos porque son hermanos nuestros, porque están dentro de nuestro territorio indígena. Los mismos derechos que tienen los indígenas los tienen los de Guamal, en vivienda en salud, educación, en programas del Estado, adulto mayor, familias en acción. Se censan común y corriente y nosotros nunca le hemos dicho Guamal se tiene que censar. Los de Guamal son de nuestro territorio y a ellos los vamos a defender sea como sea. El gobierno vino y les reconoció la etnia, el concejo comunitario, pero no el territorio ».

d'autres acteurs comme, dans le cas qui nous intéresse ici, les autorités indigènes de Cañamomo Lomaprieta. Pour l'organisation indigène, la diversité ethnique est valorisée afin qu'elle puisse mieux défendre son autorité et sa juridiction territoriale. L'organisation indigène est en même temps objet des politiques de reconnaissance de l'État nation, et autorité pouvant à son tour reconnaître et gérer la diversité à l'intérieur de son *resguardo*. Cela témoigne de l'existence de compétences étatiques qui sont transférées à d'autres acteurs non étatiques par le biais de l'expérience vécue du multiculturalisme.

En ce sens, la reconnaissance des acteurs ethniques non indigènes à l'intérieur du *resguardo* est un acte politique. C'est une manière stratégique d'inverser la logique conflictuelle, habituellement mise en récit comme découlant de la « nature ethnique » des identifications, et de l'intégrer à un agenda politique indigène qui se veut novateur. Comme l'affirmait Carlos Eduardo Gómez, l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta est fière de reconnaître la diversité à l'intérieur de son territoire et de montrer au pays et à la région leur nouveau programme politique.

## CONCLUSIONS DU CHAPITRE 5

Au cours des années qui ont suivi la promulgation de la politique multiculturelle, la politique électorale du département de Caldas et de la municipalité de Supía a subi des transformations qui rendent compte de l'agentivité des acteurs, tels que les politiciens locaux/régionaux, les groupes armés et les partis politiques en lien avec les organisations ethniques. Ces transformations sont le résultat d'une conjoncture complexe qui implique des phénomènes plus larges tels que le discrédit des partis politiques traditionnels, la réforme politique nationale qui a touché la configuration des partis et le changement générationnel des chefs régionaux.

Dans ce contexte, les organisations ethniques locales qui s'étaient créées ou consolidées, l'une afrodescendante et l'autre indigène, se sont retrouvées en situation de compétition, entre elles et face à l'État, chacune en quête de l'autorité, du contrôle et de la légitime juridiction sur le territoire de Guamal. L'influence d'acteurs intermédiaires, qui peuvent être locaux ou extérieurs à Guamal, comme les partis politiques et divers acteurs économiques, a souvent déterminé les agendas des organisations qui ont dû faire face au contexte de réajustement des rapports de pouvoir non seulement dans les sphères locales, mais aussi dans la région.

Face à ce contexte conflictuel, les acteurs individuels et collectifs ont développé des modes d'actions distinctes, en quête de la construction de leur légitimité. Certains ont alimenté la polarisation, générant de nouvelles divisions entre les membres de la communauté et à l'intérieur des familles. D'autres ont assumé des positions plus flexibles face aux dichotomies, donnant lieu à l'émergence de nouvelles catégories identitaires, comme celle d'Afro-indigène. Dans les discours des dirigeants indigènes, l'union entre Noirs et Indiens est présentée comme due à l'intervention du *Cabildo* qui a fait appel à la consolidation « d'une grande famille » autour du *resguardo*. Dans ce cas on peut identifier l'emphase sur la fierté ressentie par le *Cabildo* de pouvoir compter avec une communauté noire à l'intérieur de son territoire. Cette reconnaissance serait le résultat du processus d'organisation et du projet politique du *Cabildo* lui-même, indépendamment des initiatives qui ont mené à la constitution du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Dans cette intervention, l'identité ethnique n'est pas une source de discorde, la diversité devient même une valeur positive qui fonde le projet politique du *Cabildo*.

À Guamal, la politique électorale, le champ juridique et le pouvoir des organisations ethniques locales sont trois sphères interdépendantes qui contribuent à la construction des légitimités. La mobilisation du langage ethnique par les organisations et les dirigeants en dispute est le résultat d'apprentissages du contexte du multiculturalisme dans ces trois sphères. Les catégories ethniques peuvent être mises au service de l'expression d'antagonismes qui, au départ, ne revêtent pas forcément un caractère identitaire. Elles peuvent également servir à la construction d'un message de reconnaissance et d'acceptation de la diversité au sein du *resguardo*. Des acteurs non étatiques (ici le *Cabildo*) peuvent mettre en jeu des facultés qui étaient autrefois exclusives de l'État multiculturel, telles que la reconnaissance politique et la gestion de la diversité ethnique.

C'est aussi le cas pour l'administration et gestion des droits d'accès, d'usufruit et de propriété de la terre, pour lesquels le *Cabildo* se juge le seul légitime alors qu'il doit faire face à des incertitudes croissantes dues à la convergence des autorités multiples qui interviennent configurent des nouvelles frontières identitaires et territoriales.

## CHAPITRE 6

### CHEVAUchements Normatifs

*Droits de propriété foncière dans l'incertitude*

L'histoire des terres du *resguardo* est complexe. On y a eu recours à différentes occasions (chapitres 2, 3 et 4) pour expliquer des contextes, des dynamiques qui sans cela n'auraient pas fait sens. Ici on ne va pas reprendre cette histoire, mais en proposer une lecture spécifique, sous l'angle des droits fonciers et des conflits normatifs que suscite la transformation des régimes fonciers et l'incertitude que cela produit par les acteurs locaux.

Les pratiques foncières à l'œuvre à l'intérieur du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta témoignent des processus historiques et socio-culturels qui ont permis la convergence de diverses catégories de droits sur la terre qui ne sont régis ni par une autorité unique ni par un ensemble de normes forcément cohérent. Mon hypothèse est que l'imbrication de normes diverses, étatiques ou non, qui constitue une entrave à la gestion territoriale – comme désordre ou un chaos institutionnel –, est également un élément essentiel du fonctionnement du régime foncier local. Les contradictions et les ambiguïtés génèrent de l'incertitude chez les acteurs mais cette incertitude joue un rôle central pour la construction d'un champ de possibles qui n'aurait pas émergé sans la convergence d'autorités multiples, tant étatiques que de groupes ou individus qui se revendiquent Afrodescendants, Indiens, Paysans, ou qui ne revendiquent pas forcément une identité culturelle particulière. Les chevauchements normatifs et l'ambiguïté qui en découle obligent les acteurs à procéder à des innovations politiques. Ils trouvent ainsi des solutions propres, qui leur permettent soit de s'affronter, soit de concilier leurs différences, au travers de pratiques originales.

Dans la première partie de ce chapitre, je présente les principaux statuts fonciers que l'on rencontre dans le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta et qui émanent d'un contexte national marqué par l'informalité de la propriété foncière rurale. Dans la deuxième partie, j'analyse la manière dont l'incertitude et les chevauchements normatifs suscitent des processus et des stratégies d'action qui tentent de transformer les rapports d'autorité sur la scène locale.

## 6.1 LES STATUTS DE LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE DANS LE *RESGUARDO* DE CAÑAMOMO LOMAPRIETA

La concentration<sup>247</sup> et l'informalité<sup>248</sup> de la propriété rurale ont été au cœur de l'histoire politique et foncière de la Colombie. La propriété, en tant que rapport social à la terre porteur de dynamique d'appropriation autant que d'exclusion, est normée par des collectivités à partir de schémas socio-politiques qui leur sont propres. La propriété de la terre englobe l'ensemble de normes d'accès, de contrôle, d'usage, et de transmission de portions d'espaces (Ripoll et Veschambre 2005). Elle constitue un capital qui apporte à la fois un bénéfice matériel et un statut social.

Le paysannat colombien (ethnique et non ethnique) n'a eu, au long de l'histoire, qu'un accès partiel, restreint et informel à la propriété foncière, ce qui a eu des incidences quant à son accès à la citoyenneté. L'article 2 du décret 2001 de 1998, spécifique à la propriété foncière des populations ethniques – notamment des communautés indiennes –, atteste que les *resguardos* sont des institutions légales et sociopolitiques particulières puisqu'une communauté indienne détient un titre de propriété communautaire sur un espace souvent qualifié de « territoire ». Les *resguardos* possèdent, administrent et gèrent leur territoire selon une organisation qui leur est propre, ajustée aux décisions internes et aux traditions culturelles. À travers les sentences T-188 de 1993, T-257 de 1993 et C-921 de 2007 de la Cour Constitutionnelle, les territoires indiens sont reconnus comme des espaces dans lesquels les groupes ethniques exercent leur droit fondamental à la propriété collective.

Néanmoins, les dynamiques d'usage, d'administration et de gestion des terres indiennes, en Colombie en particulier et en Amérique Latine de manière générale, sont beaucoup plus complexes que celles que cette définition voudrait décrire<sup>249</sup>. En fait, ces dynamiques ne

---

<sup>247</sup> Différentes études, autant de chercheurs que d'instituts publiques ou privés (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016; Fajardo Montaña, 2012, 2014; J. C. Restrepo et Bernal Morales, 2014), démontrent qu'au cours des dernières années, la Colombie a enregistré l'un des plus hauts taux d'inégalité concernant la propriété rurale en Amérique Latine et dans le monde. La concentration de la propriété rurale y est le résultat de diverses dynamiques. Quelques quelques grands phénomènes en déterminent cependant les racines historiques : l'histoire coloniale, les politiques d'attribution des terres de la nation (*baldíos*) et les processus de colonisation interne des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016).

<sup>248</sup> Le Département National de Planification – DNP – (*Departamento Nacional de Planeación*) a publié un rapport en 2015 dans lequel il affirmait que « l'informalité touche au moins les trois cinquièmes des parcelles, et presque la moitié des municipalités ont seulement entre 0 et 50% des parcelles possédant un titre formel » (DNP, 2015, p. 19).

<sup>249</sup> Certains auteurs affirment que les territoires indigènes sont régis par un régime particulier de propriété privée. Trujillo-Osorio et Escobar-Gómez (2015) décrivent le droit de propriété collective comme un type particulier de propriété privée dont le sujet de droit n'est pas un individu, sinon une « société ». Selon Plant et Havalkof

peuvent pas être lues à travers le prisme de la propriété communale *stricto sensu*. La situation juridique des *resguardos* coloniaux en Colombie, comme celui de Cañamomo Lomaprieta, est justement l'objet de multiples controverses : y convergent des statuts divers qui peuvent être incompatibles.

Les *resguardos*, notamment ceux d'origine coloniale, ne délimitent pas un domaine cohérent et unifié sur lequel les autorités indiennes exerceraient leur juridiction avec une autonomie d'ailleurs relative (Zambrano 2008). Ils se constituent plutôt comme de véritables « territoires pluriels », dans lesquels de multiples autorités exercent un pouvoir et luttent pour le contrôle de différentes ressources territoriales. Un *resguardo* est

l'espace où s'exerce la juridiction indienne, dont l'un des traits principaux est qu'il constitue un système de distribution des droits sur la terre fondé sur la propriété collective, par opposition au droit civil de l'État qui se structure autour de la notion de propriété privée [...]. Cependant le modèle ne capture pas la complexité de l'espace social habité par les communautés indiennes dans les Andes colombiennes, où les frontières entre juridictions étatique et indienne deviennent floues (Lopera-Mesa, 2010, p. 63)<sup>250</sup>.

La catégorie de « territoires pluriels », développée par Zambrano (2008) rend compte de la concurrence entre diverses formes de territorialité, de types de propriété foncière et des identités qui y sont associées. Elle explique pourquoi la régulation des droits sur la terre devient un enjeu central pour les acteurs en dispute, tant étatiques que non étatiques. Cette perspective ouvre la voie à une compréhension plus précise des régimes fonciers caractéristiques des *resguardos*, marqués par des chevauchements normatifs et par la convergence d'autorités diverses.

Le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta ne fait pas exception. La Commission d'experts de l'ANT (2018) affirme qu'il est « intrinsèquement, une réalité "inaccomplie",

---

(2002), la teneur foncière des communautés indigènes en Amérique Latine peut être considérée comme un système alternatif de propriété privée, dans lequel existe un marché dynamique de loyers et de transferts individuels de terres qui n'est pas de nature collective (Plant et Havalkof, 2002).

<sup>250</sup> Citation en langue originale : « el resguardo es el espacio donde se confina el ejercicio de la jurisdicción indígena, uno de cuyos rasgos distintivos lo constituye un sistema de distribución de los derechos sobre la tierra basado en la propiedad colectiva por oposición al derecho civil estatal que se edifica en torno a la noción de la propiedad privada [...]. Sin embargo, este modelo no captura la complejidad del espacio social que habitan las comunidades indígenas de los Andes colombianos, donde las fronteras entre jurisdicción estatal e indígena se tornan difusas ».



dans le sens où y persistent des réalités sociales, économiques et territoriales qui en font un territoire poreux et discontinu, ce qui oblige à l'envisager comme un projet encore en construction qui n'échappe ni aux conflits, ni aux tensions »<sup>251</sup> (Comité de expertos ANT, 2018, p. 122). La multiplicité des statuts fonciers, telle que reportée dans le tableau 6, illustre ce caractère « inabouti » du territoire.

Tableau 6 : Les différents types de statuts fonciers présents dans le *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, 2018.

Description	Superficie (en hectares) et pourcentage	Nombre de terrains ruraux et pourcentage
Terrains sans information	1639 , soit 34 %	29, soit 5%
Terrains avec folio d'immatriculation en tant que propriétés privées	1151 , soit 24%	303, soit 50 %
Terres de <i>resguardo</i> légalement reconnues	928 , soit 19 %	8 soit 1%
Terrains de L'INCORA-INCODER	860 , soit 18%	18, soit 3 %
Terrains avec ancien folio d'immatriculation	180 , soit 4%	67, soit 11%
Terrains sans folio d'immatriculation	61 , soit 1 %	181, soit 30%
Total	4820 , soit 100%	606, soit 100%

Source : (Comité de expertos ANT, 2018, p. 122)

Les parcelles rurales du *resguardo* enregistrées par l'ANT s'étendent sur 4820 hectares, soit environ 36% de la surface totale réclamée par le *Cabildo*. L'ensemble serait composé par approximativement 1900 terrains, dont 64% seraient urbains. Un tiers du total de l'aire des terres du *resguardo* échappe aux informations détenues par la plus importante autorité

<sup>251</sup> Citation en langue originale : « Intrínsecamente el territorio de Cañamomo es una realidad 'inconclusa', en el sentido que persisten realidades sociales, económicas, territoriales, que lo hacen de algún modo poroso o discontinuo, imponiendo la necesidad de ser asumido como un proyecto aún en construcción, no exento de conflictos o tensiones ».

concernant la propriété foncière rurale en Colombie, l'ANT, situation qui témoigne de l'ampleur du phénomène de l'informalité de la propriété foncière rurale.

Concernant les parcelles rurales enregistrées, nous constatons que 50% d'entre elles sont inscrites avec des folios d'immatriculation<sup>252</sup> privée et possèdent une surface moyenne de 4 hectares. Cela représente une contrainte pour la gestion territoriale de l'organisation indienne de Cañamomo Lomapieta, ainsi que pour les propriétaires privés. Ces derniers doivent en effet respecter la juridiction du *resguardo*, même s'ils ne sont pas membres de la communauté indienne. Et en retour, en principe le *resguardo* doit respecter les prérogatives de la propriété privée, même à l'intérieur de son *resguardo*.

Ensuite, environ un cinquième de la surface totale est encore aujourd'hui au nom du Fond National Agraire – FNA – (administré par l'INCORA-INCODER-ANT), conséquence des politiques développées dans le cadre de la réforme agraire (qui ont été traitées au cours du chapitre 3). Le statut des parcelles en question – sous autorité directe de l'Etat – n'est pas forcément compatible, en termes légaux, avec celui de *resguardo* indien qui, pour sa part, couvre seulement 19,2% de la superficie totale du territoire réclamée par la communauté indienne. Apparaissent ensuite, bien qu'en proportion moindre (5%), des portions sous statut ancien jamais régularisé, sans folio ou avec folio non actualisé.

On le voit, le *resguardo* est une entité territoriale disputée par différentes autorités qui ne sont pas exclusivement indiennes, et dans laquelle convergent des statuts de propriété foncière divers. La propriété privée, dont on a vu qu'elle couvrait une proportion non négligeable du territoire revendiquée comme *resguardo*, est elle-même l'objet de gestions différenciées.

Je vais présenter à présent les caractéristiques principales de la propriété privée à Cañamomo Lomapieta et des terrains qui sont encore sous contrôle du FNA. J'aborderai ensuite les modalités d'attribution créées par l'autorité indienne de Cañamomo Lomapieta dans

---

<sup>252</sup> Rappelons qu'en Colombie, le protocole de légalisation de la propriété implique deux instances distinctes : le système de cadastre, d'une part, qui existe depuis les années 1950, et, d'autre part, un système d'enregistrement de la propriété à travers des titres notariaux (*escrituras públicas*), archivés et systématisés par la Surintendance Notariale et de Registre – SNR – (*Superintendencia de Notariado y Registro*). Ces deux instances responsables de la formalisation de la propriété ne sont pas forcément bien articulées. Dans un article de presse paru en 2017, le politicien Rafael Pardo affirmait à ce propos que « l'enregistrement était séparé des caractéristiques du bien immobilier : le cadastre » (Redacción El Tiempo, 2017a). Selon lui, cette situation contribuait à la non-actualisation du cadastre rural : environ 70% des terres rurales seraient non-actualisées voire inexistantes.

le but de gérer la distribution des droits de propriété à l'intérieur de son territoire, même si les terrains attribués possèdent parfois un statut foncier de propriété privée ou de propriété du FNA.

### **6.1.1 La propriété privée à Cañamomo Lomapieta**

Héctor Jaime Vinasco, ex-gouverneur de Cañamomo Lomapieta, au cours d'un entretien réalisé en 2018, affirmait que l'un des plus grands défis de l'administration territoriale de l'organisation indienne était de gérer les propriétés privées à l'intérieur du *resguardo*. Selon lui, ce phénomène a des racines historiques (comme nous l'avons vu dans le chapitre 2). Les *comuneros* possédant de tels titres de propriété se trouvaient à la fin des années 1990 dans l'obligation d'y renoncer afin d'être en adéquation avec le statut de membre du territoire collectif. Du point de vue du dirigeant indien, les statuts de propriété privée individuelle et de propriété collective étaient incompatibles (l'opposition porte sur individuel/collectif, et pas sur privé/collectif). Il dénonçait l'inaction de l'État qui, dans le cadre de procédures légales prévues pour régulariser le *resguardo*, aurait dû acheter les parcelles aux propriétaires privés ayant des droits à l'intérieur du territoire au nom de la communauté indienne, pour ensuite les rendre légales, avec le titre de propriété adapté.

La réalité vécue à Cañamomo Lomapieta démontre qu'une imbrication entre des statuts fonciers *a priori* opposés (collectif-individuel) est non seulement possible, mais qu'elle configure des dynamiques particulières qui ne peuvent pas être lues à travers le prisme d'un unique régime de propriété statique et rigide. À Cañamomo Lomapieta, et plus précisément à Guamal, certains propriétaires possèdent des titres de propriété privée légaux et correctement enregistrés, selon les normes en vigueur. D'autres ont formalisé leurs titres à travers les procédures du droit privé et ne figurent pas forcément dans les registres du cadastre. Certains terrains ne possèdent aucun titre, mais leurs droits d'usufruit, d'accès et de contrôle répondent à l'univers social de la propriété privée. Finalement, des parcelles ont été attribuées par l'organisation indienne à des particuliers, sur des terres qui appartiendraient au collectif mais sur lesquelles le bénéficiaire a acquis un droit de propriété privée pour les améliorations apportées au terrain, en général des constructions (étables, abris, maisons) ou des infrastructures (plantations, chemins).

Comme l'explique Lopera-Mesa :

afin de ne pas soustraire totalement les terres collectives de l'économie marchande, qui régit aussi une grande partie des échanges des biens à l'intérieur du *resguardo*, à Cañamomo Lomapieta comme dans d'autres localités indiennes de la région, un système qui articule la propriété collective de la terre avec la propriété privée des améliorations s'est mis en place<sup>253</sup>. (Lopera-Mesa, 2010, p. 74)

Les *comuneros* ont le droit de vendre, de louer, de donner et d'hériter les améliorations édifiées ou plantées, mais toujours sous la supervision des autorités du *Cabildo*. En fait, le *Cabildo* autorise les procédures d'achat ou de vente des améliorations, en évitant toutefois l'arrivée de personnes externes à la communauté indienne, plus souvent connues sous le nom de *foráneos* (de *fuera*, l'extérieur. *Foráneo* s'oppose à *comunero*). Ensuite, si la vente a lieu, le *Cabildo* attribue la parcelle au nouveau propriétaire pour usufruit des améliorations. Un nombre important de mes interlocuteurs *Guamaleños* sont propriétaires privés de leurs maisons, à travers cette modalité selon laquelle la terre est conçue comme un bien collectif mais dont l'accès, le contrôle et l'usufruit des améliorations sont régis par la propriété privée.

La plupart des terrains possédant aujourd'hui un titre de propriété privée à Cañamomo Lomapieta ont été acquis de manière relativement légale et pacifique. Les processus historiques de division des *resguardos* indiens depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (voir chapitre 2) expliquent en grande partie le phénomène de la propriété privée sur les terres indiennes. Carmen Moreno, une femme *guamaleña* d'environ 45 ans, possède une maison à Guamal selon ce type de titre. Elle l'a héritée de son père, et souhaite conserver son titre de propriété en affirmant qu'elle n'a jamais voulu faire partie de l'organisation indienne, notamment parce qu'elle ne voulait pas perdre son autonomie en tant que propriétaire. La propriété privée présente selon elle de nombreux avantages, parmi lesquels vient en premier lieu la non-subordination aux impositions du *Cabildo*. En étant propriétaire privée, elle affirme pouvoir prendre ses décisions librement concernant sa parcelle. Elle a ainsi la possibilité d'initier des procédures dans lesquelles la propriété peut être utilisée comme garantie, comme par exemple pour les crédits bancaires. Elle estime qu'il est donc avantageux de conserver un statut de propriété privée, même si les démarches de légalisation sont très coûteuses (encart 5).

---

<sup>253</sup> Citation en langue originale : « con la necesidad de no sustraer por completo a las tierras colectivas de la economía mercantil que también rige buena parte de los intercambios de bienes al interior del resguardo, en Cañamomo Lomapieta, al igual que en otras parcialidades de la región, opera un sistema que combina la propiedad colectiva de la tierra con la propiedad privada de las mejoras ».

En Colombie, lors d'une démarche légale d'achat et de vente d'un bien immobilier, tant le vendeur que l'acheteur doivent payer un pourcentage calculé sur la valeur totale de la transaction. Dans le cas d'une propriété d'une valeur de 100 millions de *pesos*, par exemple, l'acheteur devrait s'acquitter de 1,94% de cette somme, et le vendeur de 1,27%, en tant que frais d'enregistrement, de frais chez le notaire et de taux de retenue à la source<sup>254</sup>. Ainsi, les frais totaux assumés par les parties concernées, dans l'exemple proposé, seraient d'environ 3.210.000 *pesos* (environ 4 salaires minimaux mensuels). Ensuite, le propriétaire d'un bien immobilier correctement enregistré doit payer annuellement la taxe foncière qui est estimée par rapport à l'évaluation (*avalúo*) du bien.

La plupart des habitants ruraux ne peuvent pas assumer de tels frais. Face à cette réalité, certains décident de ne pas dépenser ces sommes et de rester dans une situation d'informalité. D'autres cherchent parfois une voie intermédiaire qui n'est à la fois ni légale ni illégale. Une personne peut entreprendre une démarche de légalisation déclarant un montant inférieur au prix payé pour le bien, dans le but de payer moins chez le notaire et chez la Surintendance Notariale et de Registre – SNR – (*Superintendencia de Notariado y Registro*). Le prix de la transaction figure sur le titre notarial et il peut éventuellement agir comme chiffre d'évaluation (*avalúo*) dans le cas d'un achat ultérieur.

Les transformations agraires proposées récemment (2016) dans le cadre des accords de paix avec la guérilla des FARC en Colombie sont à l'origine d'un projet « à objectifs multiples » (*Catastro multipropósito*). L'idée serait d'articuler le processus de formalisation de la propriété dont l'ANT est en charge, avec les titres de la SNR deletrear . Dans le cas spécifique des terres collectives des communautés indiennes et afrodescendantes, l'intervention du Ministère de l'Intérieur serait demandée. Les entités impliquées dans la mise en place de cette initiative sont tout d'abord l'ANT, en charge d'effectuer une première évaluation des parcelles, l'Institut Géographique Agustín Codazzi – IGAC – (*Instituto Geográfico Agustín Codazzi*), pour le cadastre, la SNR intervient ensuite (Redacción El

<sup>254</sup> Chez le notaire, les frais de titrisation sont répartis à parts égales entre le vendeur et l'acheteur, soit 0,54% de la valeur de la vente. Le taux de retenue à la source correspond à 1% de la valeur de vente. Ce taux est pris en charge par le vendeur. Dans le bureau des enregistrements (*Oficina de Registro de Instrumentos Públicos*), les 1,67% sont pris en charge par l'acheteur.

Tiempo, 2017a). Le processus a déjà démarré. Six ans seront cependant nécessaires, selon l'article de presse, pour résoudre le problème de l'informalité de la propriété rurale (si la volonté politique de la nouvelle administration présidentielle le permet).

Carmen témoigne n'avoir jamais eu de dispute ou difficulté avec le *Cabildo* au sujet de ses terres privées à Guamal, et n'avoir en général jamais eu affaire avec l'organisation indienne. Elle connaît cependant des personnes qui, possédant elles-aussi un titre de propriété privée, ont eu des difficultés avec les autorités indiennes au moment de vendre ou de louer leurs maisons ou leurs terrains. Carmen, consciente de l'existence de l'autorité indienne et du *resguardo*, est convaincue de la validité légale de son titre de propriété. Elle affirme à propos de sa relation avec le *Cabildo* indigène : « Je ne veux rien avoir affaire avec eux, et ils n'ont rien affaire avec moi »<sup>255</sup>.

Francisco Moreno est propriétaire privé de sa parcelle à Guamal mais ne possède pas de titre légal. Il affirme avoir hérité cette parcelle de son père, Ernesto Moreno, qui avait pour sa part accédé au terrain dans le cadre de la distribution des terres de la communauté de Guamal au cours des années 1960 (chapitre 3). Il n'a ensuite jamais voulu effectuer les démarches de formalisation de sa propriété. Deux de ses frères se sont mis en lien avec le *Cabildo* et ont reçu des titres d'adjudication, mais lui-même n'a jamais fait aucune démarche en ce sens. Il argumente, à ce propos :

Avec les documents du *Cabildo*, on n'est propriétaire que des améliorations apportées, cela veut dire que la terre ne nous appartient pas, et je ne veux pas ça. Ensuite, un pauvre travailleur comme moi ne peut pas payer les frais de notaire de cette démarche [...]. Après, ici, à Guamal, tout le monde se connaît et sait quoi est à qui [*qué es de quién*] »<sup>256</sup> (Francisco Moreno, 2016).

---

<sup>255</sup> Citation complète en langue originale : « Yo no me meto con ellos y que ellos no se metan conmigo. Con el papel del Cabildo uno es propietario solamente de las mejoras, eso quiere decir que la tierra no es de uno y yo no quiero eso. Después con el notario, un pobre trabajador como yo no puede pagar esa vuelta [...] después aquí en Guamal todo el mundo conoce las familias y uno sabe qué es de quién ».

<sup>256</sup> Citation en langue originale : « Con el papel del Cabildo uno es propietario solamente de las mejoras, eso quiere decir que la tierra no es de uno y yo no quiero eso. Después con el notario, un pobre trabajador como yo no puede pagar esa vuelta [...] después aquí en Guamal todo el mundo conoce las familias y uno sabe qué es de quién ».

## 6.2 LES TERRAINS DU FOND NATIONAL AGRAIRE – FNA

J'ai analysé au cours du chapitre 3 certains aspects de la réforme agraire des années 1960-1980 faisant suite à la promulgation de la loi 135 de 1961 et leurs impacts sur les terres de Santa Ana de Guamal qui se trouvent sous la juridiction actuelle du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta. Les objectifs du projet de réforme, fondés sur la reconnaissance de la fonction sociale de la terre, consistaient en la lutte contre la distribution inégalitaire de la propriété rurale et l'établissement de conditions pour une juste attribution des terres de la nation et du Fonds National Agraire. L'institution chargée d'administrer les terres du FNA était l'INCORA. La distribution des terres s'opérait selon deux modalités principales : les Unités Agricoles Familiales – UAF – et les Entreprises Communautaires Paysannes – ECC –, toutes deux présentes à Guamal.

Au cours des années 1970, certaines parcelles du FNA ont été attribuées par l'INCORA à Cañamomo Lomaprieta, et plus précisément à Santa Ana de Guamal. Les bénéficiaires de la réforme tels que Jorge Moreno, Gonzalo Moreno, Joaquín Piedrahita, Victor Modesto Román et Pedro Pablo Ospina (dont les noms figurent dans les dossiers de la réforme agraire de l'INCORA), ont reçu des terres à la condition de payer un prix défini dans un laps de temps déterminé. Les terrains attribués restaient au nom du FNA tant que l'adjudicataire n'avait pas fini de payer. C'est ainsi que certaines parcelles à Cañamomo Lomaprieta, dont je ne connais ni la quantité ni l'extension, sont encore au nom du FNA, le bénéficiaire n'ayant jamais payé les montants dus aux autorités responsables.

La distribution de la propriété foncière était prioritairement dirigée vers la famille, unité minimale d'organisation sociale, à laquelle correspondait une Unité Agricole Familiale – UAF. La classification des UAF visait à définir des catégories de superficies des terres à distribuer aux familles paysannes, en fonction des caractéristiques des parcelles (qualité des sols, potentiel productif, localisation) et des objectifs de production (agriculture, élevage). Ces terres pouvaient être des terres de la nation (*baldíos*) ou des terres appartenant au Fonds National Agraire FNA (Londoño, Mohr, Morales, Parra et Valenzuela, 1975 ; Forero-Álvarez, 2013).

La mise en place des UAF a été réalisée à partir d'une cartographie des « zones relativement homogènes » – ZRH. Guamal se trouve dans la ZRH n° 6, où les UAF sont

définies entre 5 et 10 hectares. Chaque UAF devait pourvoir au maintien d'une entreprise basique de production en fonction des conditions agro-écologiques locales permettant aux familles d'obtenir une rémunération pour leur travail. Les familles pourraient ainsi former un excédent visant à la formation d'un capital qui les aiderait dans la constitution d'un patrimoine (Castañeda, 2011 ; Oxfam, Mejía, et Mojica, 2015).

Le développement agraire à partir des UAF a cependant échoué, pour plusieurs raisons, certaines de l'ordre de la méthodologie de l'élaboration du modèle.

L'une des conséquences de l'échec des UAF a été l'élaboration d'une nouvelle politique de distribution des terres dont l'unité socio-productive minimale n'était plus la famille mais une communauté ou un ensemble de familles. Pour ce faire, l'État a réglementé le statut juridique des Entreprises Communautaires Paysannes – ECC – (*Empresas comunitarias campesinas*) à travers le Décret-loi 2073 de 1973 (Londoño et al., 1975), qui établit les mécanismes permettant l'adjudication collective de terres, à travers le régime juridique dénommé Sociétés Collectives Civiles<sup>257</sup>, au bénéfice des ECC.

Une étude réalisée au début des années 1980 dans plusieurs municipalités des départements de Caldas, de Risaralda et de Valle del Cauca, ont noté treize ECC (Botero Jaramillo et Mejía Arias 1981), distribués sur 10 municipalités (voir tableau 7).

Tableau 7 : Distribution des treize ECC dans les départements de Caldas, Risaralda et Valle de Cauca. 1980

Département	Municipalité	Localité	N° de hectares	N° de familles
Caldas	Anserma	San Isidro	39	5
	Manizales	Matecaña	45	6
	Belalcázar	La Florida	173	8
	Supía	San Pablo	755	48
			La Trinidad	110
Risaralda	Santuario	La Tebaida	41	6
	Quinchía	Varsovia	110	9

<sup>257</sup> Sur les différences juridiques entre les Sociétés Coopératives Commerciales (*Sociedades Cooperativas comerciales*) et les Sociétés Collectives Civiles (*Sociedades Colectivas Civiles*), se référer à Londoño et al., 1975, p. 14-15.



		Corozal	159	16
Valle del Cauca	Tuluá	Belén	239	11
	Buga	Cerro Rico	205	11
	Roldanillo	El Socorro	28	5
	La Unión	La Cabaña	23	5
		El Porvenir	28	6
Total	10	13	1955	159
Habitants totaux	827			

Les deux ECC possédant le plus grand nombre de familles leur étant associées (San Pablo et La Trinidad) se trouvaient dans la municipalité de Supía. Elles réunissaient en 1980 un total de 71 familles, soit 311 habitants (femmes, hommes et enfants) pour 865 hectares. La moyenne est ainsi d'environ 2,7 hectares disponibles par personne, surface enregistrée la plus élevée en comparaison aux ECC situées dans les autres municipalités de la région. Supía comptait également avec le plus grand nombre d'hectares adjudiqués dans la région d'étude, 865, correspondant à 44% de la superficie totale adjudiquée aux ECC dans les trois départements du Projet Pereira de l'INCORA. Autrement dit, sur le plan régional, Supía occupe une place importante dans le dispositif officiel de la réforme agraire.

Les deux ECC situées dans la municipalité de Supía se trouvent à l'intérieur du territoire du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, et représentent – nous l'avons vu avec le tableau 7 – 18% de la superficie totale des terres réclamées par l'organisation indigène.

La présence de ces 18% de terres sous le régime d'Entreprises Communautaires Paysannes à l'intérieur du *resguardo* pose problème aux autorités indiennes. Ces terres avaient pourtant été attribuées dans le cadre de la mobilisation collective indienne-paysanne au cours des années 1970, dans laquelle l'ANUC (Association Nationale d'Usagers Paysans) était impliquée et alliée localement aux dirigeants communautaires de Cañamomo Lomaprieta. Le problème est venu du fait que les entreprises communautaires n'ont pas été réglementées de manière consistante et que la législation n'a pas précisé quels étaient les protocoles adéquats pour leur création, leur fonctionnement et leur formalisation, sans compter qu'aucune politique n'avait fait la promotion de tels processus associatifs (Botero

Jaramillo et Mejía Arias, 1981). Aujourd'hui les parcelles adjudiquées sous le statut de ECC à Cañamomo Lomapieta ne sont pas reconnues comme faisant partie du territoire indien par certaines entités de l'État qui considèrent que les cadres normatifs des ECC et des *resguardos* sont incompatibles (Lopera-Mesa (2010).

Selon le récit d'Anibal Hernández, ex-gouverneur de Cañamomo Lomapieta, la mise en place des ECC dans le territoire indien a été une conséquence, non pas de la solidarité mais de la lutte entre Indiens et organisations paysannes dans le cadre des mobilisations de la réforme agraire. Il a insisté, au cours d'un entretien réalisé par la commission d'experts de l'ANT en 2018, sur le fait que les ECC à Cañamomo Lomapieta ont été créés par l'INCORA en faveur des seuls paysans-indiens qui devaient s'acquitter d'un prix raisonnable pour le terrain adjudiqué. Selon lui, les ECC, associées aux populations paysannes, ne pouvaient pas être incluses légalement dans le *resguardo*. Pourtant, il reconnaissait lui-même l'existence de stratégies coordonnées entre les paysans et les autorités du *resguardo* pour gérer cette supposée incompatibilité. En effet, après avoir payé leur part à l'INCORA, les paysans qui avaient accédé aux terres de la réforme s'étaient associés avec le *Cabildo* indien. Ils auraient ainsi rendu leur titre d'adjudication de l'INCORA à l'organisation indienne afin de se soumettre aux normes du *Cabildo* et à leurs mécanismes de distribution interne. L'INCORA ayant formellement interdit la vente ou la location des terres attribuées dans le cadre de la réforme, le *Cabildo*, en accord avec les groupes paysans bénéficiaires, avait élaboré un règlement intérieur permettant l'aménagement des parcelles visées par ces interdictions, à la condition qu'aucune vente ni location des améliorations ne puisse se faire sans l'accord préalable de l'organisation indienne.

Actuellement, les Entreprises Communautaires Paysannes créées dans le cadre de la réforme agraire et légalisées à la fin des années 1980 ont des représentants au *Cabildo* indigène et leurs membres font partie du recensement communautaire. L'autorité indienne a réussi à maintenir son contrôle territorial et à défendre sa juridiction, malgré l'impossibilité légale d'inclure les terres dans le *resguardo*, qui persiste jusqu'à nos jours.

### 6.3 LES ATTRIBUTIONS À CAÑAMOMO LOMAPRIETA : POLITIQUE INDIGÈNE DE CONTRÔLE DE L'ACCÈS, DE L'USUFRUIT ET DE LA PROPRIÉTÉ DANS LE TERRITOIRE DU *RESGUARDO*

Le principal mécanisme auquel recourent les autorités indiennes pour gérer les ressources territoriales du *resguardo* consiste en l'attribution périodique de terres à qui en fait la demande, à l'intérieur des membres du *resguardo*.

Les attributions (*adjudicaciones*) régulent les droits de propriété, d'usufruit, d'accès, et du contrôle de la terre à l'intérieur du *resguardo* indien. Elles répondent à une procédure ratifiée par des documents écrits, à travers laquelle le *Cabildo* indigène, en tant qu'autorité ethno-territoriale, octroie des droits sur une parcelle du *resguardo* à un membre de sa communauté. En théorie, la propriété de la terre revient au *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, les bénéficiaires des adjudications individuelles ne peuvent ni vendre ni céder leurs terrains. La terre est considérée comme un bien collectif qui ne peut être administré que par les autorités indigènes. Nous avons cependant vu jusqu'ici que les statuts fonciers dans le *resguardo* sont variés et que la plupart des terrains n'appartiennent pas légalement à la communauté indigène.

Face à cette contrainte, le *Cabildo* a développé des stratégies multiples dans le but d'avoir un contrôle effectif sur le territoire du *resguardo*, même s'il ne possède pas les droits fonciers légaux sur la totalité des terres qu'il réclame comme de sa juridiction, comme c'est le cas des terres du FNA ou de certaines propriétés privées.

L'une des stratégies développées par le *Cabildo* consistait à récupérer le contrôle de la propriété des terres au moment du recensement communautaire. Il exigeait du propriétaire, au moment du recensement, qu'il renonce de manière explicite à son titre au profit du *cabildo* à travers un contrat de donation par lequel il recevait, en échange, une adjudication d'usufruit sur la propriété donnée.

Certains dirigeants indigènes allaient plus loin dans leur désir de contrôle, tel Luis Chaurra qui avait défendu l'idée d'une intervention directe du *Cabildo* sur certaines propriétés. Ce dirigeant de Cañamomo Lomoprieta insistait sur le fait que les terres adjudiquées qui n'étaient pas travaillées devaient pouvoir être réclamées par le *Cabildo* dans le but de les assigner à quelqu'un d'autre afin de les rendre productives (Lopera-Mesa 2009).

Quelques années après les débats initiés par Luis Chaurra, en 2007, l'inscription lors du recensement communautaire à Cañamomo Lomoprieta a commencé à être conditionné par la cession des titres notariaux : seuls étaient recensés comme *comuneros* ceux qui acceptaient de céder leurs titres notariaux au *resguardo*. Les *comuneros* possédant des titres légaux avaient alors deux possibilités : ils pouvaient soit garder leurs titres en renonçant aux prérogatives associées à l'appartenance communautaire, soit renoncer aux titres légaux et recevoir les nouveaux titres d'adjudication.

Certains *comuneros* se sont inquiétés de cette perte potentielle d'autonomie sur leurs parcelles. Plant et Havalkof (2002) affirment, se référant à d'autres cas en Amérique latine, que les membres des communautés indigènes contemporaines cherchent très souvent à obtenir des titres individuels dans le but de protéger leurs intérêts au sein même de la communauté, et pas forcément avec l'idée de vendre la terre : « comme dans toute autre société, il y a besoin de règles internes permettant de protéger les droits d'usage de la terre et d'éviter de potentiels abus de pouvoir de la part des autorités traditionnelles »<sup>258</sup> (Plant et Havalkof, 2002, p. 30)

Ces décisions du *Cabildo* impliquent plusieurs défis juridiques. L'acte de donation, tout comme l'adjudication, ne sont pas considérés par le droit ordinaire. Les autorités municipales ne sont pas forcément au courant des démarches effectuées par le *Cabildo*, pas plus que les institutions dédiées comme INCODER, l'ANT et la SNR. De plus, en l'absence d'un titre légal sur la totalité du *resguardo*, les portions des terres données par les *comuneros* ne peuvent pas s'ajouter légalement à un territoire collectif. Une adjudication octroyée par les autorités indigènes sur un territoire non qualifié en termes légaux n'aurait donc pas le fondement pour être considérée comme légale. Néanmoins, en cédant les titres notariaux individuels aux autorités indigènes, les *comuneros* considèrent que leurs terres appartiennent formellement au *resguardo*, même si légalement elles continuent à apparaître comme propriétés privées dans le cadastre.

Nelsy Moreno, une femme *guamaleña* d'environ 55 ans, affirmait : « ici je n'ai jamais eu de titre de propriété avant l'intervention du *Cabildo*. En fait c'est le *Cabildo* qui nous a

---

<sup>258</sup> Citation en langue originale : « Como en cualquier otra sociedad se necesitan reglas internas para salvaguardar los derechos al uso de las tierras y protegerse de potenciales abusos de poder por parte de las autoridades tradicionales ».

aidé, nous, les gens qui ne pouvions pas payer les titres, ils nous ont aidés à obtenir le papier gratuitement »<sup>259</sup> (Nelsy Moreno, 2016). Le témoignage de Nelsy est clair sur le fait que le *Cabildo* l'a aidée à obtenir des titres, mais il est moins clair sur quel titre : propriété, ou l'adjudication de sa maison par l'autorité indigène en tant que *comunera* du *resguardo*.

Nelsy ne percevait aucune différence entre la validité des titres expédiés par le *Cabildo* et ceux octroyés par le notaire ou enregistrés à la SNR (*Superintendencia de Notariado y Registro*). Pour elle, son droit était assuré à travers un document de propriété émis par une autorité reconnue ayant les compétences pour le faire. Les adjudications représentaient donc une opportunité pour les *comuneros* qui se trouvaient dans une situation d'informalité face au droit ordinaire. Elles représentent à leurs yeux un mécanisme de sécurisation de la propriété, « garantie » par les autorités indigènes, dans un contexte de fortes incertitudes concernant les droits légaux assurant la propriété collective sur les terres de *resguardo*.

L'enchaînement des situations d'informalité de la propriété (du « propriétaire », du *Cabildo*, des institutions elles-mêmes) génère un panorama d'incertitude qui transforme la perception de la sécurité foncière et dégrade la confiance accordée aux mécanismes existants. Dans un contexte marqué par l'intervention de multiples autorités, les acteurs, tant individuels que collectifs, ont développé des stratégies originales afin de défendre et de légitimer leurs droits de propriété, d'accès et d'usufruit. L'incertitude devient donc, autant qu'une contrainte, un champ politique qui ouvre des possibilités qui permettent aux habitants d'agir à travers des pratiques territoriales et identitaires. Je vais à présent m'intéresser aux processus micro-politiques, actes individuels et collectifs développés par les acteurs dans leurs vies quotidiennes, dans le but d'assurer leur droit et d'investir de manière stratégique les vides ou les marges de la légalité.

#### 6.4 PROCESSUS MICRO-POLITIQUES AUTOUR DE L'ACCÈS, DU CONTRÔLE ET DE L'USAGE DE LA TERRE

À partir de trois études de cas, cette section sera l'occasion d'analyser la mise en place de stratégies à travers lesquelles divers acteurs contestent les autorités, avec pour objectif la défense de leurs intérêts et de leur droits fonciers dans un contexte marqué par les ambiguïtés et la superposition de normes. Nous verrons dans un premier temps la manière dont des

---

<sup>259</sup> Citation en langue originale : « Aquí yo nunca tuve escritura antes del Cabildo. De hecho fue el Cabildo el que nos ayudó a la gente que no teníamos plata para pagar esas escrituras tan caras, ellos nos ayudaron a sacar esos papeles gratis ».

acteurs locaux peuvent contester l'autorité du *Cabildo*, dans des situations dans lesquelles ils perçoivent que les décisions prises, concernant l'accès, l'usufruit et la propriété de la terre, sont arbitraires ou injustes. La légitimité des actions du *Cabildo* faisant appel à d'autres autorités sur place, telles que le conseil communautaire afro ou la justice ordinaire de l'État, peut ainsi être remise en cause. Nous étudierons ensuite dans quelle mesure le *Cabildo*, à son tour, peut contester les actions et les omissions de l'État, concernant la formalisation de leurs droits à la propriété collective.

#### 6.4.1 Contester les abus et l'autoritarisme aux interstices des autorités

Lorsque je me suis entretenue pour la première fois avec Gertrudis Moreno, femme d'environ 60 ans et propriétaire d'une épicerie-restaurant à Guamal, nous avons abordé le thème de la relation entre la terre et la famille à Guamal : « par exemple moi, j'avais mon foyer là-bas [elle fait référence à la maison de ses parents], j'ai grandi et j'ai eu mes enfants, j'ai eu mes enfants là-bas, entourée de mes parents. Eux, comme grands-parents, ils ont vu grandir mes enfants. Mais quand ils sont morts, tout s'est brisé. Mes frères n'ont pas su respecter leur volonté »<sup>260</sup> (Gertrudis Moreno, 2016).

La dernière volonté de sa mère était que sa fille Celina (sœur de Gertrudis), qui l'avait assisté jusqu'à son décès, puisse jouir avec ses enfants de la maison familiale. Le frère aîné de Gertrudis et Celina, un homme « noble », concordait avec cela. Ce n'était cependant pas le cas des autres frères, qui ne semblaient pas convaincus de cette décision : ils l'ont respectée pendant quelques temps, sous l'autorité de leur frère aîné, mais lorsque ce dernier est décédé à son tour, ils décidèrent de s'accaparer de la maison. Gertrudis affirme qu'« [...] ils ont attendu la mort de ce frère car ils savaient que de son vivant, ils ne pouvaient pas faire de bêtises<sup>261</sup> ».

Voici le récit de Gertrudis de cet événement traumatisant :

Ils nous sont tous mis dehors, ils ont fait sortir ma sœur. La maison était juste une petite baraque, mais elle était à nous tous quand ma sœur était là-bas. Ils n'ont gardé la maison

---

<sup>260</sup> Citation en langue originale : « Yo por decir, tenía el hogar ahí, ejemplo tenía mi hogar ahí, crecí y tuve mis hijos, y los tuve ahí, alrededor de mis papas y ellos como abuelos de ellos. Ya cuando faltaron se descompuso todo. Mis hermanos desconocieron todo no supieron respetar su voluntad ».

<sup>261</sup> Citation en langue originale : « Esos esperaron la muerte del hermano mayor porque sabían que si el estaba vivo no podían hacer pendejadas ».

que pour eux, ils ont commencé à faire des démarches, je ne sais pas où, je ne sais pas avec qui. J'avais quelques affaires dans cette maison et un jour, vers trois heures du matin, ils ont sorti ce qui m'appartenait et ont tout jeté à la rue, avec des meubles et des affaires qui appartenaient à ma sœur<sup>262</sup> (Gertrudis Moreno, 2016).

Le désir des frères était originellement d'acheter à leurs sœurs la maison située à Guamal, sur les terres réclamées par l'autorité indigène comme *resguardo*, sur un terrain d'environ 50 m<sup>2</sup> en adjudication. Pour ce faire, ils devaient payer chacune des héritières, à travers une démarche réalisée face aux autorités du *Cabildo*. Néanmoins, Celina aurait refusé de leur vendre sa part, car son souhait était de pouvoir s'installer définitivement dans cette maison, avec ses enfants, comme sa mère l'avait souhaité. Comme la propriété en dispute était soutenue par un titre d'adjudication émis par le *Cabildo* indigène au nom de la mère, les frères de Gertrudis ont eu recours aux autorités indigènes afin que la situation soit démêlée. Ces dernières ont alors nommé une commission chargée de régler la situation.

La visite de la commission ainsi que la suite des événements est très confuse pour l'ensemble des personnes qui ont évoqué ce litige avec moi. La version la plus commune indique que la commission a défendu les intérêts des frères de manière très arbitraire. Selon Gertrudis, les frères ont obligé leurs sœurs à s'acquitter de leurs droits en usant de tromperies : ils auraient par exemple forcé Gertrudis et Celina à signer une feuille froissée et sale qui ratifiait un « accord » à travers lequel elles s'engageaient à vendre leurs droits sur la maison :

Je sais qu'on a signé un papier où on s'engageait à leur vendre [la maison]. Mais finalement on ne leur a rien vendu. Je vous demande : est-ce qu'il existe une loi qui nous oblige à vendre ? Une loi qui nous oblige à vendre sans vouloir le faire ? Je ne pense pas qu'il existe une loi comme ça mais comme dit le dicton, pour un imbécile il n'y a pas de loi. Selon les gens du *Cabildo*, il faut qu'on aille récupérer l'argent de la vente de la maison, mais nous ne sommes pas allées parce que nous n'avons pas encore vendu. Si on n'a pas reçu l'argent, on n'a pas vendu. Je vous dis qu'ils ne sont pas justes<sup>263</sup> (Gertrudis Moreno, 2016).

---

<sup>262</sup> Citation en langue originale : « Eso echaron a todo el mundo, hicieron salir a mi hermana. La casa es un ranchito no más pero era de todos cuando mi hermana vivía allá. Ellos se quedaron con la casa para ellos solos, comenzaron a hacer vueltas yo no sé dónde y no sé con quién. Yo tenía mis cositas en esa casa y un día como a las 3 de la mañana me sacaron todas las cosas y me las tiraron a la calle, también unos mueblecitos y las cositas de mi hermana ».

<sup>263</sup> Citation en langue originale : « Yo sé que yo firmé un papel donde me comprometía a venderles. Pero finalmente no les vendimos nada. Yo le pregunto, existe una ley que lo obligue a uno a vender? Una ley que nos

Dans cet extrait, Gertrudis se réfère à la vente de la maison et non pas à celle de la parcelle. Elle raconte comment ses frères voulaient les forcer à vendre les droits qu'elle et sa sœur détenaient sur les améliorations apportées à la parcelle avec la construction de la maison, même petite et pas chère. On comprendra plus tard, en effet, que les frères avaient déjà réussi à faire reconnaître par le *Cabildo* leurs droits sur la parcelle, à travers l'émission de l'adjudication correspondante, mais qu'ils ne pouvaient pas jouir de leur possession faute d'un accord avec leurs sœurs, portant sur l'achat des améliorations.

Les frères ont finalement expulsé Celina et ses enfants. L'ensemble de cette situation a été marquée par des abus et des violences exercées tant à l'intérieur de la famille que par le *Cabildo*. Il est très douloureux pour Gertrudis d'aborder ce sujet. Au cours d'un entretien réalisé à Guamal en 2016, elle affirmait que ses frères étaient tout simplement des « traîtres sans honneur » et « une honte pour la famille et la mémoire des ancêtres » :

Quand je pense que ma mère est en train de voir toutes les choses que ces gens font [elle fait référence à ses frères], je me fais des soucis pour elle, je pense qu'elle est en train de subir une peine énorme, et ça me brise le cœur [...] les personnes qui déshonorent la mémoire des ancêtres sont condamnées pour toujours car après nous vient toujours la justice divine<sup>264</sup> (Gertrudis Moreno, 2016).

Gertrudis affirme qu'elle a interpellé à plusieurs reprises l'autorité indigène au sujet des injustices qu'elle a couvertes, sans jamais avoir obtenu de réponse. Luis, son fils, aurait envoyé des lettres formelles de réclamation. La situation n'a cependant pas évolué. Par conséquent, Gertrudis a pris une décision qu'elle exprime clairement dans l'extrait d'entretien que je cite à présent :

Il y a environ 10 ou 11 ans que nous sommes en train de lutter contre ça, mais maintenant je vais me tenir tranquille, mais il vaut mieux qu'ils ne plaisantent pas avec

---

obligue a vender si no queremos. Yo no creo que exista una ley así, pero como dice el dicho para un mamón no hay ley. Según la gente del Cabildo nosotras tenemos que ir a recoger la plata de la venta de la casa, pero nosotras no fuimos porque cuál venta si nosotras no hemos vendido todavía. Si nosotras no recibimos la plata es porque no hemos vendido. Yo le digo a usted es que ellos no son justos ».

<sup>264</sup> Citation en langue originale : « Cuando yo pienso que mi mamá está viendo todas las cosas que esa gente hace, yo me preocupo por ella, yo pienso que ella está sufriendo horrible y eso me parte el alma [...] las personas que deshonran la memoria de los mayores son condenadas de porvida, después de nosotros siempre quedará la justicia divina ».



moi, parce que je vais appeler un avocat. Tout le monde me dit qu'il ne vaut pas la peine que je prenne un avocat pour une petite baraque qui ne vaut rien, parce que l'avocat va tout prendre [la valeur de la maison]. Moi je dis, qu'il le prenne, de toute façon je n'ai rien à perdre et les autres n'ont rien non plus, donc que l'avocat prenne. Ça ne peut pas rester comme ça, il y a des droits. Ce qui fait du mal, c'est le manque de respect, c'est un manque de respect avec nous. N'est-ce pas ?<sup>265</sup> (Gertrudis Moreno, 2016).

Les confrontations internes à la famille de Gertrudis témoignent de l'imbrication entre normes de nature diverse concernant les droits de propriété. La famille de Gertrudis, en étant une famille *guamaleña*, est adscrite depuis des années à l'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta et ses membres respectent en termes généraux son autorité. Par contre, face à l'injustice ressentie et face à l'absence d'instance de contrôle interne à l'organisation indigène, Gertrudis et Celina ont décidé d'investir l'ambiguïté résultante de la non finalisation de la transaction marchande concernant les améliorations, c'est-à-dire la maison. Leur refus d'accepter l'argent est un refus d'entériner la transaction : par conséquent, leurs frères n'ont la possibilité de se réclamer propriétaires ni du terrain, ni de la maison. Or, les autorités du *Cabildo*, qui ont agi de manière arbitraire, avaient déjà donné le titre d'adjudication aux frères, sans attendre l'accord des sœurs.

Face à cette nouvelle injustice (des autorités indigènes et plus seulement des frères), le récit de Gertrudis en appelle à une sanction morale. Pour les *guamaleños*, la mémoire des ancêtres, les *mayores*, est fondamentale pour l'équilibre social. Le rôle de la mère à l'intérieur de la famille est central. Juger les actions de ses frères comme une offense aux ancêtres morts ainsi qu'à la femme la plus importante de la famille – la mère –, est en soi une sanction sociale. À travers le discours de Gertrudis, nous percevons également la frustration ressentie face à un délit qui ne sera probablement jamais l'objet d'une mesure punitive, c'est la raison pour elle en appelle à la justice divine.

L'injustice est vécue dans le cadre d'une situation inachevée. Gertrudis attend une résolution qui aura certainement lieu un jour, bien que ce jour soit indéterminé. Elle envisage

---

<sup>265</sup> Citation en langue originale : « Nosotros llevamos por ahí unos 10 ó 11 años o talvez más peleando eso, pero ahora último yo me voy a quedar quietecita mientras no toquen conmigo, yo le voy es a meter un abogado, pero me dicen que para qué le voy a meter abogado a un ranchito, que eso no vale mucha plata, que eso se lo va a comer el abogado y yo digo pues que se lo coma, de todas maneras yo no tengo nada, ni los otros ni el otro tiene nada; que se lo coma el abogado, eso no se puede quedar así, esos son los derechos de uno. A uno lo que le duele es el irrespeto, es que es falta de respeto para con uno, ¿o no? ».

ensuite des options plus pragmatiques : elle affirme qu'elle pourrait faire appel à un avocat (bien que les frais réclamés pourraient coûter le prix de la maison), l'intervention du droit national étant alors considérée comme l'unique alternative pour contester l'autorité du *Cabildo*.

Contrairement au droit foncier conventionnel de l'État, dans lequel existent plusieurs instances et autorités qui peuvent théoriquement intervenir en cas d'abus ou de faute intentionnelle des particuliers ou de l'État lui-même, il n'existe dans la gestion foncière indigène aucun système formel de garanties face aux possibles abus de pouvoir. Le gouvernement indigène à Cañamomo Lomoprieta n'a pas élaboré de système de contrôle interne qui permettrait aux membres de la communauté d'exposer leurs réclamations dans des situations dans lesquelles l'autorité indigène outrepasserait ses compétences. Dans ce contexte, certaines décisions prises par les autorités indigènes peuvent être perçues et jugées comme arbitraires par ceux qui se considèrent lésés par leurs décisions.

Le chevauchement normatif, entre le droit territorial indigène et le droit de la propriété national, permet l'émergence d'un éventuel espace de contestation qui n'est pas régi par une autorité déterminée mais justement par l'indétermination de l'autorité qui pourrait agir. Un deuxième exemple va nous permettre d'étudier la manière dont la filiation au Conseil communautaire Afrodescendant, et la défense de sa légitimité en tant qu'autorité ethno-territoriale, peut être mise au service de la contestation des décisions prises par le *Cabildo* indigène.

#### **6.4.2 Faire appel au Conseil communautaire pour contester l'autorité du *Cabildo***

En 2003, Javier Sanchez Moreno, habitant de Guamal, allait acheter à Maria Elvira Moreno une parcelle située dans la localité de Guamal pour un montant de dix millions de *pesos*. La parcelle appartenait à Maria Evira depuis plus de 40 ans. Elle l'avait héritée de sa mère. Je n'ai pas pu savoir si la parcelle avait des titres légaux au moment de la transaction faite entre Maria Elvira et Javier, mais j'ai pu reconstituer le cheminement que ces deux personnes ont suivi pour mener à bien l'échange. Comme ils n'avaient pas l'argent pour payer la procédure légale, ils ont opté pour une autre alternative afin de « sécuriser » la transaction. Ils n'ont pas fait appel aux autorités indigènes qui auraient pu intervenir à travers une procédure d'adjudication et ont préféré avoir recours à un contrat privé signé devant notaire.

La solution activée par ces protagonistes est très habituelle au sein des populations rurales et des classes populaires urbaines, et concerne la signature d'un contrat privé d'achat-vente. Ce document est signé devant notaire dans le cadre d'une procédure simple qui n'implique que peu d'argent. Le document atteste de l'échange mais n'a pas forcément de validité légale en termes de titre de propriété. Il témoigne seulement d'une promesse, qui engage le vendeur et l'acheteur, à compléter une transaction. Ce type de procédure s'utilise notamment quand la transaction ne s'effectue pas d'un seul coup, par exemple s'il y a des paiements échelonnés impliquant des avances, comme une manière d'assurer l'accomplissement ultérieur d'engagements économiques spécifiques (voir encart 6).

#### Encart 6 : La production de documents administratifs

Depuis les années 1950, il existe en Colombie une maison d'éditions dédiée à la compilation et à la publication de la jurisprudence et de la législation en vigueur, dénommée LEGIS. Cette corporation a commencé avec l'édition d'une revue sur la législation économique. Elle est devenue, au fil du temps, une référence éditoriale colombienne en ce qui concerne la publication des actualisations des dispositions juridiques<sup>266</sup>. La vocation commerciale de LEGIS s'est rapidement élargie avec la création de formulaires et de modèles de documents, pour l'organisation et la formalisation dans le monde de l'industrie et des moyennes et petites entreprises.

LEGIS a, en 1968, acheté la maison d'éditions Minerva, dans le but de créer en leur sein une nouvelle unité orientée vers le développement et la commercialisation des produits en question. Les modèles et formulaires Minerva sont devenus très populaires (figure 26). Ils sont disponibles en papeterie et peuvent être des modèles imprimés (*formas impresas*) pour l'élaboration d'un CV, d'un contrat de travail, d'un contrat de loyer, d'un contrat d'achat-vente des biens immeubles, des tickets de caisse, des livres de comptes, entre autres documents d'une vaste gamme de modèles prêts à remplir.

<sup>266</sup> Elle a des filiales au Venezuela, au Chili et au Pérou. Depuis les années 2000, elle a investi le champ des publications du même genre dans d'autres pays comme l'Argentine et le Mexique.

Le document signé entre Javier et Maria Elvira a été élaboré à partir d'un formulaire-type de contrat d'achat-vente commercialisé par Minerva (encart 6 et figure 26). Ces modèles étaient alors beaucoup plus basiques qu'ils ne peuvent l'être aujourd'hui (dont la figure 27 est un exemple).

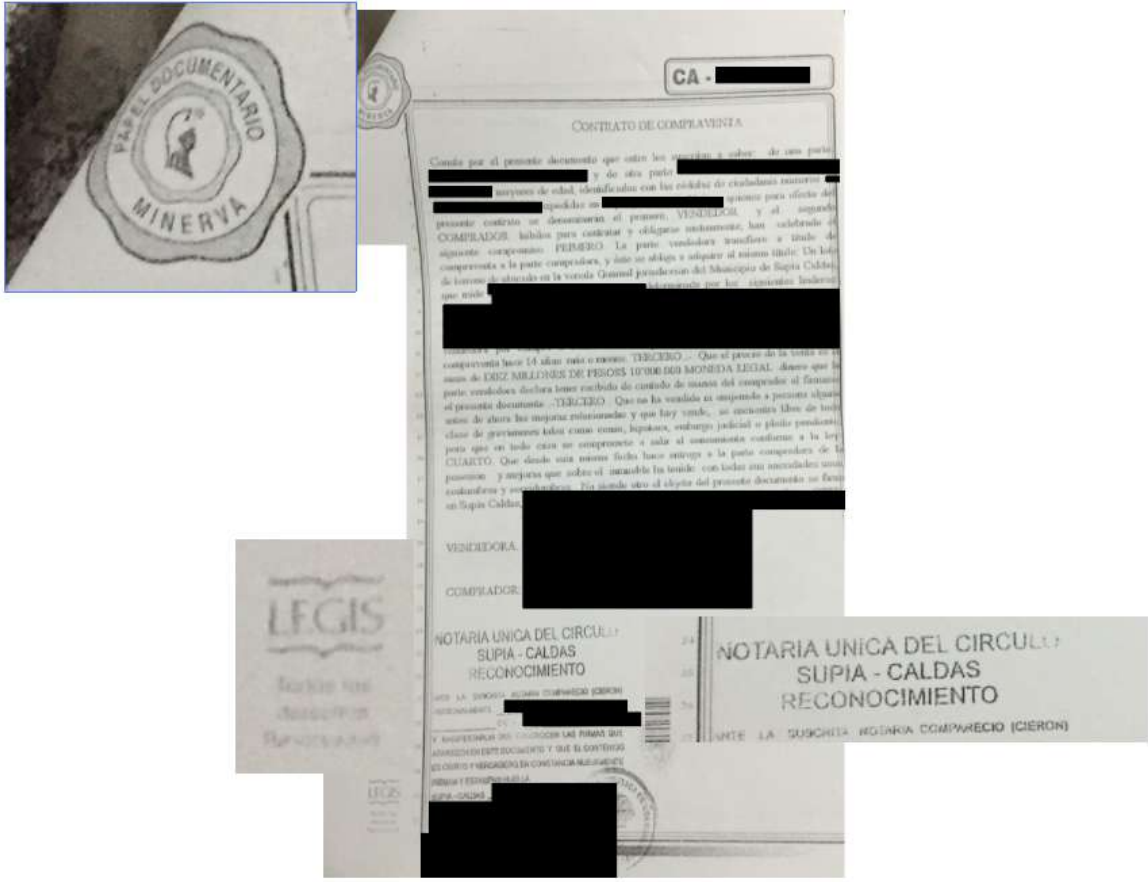


Figure 26 : Formulaire Minerva d'achat vente signé par Javier Sanchez et Maria Elvira Moreno

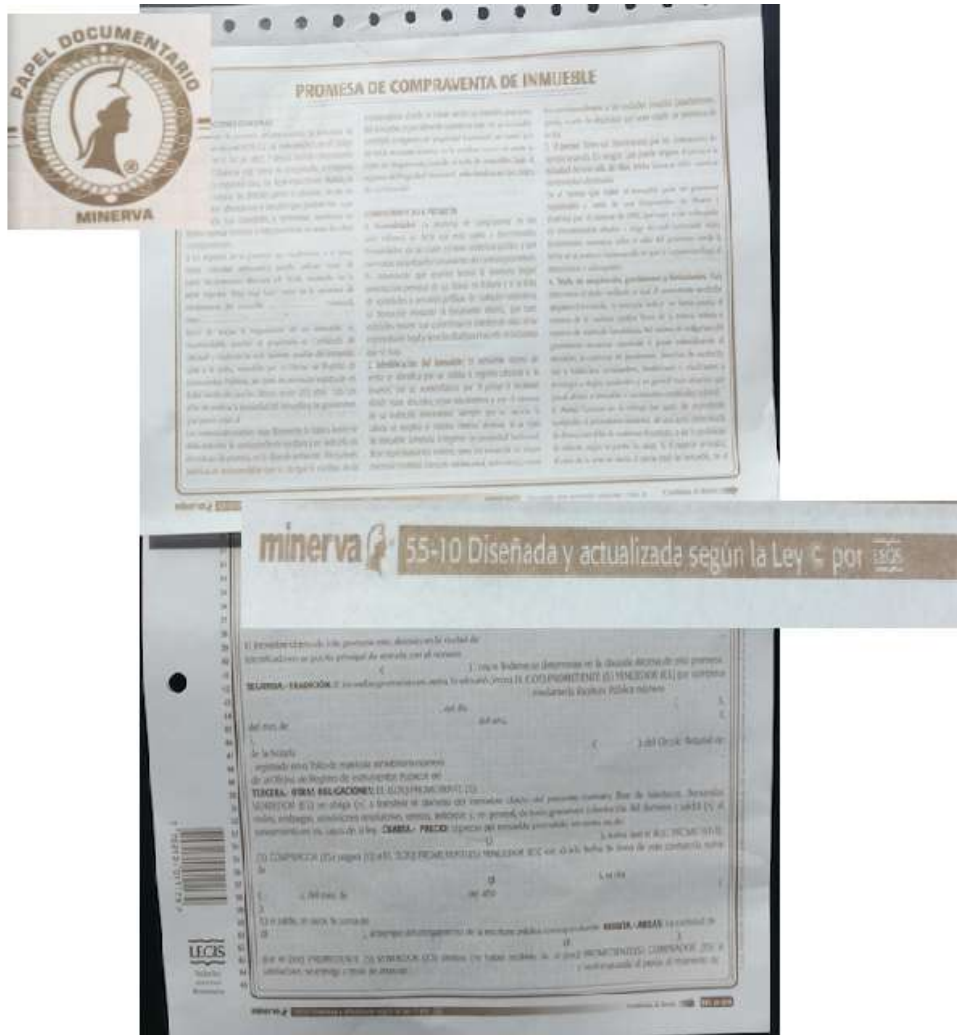


Figure 27 : Formulaire actuel d’achat-vente Minerva

L’esthétique du modèle à remplir octroie un caractère formel et juridique à la procédure, réaffirmant le pouvoir et la force inhérents aux documents écrits. Après avoir complété le formulaire, Javier et Maria Elvira l’ont signé et le notaire a certifié que les signatures dans le document correspondent bien aux personnes identifiées, avec noms, prénoms complets et numéros d’identification.

Le document signé par Maria Elvira et Javier atteste que la transaction a eu lieu au moment de signer le document : « le prix de la vente est de 10.000.000 *pesos*, argent que le vendeur déclare avoir reçu des mains de l’acheteur au moment de signer ce document [...] Le

vendeur octroie désormais à l'acheteur la possession et les améliorations sur le bien immobilier, avec l'ensemble des usages [...] et chemins d'accès »<sup>267</sup>.

Le document, élaboré à partir d'un modèle Minerva, organise la perception que les signataires de la transaction ont de la sécurité juridique, et ce pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, la signature d'un document fournit une preuve matérielle d'un accord qui, en principe, aurait pu être verbal. La plupart de mes interlocuteurs insistent sur le fait que les personnes d'aujourd'hui ne respectent pas la parole et les accords. Il vaut mieux par conséquent les laisser par écrit. Dans la plupart des cas, l'incertitude est exprimée à travers l'expression bien connue « on ne sait jamais » (*uno nunca sabe*). Cette expression est utilisée pour justifier les précautions prises, surtout d'ordre formel, qui s'entreprennent dans le cadre des transactions foncières : « il vaut mieux signer le document parce qu'on ne sait jamais », « il vaut mieux aller chez le notaire parce qu'on ne sait jamais ».

En deuxième lieu, rappelons qu'on ne parle pas ici de la signature de n'importe quel document. Les modèles Minerva ont une valeur symbolique qui contribue à donner une idée de légalité, résultat de l'apprentissage et de l'appropriation locale de ces formalisations administratives pendant de longues années. La marque LEGIS a permis la démocratisation du discours juridique en assurant une diffusion très large d'un imaginaire esthétique et matériel de la légalité. Les modèles prêts-à-remplir Minerva utilisent très souvent une consigne qui se trouve en bas de page et qui dit : « conçu et mis à jour selon la loi par LEGIS<sup>268</sup> ». Dans cette phrase, la catégorie de loi, dans un sens large et générique, apparaît comme un univers auto contenu, absolu et irréfutable qui consolide une forme de vérité très puissante.

En troisième lieu, le contrat entre Javier et Maria Elvira a été signé chez un notaire qui est aussi l'autorité responsable d'émettre les titres fonciers légaux *stricto sensu*. Dans ce cadre, mes interlocuteurs font un usage très particulier de la catégorie de notaire à travers une déclinaison sous forme de verbe : *notariar o hacer notariar* (faire une légalisation notariale). Le verbe *notariar* signifie octroyer une validité juridique ou un soutien juridique à

---

<sup>267</sup> Citation en langue originale : « Que el precio de venta es la suma de 10.000.000 dinero que la parte vendedora declara tener recibido de contado de manos del comprador al firmarse el presente documento [...] Que desde esta misma fecha hace entrega a la parte compradora de la posesión y mejoras que sobre el inmueble ha tenido con todas sus anexidades, usos, costumbres y servidumbres ».

<sup>268</sup> Citation en langue originale : « Diseñada y actualizada según la ley por LEGIS ».

quelque-chose. Cela concerne une large gamme de démarches et de formalités qui peuvent être de différentes natures, mais qui, dans tous les cas, impliquent une procédure de légitimation face à une autorité juridique, le notaire<sup>269</sup>.

En 2007, quatre ans après avoir acquis son terrain, Javier a décidé de faire la démarche face au *Cabildo* afin de posséder un titre d'adjudication et pouvoir ainsi faire partie du recensement de la communauté indigène, même s'il se revendique *guamaleño* et défend son identité en tant que Noir. Pour ce faire, il a renoncé à son droit de propriété privée sur sa parcelle (garanti par le seul contrat privé signé devant notaire) ; il a reçu en échange le document d'adjudication. Quelques années plus tard, Javier a voulu laisser sa parcelle en héritage à son fils, Francisco Sanchez. Il a fait une donation à son fils devant le *Cabildo* indigène, en indiquant les améliorations qu'il avait réalisées et qui donc lui appartenaient. Le *Cabildo* a donné un nouveau titre d'adjudication pour la parcelle (terre et améliorations), cette fois-ci au nom de Francisco Sanchez.

À la fin de l'année 2013, Francisco Sanchez a reçu un autre titre d'adjudication sur une parcelle additionnelle qu'il avait achetée à une voisine, à travers une procédure autorisée par le *Cabildo*. La parcelle se trouvait à côté du terrain hérité par son père. L'extension totale réclamée par Francisco entre les deux portions (celle qu'il avait héritée et celle qu'il avait achetée) était d'environ 3 hectares.

En 2014, Francisco Sanchez a décidé de faire une division de son terrain afin de vendre deux portions de la parcelle. Comme les acheteurs n'étaient pas membres de la communauté indigène, et que le *Cabildo* s'est rendu compte que la transaction allait avoir lieu en dehors des démarches établies sous son autorité, Francisco a été interpellé par les autorités indigènes. Celles-ci lui ont interdit de diviser et de vendre les terres en question, arguant qu'elles ne lui appartenaient pas.

Francisco Sanchez a tout de suite réagi en expliquant que son terrain n'appartenait pas au *resguardo* et que, par conséquent, il était libre de le vendre comme il voulait. Il soutenait que son père avait acheté le terrain dont il avait hérité et que lui, pour sa part, avait acheté la

---

<sup>269</sup> La validité légale d'un contrat d'achat-vente d'un bien immobilier est celle attribuée dans la loi à un « contrat solennel » (*contrato solemne*). Il respecte les formalités spécifiques prévues à cet effet et le contrat oblige les personnes signataires à assumer les engagements pris. En cas de défaillance, ceux-ci peuvent être jugés dans le cadre du droit civil et soumis à des sanctions et des amendes.

parcelle à sa voisine, dans les deux cas en propriété privée individuelle. Devant l'évidence du titre d'adjudication de la parcelle héritée de son père, il accusa les autorités indigènes d'avoir trompé son père, qui aurait « rendu » son titre légal de propriété privée en échange d'un titre d'adjudication qui, selon lui, ne valait rien. Cette affirmation était relativement contradictoire avec la démarche effectuée par lui-même face au *Cabildo* en 2013 afin d'avoir l'adjudication de la parcelle achetée à sa voisine.

Ici comme dans le cas précédent, la cause de la confrontation a été l'intervention du *Cabildo* face à la vente potentielle des parcelles. Francisco avait certes signé et approuvé les procédures (d'adjudication et de donation) faites devant le *Cabildo*, mais il se sentait propriétaire absolu des terrains qu'il avait lui-même achetés ou dont il avait hérité. Au cours d'un entretien réalisé avec lui en 2016, il insistait : « si j'ai payé pour avoir mes parcelles et que personne ne m'a donné de l'argent, comment expliquez-vous que du jour au lendemain, je ne peux pas me servir de ma propriété comme je veux ? <sup>270</sup> ».

Francisco Sanchez a alors envoyé une lettre formelle au *Cabildo* indigène dans laquelle il demandait de récupérer les titres de propriété qui avaient été « rendus » par son père aux autorités indigènes quelques années auparavant. La lettre se référait au droit de pétition (*derecho de petición*<sup>271</sup>) qui oblige toute administration à justifier ses décisions en réponse à une question posée par un citoyen. S'il est vrai que le *Cabildo* indigène n'est pas une entité étatique, les autorités indigènes ont répondu de manière formelle à la demande de Francisco Sanchez, quelques semaines plus tard. Dans leur réponse, elles déclaraient que la procédure sollicitée par Francisco Sanchez (le retour à la propriété privée) n'était pas envisageable. Elles citaient les articles constitutionnels qui leur ont octroyé les droits d'autonomie territoriale et politique. Elles soulignaient en outre que Javier Sánchez avait signé un contrat de donation au nom du *resguardo* et que cette procédure était irréversible.

Tant la requête de Francisco que la réponse du *Cabildo* mettent en jeu la légalité de la propriété réclamée par l'un et par les autres. Mais pas seulement : l'échange de titres, s'il avait eu lieu, aurait été la preuve d'une reconnaissance d'une autorité supérieure au *Cabildo*,

---

<sup>270</sup> Citation en langue originale : « Si yo pagué por esa tierra, y nadie me dio plata, como explica a usted que de pronto yo no puedo hacer con mi tierra lo que se me dé la gana? »

<sup>271</sup> Rappelons que le droit de pétition est un droit fondamental consacré dans l'article 23 de la Constitution Politique, revêtant un caractère obligatoire pour l'administration publique qui doit répondre dans un délai donné. Ce droit peut s'exercer au bénéfice personnel ou collectif, c'est une faculté de tous les citoyens qui souhaitent présenter des requêtes devant les autorités afin d'obtenir un règlement rapide à leurs demandes.



capable de disputer ses décisions au prétexte qu'elles étaient perçues comme arbitraires par la partie adverse. Comme les actions et les omissions du *Cabildo* ne peuvent être jugées par aucune instance de contrôle interne, l'intervention d'une autorité externe (ici l'État représenté par le recours au droit de pétition) devient l'unique manière d'interpeler l'autorité indigène. Dans un régime foncier marqué par les chevauchements entre plusieurs systèmes et l'incertitude des arbitrages, le système de garanties sur la propriété n'est pas assuré par une autorité déterminée.

Après les échanges écrits avec le *Cabildo*, Francisco Sanchez a décidé de parler avec le Conseil communautaire Afrodescendant de Guamal qui venait de se créer, en 2013. Les dirigeants de l'organisation qui se sont toujours montrés comme les principaux contradicteurs de l'autorité indigène et ont très souvent dénoncé ses actions arbitraires, ont évidemment été très réceptifs à la plainte de Francisco. Celui-ci est devenu l'un des principaux défenseurs de la lutte du Conseil communautaire Afrodescendant de Guamal, prônant la séparation territoriale avec le *resguardo* indigène. Pour lui, si les terres de Guamal se considéraient comme n'appartenant plus au *resguardo*, le pouvoir du *Cabildo* en serait considérablement réduit et cela représenterait une nouvelle opportunité pour lui et ses intérêts personnels.

À partir de ce cas, les dirigeants du Conseil communautaire ont commencé à affirmer que la reconnaissance de leur autonomie territoriale serait une garantie pour les propriétaires privés qui voulaient décider librement de ce qu'ils feraient sur leurs terres, comme dans le cas de Francisco Sanchez. Cette affirmation représente un paradoxe, puisque le statut « des terres collectives de communautés noires » défendu par le Conseil communautaire Afrodescendant serait incompatible, en principe, avec l'idée de propriété privée.

### 6.4.3 Autorité indigène vs. État inactif

Un troisième cas illustre la nature inaboutie des politiques étatiques liées aux droits des communautés ethniques (depuis la promulgation du multiculturalisme et jusqu'au présent). Vingt-six ans après la promulgation de la Constitution, la récurrente apparition des consignes telles que : « **en voie de réglementation** », « **en cours d'approbation** », « **processus de formalisation en cours** », « **politique transitoire** », « **sujet contesté qui attend le concept de deuxième instance** », « **suspendu par dénonce d'inconstitutionnalité** », entre autres, est générateur d'inquiétude pour les populations concernées. Les expressions énoncées ne sont

que des exemples d'une rhétorique juridique qui exprime l'imprécision temporelle dans des situations très variées.

Face à ces inquiétudes, les organisations ethniques développent des stratégies diverses pour répondre aux contraintes quotidiennes relatives à l'usufruit, à l'usage, à l'accès et à la propriété sur des biens territoriaux. Elles le font dans le but d'agir face à l'inaction des autorités de l'État ou face à l'imprécision des normes. Dans le cas du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta, qui est encore (au moment de la rédaction de ce texte) dans une situation d'incertitude juridique concernant les limites et les compétences de son organisation, le *Cabildo* continue à démontrer sa capacité de mettre sous son contrôle des terres dont le statut juridique n'est pas forcément celui de *resguardo*.

Le *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta a organisé en mars 2007 la « récupération » d'une propriété privée connue comme « le Mandeval », située dans la localité de Bajo Sevilla, voisine de Guamal, dans les limites réclamées des terres comme appartenant à la juridiction du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta. Cette récupération a été particulièrement sensible du fait du contexte de conflit armé entre guérillas et paramilitaires dans lequel elle s'est déroulée. Les propriétaires terriens affectés par la mobilisation indigène ont été jugés, par les dirigeants indigènes, comme ayant des liens avec les paramilitaires. Pour leur part, les dirigeants indigènes ont été accusés par les propriétaires terriens d'avoir le soutien de la guérilla des FARC.

Au moment de la récupération des terres par la communauté indigène, le Mandeval figurait comme propriété d'une banque qui l'avait obtenue par saisie plusieurs décennies auparavant. Cette banque avait loué le terrain depuis les années 1990 à Ignacio Canaval, commerçant de Supía d'environ 45 ans. Celui-ci m'a affirmé, au cours d'un entretien accordé en 2016, qu'il avait fait des améliorations sur son terrain d'environ 77 hectares, résultat de plusieurs années de travail. À la fin de l'année 2006 la banque lui a proposé de lui vendre définitivement le terrain, ce qu'il a accepté. Alors qu'il allait initier son paiement à la banque, les autorités indigènes de Cañamomo Lomapieta ont occupé le terrain et l'ont obligé à quitter le lieu de manière définitive. Comme la banque était la propriétaire légale du terrain, Ignacio Canaval, simple locataire, n'aurait droit à aucune indemnisation de la part de l'INCODER, malgré les améliorations qu'il avait apportées au terrain et qui consistaient en des plantations

de café, de bananes plantains, de manioc, d'avocats, d'agrumes et en le maintien de prés à pâturage. Par rapport à cette situation, Ignacio Canaval affirmait en 2016 :

J'ai payé les meilleurs avocats mais je n'ai gagné aucune des procédures entreprises contre ces gens [en parlant des autorités indigènes]. Les avocats disent toujours, « ces indigènes sont intouchables », « ils ont toute la protection de l'État », ils ont leurs propres avocats, tous les tribunaux les défendent. En plus, on a toujours peur parce que ces gens sont avec la guérilla. Tout le monde le sait mais personne ne fait rien [...]. Je ne suis pas une mauvaise personne et je préfère vivre dans la pauvreté que récupérer par la force ce qui m'appartenait. Les paramilitaires sont venus à plusieurs reprises frapper à ma porte pour me dire qu'ils pouvaient tuer ceux que je leur indiquerais et que je pourrais récupérer mon terrain, mais je ne suis pas un assassin et une vie compte beaucoup plus pour moi que la belle ferme que j'avais autrefois. Au jour d'aujourd'hui, personne ne m'a rien payé, j'ai perdu des années de travail que personne ne va me reconnaître<sup>272</sup> (Ignacio Canaval, 2016).

Après plusieurs mois de résistance des occupants, et suite aux négociations entre les dirigeants indigènes de Cañamomo Lomaprieta et les autorités étatiques, notamment l'INCODER, les terres du Mandeval ont été reconnues au nom de la communauté indigène et les parcelles ont été réparties entre les *comuneros*.

Cette action menée avec succès pour le resguardo montre, d'une part, la capacité du mouvement indigène à s'imposer face aux autorités étatiques en charge de la formalisation de la propriété foncière dans les *resguardos* indigènes. D'autre part, dans une conjoncture politique marquée par l'action des groupes armés, l'organisation indigène a pu mener à bien un projet territorial qui, malgré les risques encourus, leur a permis de réaffirmer leur légitimité en tant qu'autorité politico-territoriale.

Les trois études de cas précédemment présentées témoignent de la manière dont de nouveaux champs de possibles, en termes de contestation et de reconfiguration des pouvoirs

---

<sup>272</sup> Citation en langue originale : « Veá yo he pagado los mejores abogados pero nunca he ganado ninguna de las demandas que he puesto contra esa gente. Los abogados dicen siempre, esos indios son intocables, tienen toda la protección del Estado, tienen sus propios abogados, todos los tribunales los defienden. Además uno siempre tiene miedo porque esa gente está untada de guerrilla la que usted quiera y todo el mundo sabe y nadie hace nada [...] yo no soy una mala persona, y yo prefiero vivir en la pobreza que recuperar por la fuerza lo que era mío. Los paramilitares vinieron varias veces aquí hasta mi casa a decirme que ellos mataban los que yo les dijera y recuperaba mi territa, pero yo no soy un asesino y una vida cuenta más para mí que la belleza de finca que yo tenía. Hasta el sol de hoy nadie me ha pagado nada, perdí años de trabajo que nadie me va a reconocer ».

locaux, peuvent être trouvés aux marges de divers types d'autorité. Les ambiguïtés et la superposition de normes permettent le développement de nouvelles stratégies à travers lesquelles les acteurs défendent leurs intérêts, personnels tout autant que collectifs, en vue de la légitimation des droits fonciers.

## 6.5 INSTRUMENTALISATION IDENTITAIRE : AU-DELÀ DE LA STRATÉGIE POLITICO-TERRITORIALE

Au cours de mon travail de terrain, les discours renvoyant à des postures identitaires instrumentalistes sont apparus très souvent : au cours de confrontations entre membres des organisations ethniques à Guamal ; parmi des habitants du village qui essayaient de prendre position face aux transformations du champ politique ; dans le cadre des échanges avec les autorités étatiques. Si l'instrumentalisation identitaire – à des fins d'appropriation foncière et territoriale – est la plus fréquente, elle n'en est pour autant ni directe ni univoque et a des effets collatéraux. D'une part, sur la scène locale, elle peut encourager la polarisation et les antagonismes au sein de la communauté. D'autre part, concernant la relation entre les groupes locaux et les autorités étatiques nationales et régionales, elle peut être mise au service d'une critique de la légitimité des collectifs fondés sur des identités ethniques, les jugeant exclusivement instrumentales. Autrement dit, l'instrumentalisation des appartenances identitaires n'est pas « gratuite », elle a certes des bénéfices (l'accès aux « privilèges » liés à une identification ethnique), mais elle possède aussi un coût, individuel et collectif.

L'affichage de l'appartenance identitaire passe par les recensements communautaires. Tant la communauté afrodescendante (à travers le Conseil communautaire) que la communauté indigène (à travers le *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta) organisent une fois l'an un recensement des individus qui se réclament membres des communautés. Ces recensements annuels sont un enjeu fondamental pour les *guamaleños* : à partir de leur appartenance volontaire aux collectifs, attestée par les autorités ethniques, ils peuvent accéder à des services privilégiés tels que l'éducation, la santé, entre autres actions affirmatives qui varient en fonction de l'organisation ethnique.

Quand je fais référence aux actions affirmatives, je m'intéresse à un ensemble de mesures prises par l'État multiculturel colombien en vue d'équilibrer l'accès aux droits citoyens des groupes sociaux qui se trouvent dans une situation de vulnérabilité structurelle.

Les actions affirmatives, aussi dénommées mesures de discrimination positive, d'action positive, de mobilisation positive ou de différenciation positive (Mosquera et León, 2009), en tant que politiques publiques, constituent un outil de quête d'égalité des opportunités et visent à agir contre la discrimination négative de groupes sociaux spécifiques (Mosquera et León, 2009 ; Restrepo, 2013). Les actions affirmatives en faveur des minorités ethniques et contre la discrimination raciale<sup>273</sup> ont été l'objet de plusieurs recherches au cours des dernières années, dans divers contextes multiculturels (Guillebeau, 1999; Herreño, 2002; Mosquera et León, 2009; Segato, 2006).

Concernant les actions affirmatives le plus souvent évoquées dans la scène *guamaleña*, se trouvent celles concernant le service militaire obligatoire ainsi que les services de santé et d'éducation. Les membres des communautés indigènes n'ont pas l'obligation d'effectuer le service militaire et la légalisation de leur statut militaire ne suscite aucun frais de gestion. Ils accèdent à un service de santé spécial, régi et administré par le *Cabildo* qui, à Cañamomo Lomoprieta, fonctionne beaucoup mieux que celui administré directement par l'État. Au sujet des services d'éducation, les étudiants peuvent accéder à des places réservées dans les universités publiques – à travers un système de quotas pour étudiants qui se présentent avec l'aval d'organisations noires et indigènes. Les frais d'inscription sont alors entièrement subventionnés. Les *comuneros* peuvent en outre accéder aux financements (crédits et appuis divers) de l'organisation indigène, en vue d'améliorer ou d'effectuer des travaux dans leurs habitations. L'une des actions affirmatives souvent évoquée par les *guamaleños* adhérents de l'organisation indigène, est liée à l'exonération du paiement de l'impôt foncier, habituellement géré par les municipalités<sup>274</sup>.

Dans le cas des *guamaleños* qui adhèrent au Conseil communautaire afrodescendant, les actions affirmatives, effectives à niveau local et régional, sont moins nombreuses : cette organisation ne compte aucune assignation budgétaire directe de la part de l'État. Néanmoins, ses adhérents peuvent compter sur des places réservées dans les universités publiques.

---

<sup>273</sup> À partir de cette vaste littérature académique, il est possible de retracer la mise en place des actions affirmatives et la manière dont celles-ci ont permis l'accès à la citoyenneté des groupes ethniques minoritaires, mais aussi des collectifs fondés sur des questions raciales qui représentent parfois des larges majorités de la population (comme dans le cas brésilien) (Andrews, 1997; Barbosa Gomes, 2003; Bergmann, 1997; Boston et Nair-Reichert, 2003; Lemos Igreja, 2016).

<sup>274</sup> Il faut souligner que dans le cas d'un *resguardo*, qui ne jouit pas encore de sécurité juridique comme à Cañamomo Lomoprieta, quand les *comuneros* s'abstiennent de payer les impôts sur leur propriété, ils génèrent un déficit dans les comptes des municipalités qui cessent de toucher l'impôt sur des terres qui pourtant continuent à apparaître dans le cadastre dont ils ont la charge.

Dans les deux cas, la liste des avantages liés à l'appartenance communautaire peut s'allonger, pour prendre en compte les bénéfices potentiels générés dans le cadre des projets entrepris par les organisations ethniques avec des ONG ou des financements privés et publics qui ciblent des groupes spécifiques, tels que les associations des producteurs.

Comment cette instrumentalisation est-elle perçue, reconnue, dénoncée ou justifiée, en tous cas expliquée, par les collectifs et les individus qui, à Guamal, s'approprient de manière stratégique les actions affirmatives et les « privilèges » liés à l'appartenance aux collectifs ethniques, tant afrodescendants qu'indiens ?

L'argument selon lequel une grande majorité des personnes recensées en tant que membres appartenant à une organisation ethnique ne le sont que pour des raisons instrumentales apparaît dans de nombreux discours, qu'ils soient énoncés par la partie adverse pour disqualifier l'organisation et contester son autorité, ou commentés à l'intérieur même des organisations.

Le premier cas est illustré par les dénonciations de certains dirigeants du *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta qui jugent les demandes des organisations ethniques émergentes – comme le Conseil communautaire afrodescendant ou le *Cabildo* Cumba – comme instrumentalistes ou utilitaires dans le cadre des disputes politiques qui, sur le fond, ne sont pas d'ordre ethnique. Ils insistent sur le fait que les revendications identitaires de ces nouvelles organisations naissent souvent d'une simple insatisfaction ou d'un désaccord avec les dispositions du *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta.

À l'inverse, des *Guamaleños* dénoncent l'instrumentalisation dont feraient usage de nombreuses personnes s'auto-définissant comme indiennes. Au cours de conversations que j'ai eues en 2016 avec Uber et Edilson Uchima, *Guamaleños* d'environ 40 ans et opposants de l'organisation indigène de Cañamomo Lomapieta, le thème des actions affirmatives et des bénéfices reçus par les membres de la communauté indigène est apparu à plusieurs reprises. Selon eux, nombreuses des personnes aujourd'hui identifiées en tant qu'indiennes n'ont aucun sentiment d'appartenance communautaire et ne possèdent aucune spécificité culturelle leur permettant d'appartenir à cette minorité ethnique :

Il y a certainement un ou deux vrais Indiens, mais le reste... j'en doute... le chiffre est d'environ 24.000 personnes recensées comme indiennes. Je suis sûr qu'ils n'ont rien d'Indiens [*de indios no tienen ni un pelo*], ils sont avec le *Cabildo* parce qu'ils ne payent pas les impôts, parce que l'éducation est gratuite, parce que la santé est gratuite, vous savez que les gens veulent tout gratuit. Mais il y a des bénéfices qui sont de l'État, par exemple les subventions pour les personnes âgées, les subventions pour les familles [*Familias en acción*] tout cela est pour tout le monde, il ne faut pas être Indien [pour en bénéficier]. Mais comme le *Cabildo* leur dit que tous ces bénéfices existent grâce à eux, les gens sont ignorants et continuent avec eux, de peur de perdre ces aides<sup>275</sup> (Uber Uchima, 2016).

L'identité est une nouvelle ressource, dont chacun reconnaît que l'autre l'utilise pour un bénéfice matériel personnel ou collectif. Elle est en même temps une manière de s'affirmer comme une alternative politique au *Cabildo*.

L'instrumentalisation est également dénoncée au sein même de chacun des groupes. C'est le cas de certains dirigeants indigènes, qui lui attribuent une dimension politique et jugent sévèrement le manque d'engagement de certains *comuneros* dans le projet politique et associatif indigène. Selon eux également, certains *comuneros* n'exprimeraient leur identité indigène que pour toucher des aides économiques.

Déjà en 2007, Héctor Jaime Vinasco, leader du *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta, insistait sur le fait que certaines personnes pouvaient être bénéficiaires d'actions affirmatives, en tant que membres de la communauté indigène, sans vraiment assumer les implications de l'appartenance à un territoire collectif. Il critiquait cette situation et il lui apparaissait important d'y remédier. Il a par conséquent proposé d'associer l'obtention d'un bénéfice – par exemple une attribution (*adjudicación*) de parcelle – à l'inscription dans le recensement indigène. À ses yeux, « on est Indien pour tout ou on ne l'est pas pour rien » (Lopera-Mesa, 2010, p. 79)<sup>276</sup>. Lucide, il reconnaissait que l'accès aux bénéfices d'ordre institutionnel, territorial, politique et communautaire, associé au recensement indigène, figurait parmi les

---

<sup>275</sup> Citation en langue originale : « Seguro ahí hay uno o dos indios de verdad, pero el resto, yo lo dudo. Vea la cifra es disque de 24.000 personas que se censan como indios, pero yo estoy seguro que de indios no tienen ni un pelo [...] ellos están con el Cabildo porque no pagan impuesto, porque la educación es gratis, porque la salud es gratis, y usted sabe que la gente quiere todo gratis. Pero hay beneficios que son del Estado, por ejemplo los subsidios del adulto mayor o familias en acción, eso es para todo el mundo, usted no tiene que ser indígena. Pero como el Cabildo les dice que todos esos beneficios existen gracias a ellos, la gente es ignorantes y siguen con ellos, amenazados de perder las ayuditas ».

<sup>276</sup> Citation en langue originale : « se es indígena para todo o no se es para nada ».

causes premières de la volonté d'appartenance à la communauté indigène de Cañamomo Lomapieta.

Ce même dirigeant déplorait le fait que certains *comuneros* avaient une attitude apathique et parfois indifférente envers les activités animées par l'organisation indigène. Il faisait référence aux assemblées générales du *Cabildo*, aux assemblées du CRIDEC, aux activités de formation pour les associations productives, en lien avec l'organisation indigène, et aux réunions du parti politique MAIS. Selon lui, les *comuneros* étaient toujours prêts lorsqu'il s'agissait de demander des aides et des soutiens à l'organisation indigène, concernant leurs problèmes de santé ou d'amélioration des logements. Cependant au moment de faire partie de la vie communautaire ils restaient plutôt à l'écart :

Tu te souviens du siège du *Cabildo* à Riosucio ? Bon... on a toujours des gens qui font la queue pour demander ceci ou cela. Mais quand on fait nos assemblées générales, il faut obliger les gens à venir, c'est pour cela que l'on fait des listes de présence que l'on compare à la liste du recensement [indigène], parce que sinon, les gens sont capables d'abandonner l'organisation dans un moment fondamental de notre vie associative, comme le sont les assemblées<sup>277</sup> (Héctor Jaime Vinasco, 2018).

Héctor qualifiait cette attitude de « paternaliste » de la part de gens qui ne faisaient qu'attendre les aides mais qui n'avaient pas forcément un sentiment d'appartenance envers l'organisation indigène. Pour lui, cette attitude était due à un apprentissage politique de longue date, résultat des dynamiques de la politique clientéliste. Il rappelait que l'organisation indigène s'était construite, dès ses origines, en opposition aux dynamiques des partis politiques traditionnels et de leur manière de contrôler les territoires électoraux dans la région, à travers la cooptation des communautés indigènes en échange de « cadeaux » (*dádivas*). « Avant, les gens assistaient aux réunions des candidats politiques *politiqueros* en échange d'une brique, d'une tuile, de quelque chose à manger. Mais nous, on ne fonctionne pas comme ça, nos hommes politiques indigènes ne travaillent pas de cette manière

---

<sup>277</sup> Citation en langue originale : « ¿Te acuerdas de la sede del Cabildo en Riosucio? Pues bueno, siempre hay que te haciendo cola para pedir una cosa o la otra. Pero eso sí cuando hacemos las asambleas toca obligar la gente a presentarse, por eso hacemos listas de asistencia que contrastamos con el censo, porque si no la gente es capaz de abandonar la organización en un momento fundamental de nuestra vida asociativa como son las asambleas ».



corrompue »<sup>278</sup>, affirmait Héctor en 2018. Selon lui, la filiation avec l'organisation indigène impliquerait un engagement d'un autre ordre, un sentiment d'appartenance communautaire et culturelle ainsi qu'un engagement avec un système associatif et solidaire. Le rôle de l'organisation indigène était selon lui aussi « d'éduquer les gens » dans une culture politique différente, qui leur permettrait d'abandonner cette attitude instrumentaliste et utilitaire de l'engagement politique et communautaire.

Ce débat a été repris au cours du XI Congrès du CRIDEC à Riosucio, tenu du 24 au 28 juin 2018. Tous les *cabildos* membres de l'organisation régionale ont participé à l'événement et l'ensemble de la population indigène du département de Caldas était invité. J'ai pris part à une table ronde dans laquelle les leaders de l'organisation indigène CRIDEC, associés avec le parti politique MAIS, ont discuté de leur insertion dans le champ politique contemporain. Une trentaine de dirigeants des différents *cabildos* de la région ont manifesté leur inquiétude concernant l'arrivée au pouvoir de l'extrême droite, avec le nouveau président récemment élu, Iván Duque. Leurs préoccupations concernaient également le fait que, selon eux, ce candidat avait gagné largement le deuxième tour des élections présidentielles dans les localités indigènes de Caldas et Risaralda, sachant que MAIS avait promu la candidature de gauche, avec Gustavo Petro à sa tête.

La discussion a porté sur le manque du soutien des *comuneros* aux campagnes politiques indigènes, et sur la manière dont certains *comuneros* n'exprimaient leur appartenance communautaire qu'afin de toucher les aides de l'organisation indigène. Au moment des élections ils restaient fidèles aux candidats des partis traditionnels, corrompus et appartenant à la droite ou à l'extrême droite, clairement opposés à l'orientation politique de l'organisation indigène. Un des participants de la table ronde, un homme d'environ 40 ans a affirmé à ce propos :

Est-ce que vous les voyez ici ? [en faisant référence aux *comuneros* critiqués par leur filiation politique de droite]. Bah non, ils ne soutiennent pas le parti [MAIS], ils sont en train de voter pour le candidat d'Uribe. Mais s'ils ont un problème, ils vont demander l'aide de l'organisation, et ce sont eux qui font la queue en face des sièges des *cabildos*.

---

<sup>278</sup> Citation en langue originale : « Antes la gente iba a las reuniones de los politiqueros a cambio de un ladrillo, de una teja, de alguna cosa de comer, pero nosotros no funcionamos así, nuestros políticos indígenas no trabajan de esa manera corrupta ».

Là, à ce moment, ils sont Indiens. Mais au moment de démontrer leur appui à l'organisation, alors ils s'en vont et votent Uribe<sup>279</sup>.

Cette opinion a reçu l'assentiment général de la salle et n'a pas été contredite. Un deuxième homme a même surenchéri en soulignant que cette problématique témoignait d'une « perte de l'identité indigène » qui devait faire l'objet de l'agenda politique tant de l'organisation régionale que des *cabildos* : « Les hommes politiques locaux [*politiqueros*] continuent à avoir le pouvoir. On a cru qu'on les avait vaincus à un moment, mais non, ils sont plus présents que jamais, et ils représentent une menace pour l'identité indigène ». Pour lui, appartenance politique et appartenance identitaire sont indissociables.

L'analyse de l'instrumentalisation identitaire au sein même des organisations n'est pas seulement le fait du mouvement indigène. Les discours qui témoignent des lectures instrumentalistes de l'identité ont également émergé dans le cadre d'entretiens tenus en 2016 avec certains dirigeants du Conseil communautaire afrodescendant, opposants du *Cabildo*. Fernando Piedrahita, Alonso Moreno, William Moreno, Nelson Moreno et Carolina Moreno m'ont tous affirmé que la plupart des *Guamaleños*, qui sont noirs, qui se sentent noirs et membres de la communauté de Guamal, ne soutiennent cependant pas l'organisation afrodescendante. Selon eux, ils seraient victimes de la manipulation de la part du *Cabildo*. Alonso Moreno affirmait à ce propos qu'une grande majorité de *guamaleños* faisant partie à ce moment du recensement indigène leur aurait confié souhaiter participer à l'organisation afrodescendante à condition de recevoir les mêmes garanties que celles dont ils jouissaient avec l'organisation indigène : « on ira chez vous le jour où le territoire (afro) sera reconnu et que vous pourrez nous assurer les mêmes subventions que celles qu'on a en étant Indiens »<sup>280</sup> (Alonso Moreno, 2016).

Le constat de l'instrumentalisation identitaire pour bénéficier d'avantages matériels est unanime. Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit simple. Les différents récits témoignent de la manière dont les individus incarnent les contradictions propres à une pluralité de référents identitaires qui coexistent dans un même espace-temps et conditionnent la vie politique

---

<sup>279</sup> Citation en langue originale : « ¿Usted los ve aquí? Pues no, ellos no apoyan el partido, están todos votando el candidato de Uribe. Pero diga usted si tienen algún problema van a pedirle ayuda a la organización y son esos mismos que están haciendo fila al frente de las sedes de los cabildos. En ese momento si son Indios. Pero en el momento de demostrar el apoyo a la organización en ese momento van y votan Uribe ».

<sup>280</sup> Citation en langue originale : « nosotros nos pasamos para donde ustedes el día que les reconozcan el territorio y que nos puedan dar los mismos subsidios que siendo indios ».

locale. L'instrumentalisation permet de cacher l'extrême complexité des appartenances, et devient une stratégie politique à travers laquelle les autorités locales sont mobilisées, ou mises en question.

## CONCLUSIONS DU CHAPITRE 6

L'évolution des politiques foncières rurales colombiennes a généré une multiplicité de droits et de statuts concernant la propriété. Ils sont souvent ambigus, voire contradictoires, davantage encore lorsque leur mise en place se fait à l'intérieur d'un territoire habité par des groupes ethniques distincts. Les pratiques territoriales associées aux droits de propriété foncière naissent de la complexité consubstantielle à une superposition de régimes contrôlés par diverses autorités. Chaque type de régime de propriété, étatique ou indigène, s'accompagne de défis et de contraintes pour les individus. Dans ce contexte de difficultés permanentes, les chevauchements normatifs deviennent une option pour la transformation des relations de pouvoir. À travers l'analyse de processus micro-politiques d'accès, de contrôle et d'usage de la terre à Guamal, j'ai abordé la manière dont les acteurs s'emparent des ambiguïtés inhérentes aux chevauchements dans le but de contester les autorités et leurs décisions, lorsque celles-ci sont jugées arbitraires ou injustes.

Les pratiques territoriales qui émergent du caractère transitoire ou inachevé des normes juridiques peuvent aider à résoudre ou à apaiser les conflits, mais elles peuvent inversement les déclencher ou les aggraver. La convergence de normes diverses associant des identités ethniques à des territoires spécifiques favorise l'émergence de postures instrumentalistes qui masquent la complexité des appartenances individuelles et collectives. Cependant, l'instrumentalisme identitaire peut lui-même devenir une stratégie politique permettant la contestation des autorités, locales ou étatiques.

## CONCLUSIONS DE LA DEUXIÈME PARTIE

À l'intérieur d'un contexte dans lequel coexistent deux collectifs identitaires qui peuvent prétendre à une reconnaissance politique, je me suis interrogée quant à l'appropriation locale des politiques multiculturelles dans le but de comprendre le multiculturalisme comme une logique politique et juridique qui transforme les institutions locales, qui n'est pas exclusivement étatique.

À Guamal, le rapport entre territorialité et appartenance sociale a subi d'intenses transformations au cours des dernières années. Le multiculturalisme est à l'origine d'une reconfiguration profonde du champ politique, dans ses dimensions juridique, politico-électorale et foncière. Les politiques étatiques, en vue de la reconnaissance des groupes et de leurs droits politico-territoriaux, sont fondées sur l'équivalence entre régime d'appartenance identitaire et régime territorial. Ce modèle de gestion de la différence constitue un enjeu crucial à différentes échelles : pour l'État, il s'agit d'organiser son territoire ; pour les populations cibles, de composer avec ces catégories exogènes. Entre la source et la cible, de nombreux intermédiaires peuvent intervenir. Un point capital à soulever est que la catégorie « afrodescendante » telle que pensée par l'État colombien l'a été pour le contexte spécifique du Pacifique. Les populations descendantes d'esclaves des autres régions ont connu des histoires distinctes. Cela n'a pour autant pas empêché des tentatives d'appropriations, qui ont eu pour conséquence des dynamiques politiques et relationnelles nouvelles tant à l'intérieur de territoires tel le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, que vers l'extérieur.

Une posture anthropologique se doit de considérer différentes échelles et différents points de vue : d'un côté, la posture étatique peut avoir d'importantes conséquences au niveau local ; de l'autre côté, les catégories locales ou leur définition peuvent ne pas être en adéquation avec celles de l'État, générant des dynamiques nouvelles. La catégorie d'afrodescendant imaginée pour le contexte du Pacifique a fait l'objet à Guamal d'une appropriation par un groupe d'individus. Cela ne signifie pas pour autant que tous les habitants de Guamal souscrivent à cette catégorie, qu'ils se la soient appropriés, ou même qu'elle fasse sens pour eux. Cette catégorie entre en fait en contradiction avec un registre d'appartenance plus ancien et largement ancré localement : la catégorie « *guamaleño* » qui est, elle, partagée. Elle est une catégorie historique et culturelle, qui fait fi des normalisations étatiques. Ainsi, un *guamaleño* descendant d'esclave peut parfaitement être recensé comme

Indien sans pour autant revendiquer son appartenance à cette catégorie ; être fier de son appartenance historique au *resguardo* indigène sans se considérer Indien ; être descendant d'esclave sans vouloir être « afrodescendant ». La catégorie « *guamaleño* » transcende, du point de vue des acteurs locaux, les catégorisations étatiques. Elle les dépasse car elle est productrice de sens, contrairement à celles d'Indiens ou d'Afrodescendants.

Seule une analyse de la pratique et des discours quotidiens permet de comprendre comment émergent des catégories différentes de celles imposées par l'État, plus en adéquation avec la réalité locale (Hoffmann et Ariel de Vidas 2012). À Guamal, la convergence de statuts multiples concernant la propriété foncière et les processus micro-politiques autour du contrôle, de l'accès et de l'usage de la terre, témoignent de l'émergence de catégories locales, telle que celle d'Afro-indigène.

La catégorie « *guamaleño* » est certes associée à un territoire, mais là aussi selon une acception différente de celle pensée par l'État : un territoire construit historiquement et culturellement, à l'intérieur duquel des identités qui seraient perçues par l'État comme distinctes cohabitent. Du point de vue de l'État multiculturel et de sa politique ethno-territorial, un groupe ethnique précis doit posséder l'usufruit exclusif d'un territoire délimité à cet effet. Territoires et identités *guamaleños* préexistent à ces dispositions étatiques : leur apparition a généré des contradictions qui ont été interprétées en termes de disputes interethniques. C'est ainsi que les catégories ethniques ont été mises au service de l'expression d'antagonismes qui, au départ, ne revêtent pas un caractère identitaire. Mon objectif a été, ainsi, d'analyser la reconfiguration des rapports identitaires et politiques, au-delà d'une lecture instrumentale.

## ÉPILOGUE

### CONVERGENCES ET BIFURCATIONS IDENTITAIRES AU PRISME DES CONFLITS

*Le cas de « El Guadual » à Santa Ana, Guamal*

L'objectif de cet épilogue est de présenter un récit dont la force est qu'il opère une convergence des arguments présents de manière éparse tout au long de la thèse. À travers ce récit, ces arguments prennent sens de par leurs interactions, de par les combinaisons d'échelles qu'il effectue, dans les contradictions assumées ou dénoncées qu'il présente. Nous y retrouvons des acteurs et des lieux qui ont pu apparaître précédemment. Ils sont cependant ici interconnectés, et c'est bien cette interconnexion qui attribue à ce récit son statut paradigmatique. Ce récit, en guise d'épilogue, est fondé sur des sources documentaires et ethnographiques obtenues dans le cadre de différents séjours de terrain, entre les années 2015 et 2018.

Les événements au cœur de cet épilogue ont pour origine un conflit familial, dont l'une des conséquences a été la transformation des formes d'appartenance identitaire, tant individuelles que collectives. Ce conflit, qui a très vite échappé à l'échelle micro de l'interaction familiale, en est arrivé à mettre en cause les droits de propriété foncière de membres de la famille et, par effet de ricochet, de ceux de l'ensemble de communauté et même, ensuite, des communautés indigènes et noires au niveau national. Il a impliqué les organisations ethniques en dispute à Guamal, notamment le Conseil communautaire afrodescendant et le *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta, des instances politiques de niveau départemental (les maires) et des acteurs de la société civile régionale et nationale (la presse).

La première des trois sections qui composent cet épilogue est dédiée à la description d'un conflit qui a eu lieu sur une petite parcelle multifamiliale, dénommée El Guadual. Ce conflit met en lumière la complexité des convergences ou des bifurcations identitaires ainsi que la manière dont ces identités plurielles peuvent éventuellement être associées à des territoires en dispute. La deuxième partie illustre la manière dont les projets politiques de production et de légitimation des territoires ethniques, entrepris par les organisations en question, ont dans le même temps participé à de nouvelles lectures de l'identité associées aux territoires à différentes échelles. Enfin, dans la troisième section, je montrerai comment la confrontation s'est ensuite insérée dans les dynamiques relevant d'un champ politique plus large, impliquant des acteurs exogènes tel que les médias.

Le cas reporté dans cet épilogue est paradigmatique du contexte *guamaleño* : l'émergence d'identités ethniques et de nouvelles dynamiques d'appropriation territoriale, que

j'ai analysée tout au long de cette thèse, se condense dans le cadre de disputes qui sont nées à El Guadual, mais qui ensuite sont devenues des enjeux socio-politiques à différentes échelles. Cette étude de cas témoigne de la convergence de décisions prises par des autorités multiples ainsi que des stratégies originales entreprises par les acteurs locaux dans le but de transformer les relations de pouvoir et contester les autorités et leurs légitimités.

#### APPROPRIATION MULTIFAMILIALE D'UNE PROPRIÉTÉ PRIVÉE : HÉRITAGE, USUFRUIT ET PERCEPTIONS CROISÉES SUR LES DROITS TERRITORIAUX

C'est suite à une conversation avec Fernando Piedrahita, dirigeant du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal et l'un des principaux détracteurs des autorités indigènes de Cañamomo Lomaprieta, que je suis arrivée pour la première fois à El Guadual. Au début de l'année 2016, j'avais initié une série d'entretiens avec des *Guamaleños* qui étaient impliqués dans des disputes ou des tensions avec l'organisation indigène. Ces tensions relevaient de questions relatives aux droits de propriété et d'usufruit sur des parcelles qui, se trouvant sous la juridiction du *resguardo*, pouvaient légalement attester d'un statut de propriété privée.

El Guadual est l'un de ces terrains. Il s'agit d'une petite parcelle, d'environ 1.000 m<sup>2</sup>, située sur une colline près de la route principale qui permet de joindre les municipalités de Supía et de Riosucio, dans la localité de Santa Ana. Celle-ci fait partie du territoire réclamé par le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta et, en même temps, par le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal. Soledad Agudelo a été la première personne titulaire de droits fonciers légalement reconnus par les autorités étatiques sur El Guadual. Elle a été bénéficiaire de la réforme agraire et a reçu de la part de l'INCORA (*Instituto Colombiano de Reforma Agraria*) une parcelle, à travers la politique des Unités Agricoles Familiales – UAF –, lors de la division des terres de Santa Ana de Guamal en 1974.

La famille de Soledad possède ses origines dans la communauté indigène de Sipirra, autre localité du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, l'une des localités les plus peuplées du *resguardo*. Elle se trouve à proximité du centre urbain de Riosucio. La plupart des habitants de cette communauté se reconnaissent en tant qu'Indiens, mais il peut également y avoir des individus se reconnaissant comme habitants urbains de Riosucio, sans forcément défendre une identité ethnique particulière.



Durant la réforme agraire, certains habitants des localités indigènes les plus peuplées, comme Sipirra ou La Iberia, avaient soutenu le projet de récupération des terres dans le but « d'étendre » le *resguardo* et de pouvoir accéder ainsi aux terrains permettant la culture de la canne à sucre ou du café. Soledad a été l'une des femmes qui, à la recherche de nouvelles opportunités dans le cadre des mobilisations paysannes-indigènes de la réforme agraire, ont accédé aux terrains du FNA à Santa Ana de Guamal.

Les fils de Roberto Gañán, lui-même fils aîné de Soledad Agudelo, m'ont invitée à connaître El Guadual en mars 2016. Leur père souhaitait partager avec moi l'histoire de la parcelle dont il se réclame l'unique propriétaire légal et légitime. Il possède une connaissance fine de la situation territoriale *guamaleña*, notamment de l'histoire des terres de Santa Ana de Guamal : pour cause, il avait lui-même participé à l'exploitation des terres dans le cadre des administrations et avait ensuite, avec sa mère, pris part à « l'invasion paysanne » (processus décrits au cours du chapitre 3).

Afin d'accéder à la maison de Roberto, dans laquelle il vit avec sa femme María Moreno, *Guamaleña* d'environ 70 ans, et ses enfants Rodrigo et Jason, âgés d'environ 45 ans, une étroite route en terre passe devant les portes de deux maisons et arrive ensuite dans un jardin très bien entretenu. Un chemin en pierre serpente entre les plantes d'aloé vera, au moment de ma venue en pleine floraison. Dans la cour, Roberto m'attendait, coiffé de son chapeau panama et portant son bâton de bambou. La maison est modeste et on pouvait alors y sentir l'agréable odeur de la pâte de canne à sucre en train de se défaire dans l'eau bouillante. Ils m'ont accueillie et nous avons immédiatement initié une conversation de plus de trois heures au cours de laquelle nous avons abordé des sujets divers et variés, de manière très détendue et ouverte, inhabituelle pour une première rencontre traitant de thèmes parfois sensibles.

L'un des thèmes concernait le fait que les *Guamaleños* ont adopté une position de confrontation politique vis-à-vis du *Cabildo* indigène à partir de 2013, après la formation formelle du Conseil communautaire afrodescendant. Certains habitants de Guamal ont alors continué à penser l'autorité territoriale du *Cabildo* comme indiscutable et n'avaient aucun doute quant au fait de continuer à faire partie du recensement communautaire indigène, sans que cela ne signifie pour autant une négation de leur identité noire *guamaleña*. D'autres

affirmaient cependant qu'il était nécessaire de renoncer formellement aux liens entretenus avec l'organisation indigène afin de soutenir le projet du Conseil communautaire. Pour ce faire, leur retrait du recensement indigène ainsi que celui de leurs parcelles du territoire du *reguardo* apparaissaient comme une obligation.

Roberto Gañán, homme d'environ 80 ans, qui conserve toute sa vitalité et sa lucidité, m'a raconté que sa famille était arrivée à Santa Ana de Guamal en 1949, (avant « l'invasion ») afin de travailler les terres louées dans le cadre du système des administrations à Guamal (à travers lequel les *Guamaleños* soutenaient le culte à Santa Ana, comme nous l'avons vu au cours du chapitre 3). Ses descriptions s'accompagnaient des gestes qui m'indiquaient les endroits précis des situations évoquées. Il se rappelait des noms des personnes et des lieux ainsi que d'anciennes conversations qu'il avait eues avec ses parents, au moment de leur arrivée à Guamal.

Il insistait à ce propos : « mes parents nous ont amenés ici, à Santa Ana, alors que nous étions très petits, en 1949. Nous étions les uniques Indiens ici, parce qu'il y avait que trois familles, Pedro Reyes, Alfonso Rojas, ma mère et mon père. [...] Nous étions les premiers arrivés, ici, à Santa Ana parce qu'ici il n'y avaient que des noirs et le terrain était envahi de mauvaises herbes »<sup>281</sup>. Cette version coïncide avec les récits d'Evelio Moreno concernant cette période : « les gens qui travaillaient les terres de Santa Ana, avant l'invasion paysanne et la division de l'INCORA, étaient *foráneos* [étrangers, gens venus d'ailleurs, non-*Guamaleños*]. [...] Ensuite, ils ont été les premiers à avoir le droit de propriété sur les parcelles qu'ils travaillaient au moment de la division faite par l'INCORA »<sup>282</sup>.

Dans ses descriptions de leur arrivée à Guamal, Roberto se dit, incluant sa famille, Indien. Il évoque des Noirs habitants à cette époque à Guamal et de la manière dont « ces gens » (faisant référence aux *Guamaleños*) accueillait les Indiens par des insultes : « Ils

---

<sup>281</sup> Citation en langue originale : “Mis papás nos trajeron aquí desde muy pequeños aquí a Santa Ana en 1949. Los únicos indios éramos nosotros, había dos o tres familias por ahí, Pedro Reyes, Alfonso Rojas mi papá y mi mamá. Nosotros fuimos los primeros en llegar porque aquí no había sino negros y todo estaba enmontado”.

<sup>282</sup> Citation en langue originale : “La gente que trabajaba las tierras de Santa Ana antes de la invasión campesina y la división del INCORA eran todos foráneos [...] Luego esos fueron los primeros en quedarse con las tierras en el momento en que el INCORA las repartió”.

nous disaient, à cette époque : “Eh ! Vous ! Indiens bouffeurs de tripes”. [...] Mais c’était parce qu’ici il n’y avait que des Noirs. Maintenant, nous sommes tous la même chose »<sup>283</sup>.

Roberto raconte qu’en 1991 il a acheté le terrain à sa mère, Soledad Agudelo, qui lui a transmis légalement son droit de propriété sur El Guadual, procédure qui a reçu l’autorisation de l’INCORA, suivant les normes légales en vigueur. Roberto est depuis lors l’unique propriétaire légal de la totalité du terrain. Il paye annuellement les taxes foncières correspondantes et conserve précieusement le titre notarial de sa parcelle, conforme à la loi. Au cours de notre conversation, son fils Rodrigo a sorti un gros dossier composé de multiples documents, qu’ils ont partagés ouvertement avec moi. Parmi ces documents se trouvaient tous les reçus de paiement des taxes foncières des vingt dernières années, le titre notarial imprimé et photocopié plusieurs fois, l’ancienne correspondance avec l’INCORA ainsi qu’une copie d’un plan, très flou et dans un état illisible, qui daterait de l’époque à laquelle Soledad a reçu la parcelle. Ce dossier est également composé de copies des lettres envoyées à l’INCODER, à la Fiscalía<sup>284</sup>, au gouverneur départemental ou encore à l’inspecteur de police.

Du point de vue légal, la parcelle El Guadual compte bien un unique titre notarial, avec un unique propriétaire légal qui est Roberto Gañán. Il s’agit cependant d’un espace résidentiel multifamilial occupé par quatre maisons, de leurs chemins d’accès respectifs et de portions de terrain utilisées pour la culture de la canne à sucre ou celle de produits pour leur propre consommation. Parmi les occupants actuels de cette parcelle se trouvent deux frères, Roberto Gañán et Alberto Gañán, et leur sœur, Carmenza Gañán, enfants d’un unique mariage entre Soledad Moreno et Timoteo Gañán. Roberto, Alberto et Carmenza habitent dans différentes maisons. Roberto vit avec sa famille, composée de sa femme et de ses deux enfants adultes. Carmenza est une femme d’environ 65 ans. Elle vit avec l’un de ses fils. C’est elle qui avait pris soin de leur mère durant plus de 30 ans, jusqu’à sa mort. Alberto est un homme d’environ 60 ans qui habite avec sa femme et ses trois enfants mineurs (Figure 28).

---

<sup>283</sup> Citation en langue originale: “Eso nos decían a esa época: Hey! Indios come tripa [...] pero eso era porque aquí no había si no negros, ahoritica ya somos todos la misma cosa”.

<sup>284</sup> Entité judiciaire du pouvoir public jouissant d’autonomie administrative et budgétaire, dont la fonction et l’administration de la justice

## LA FAMILLE GAÑÁN À "EL GUADUAL"

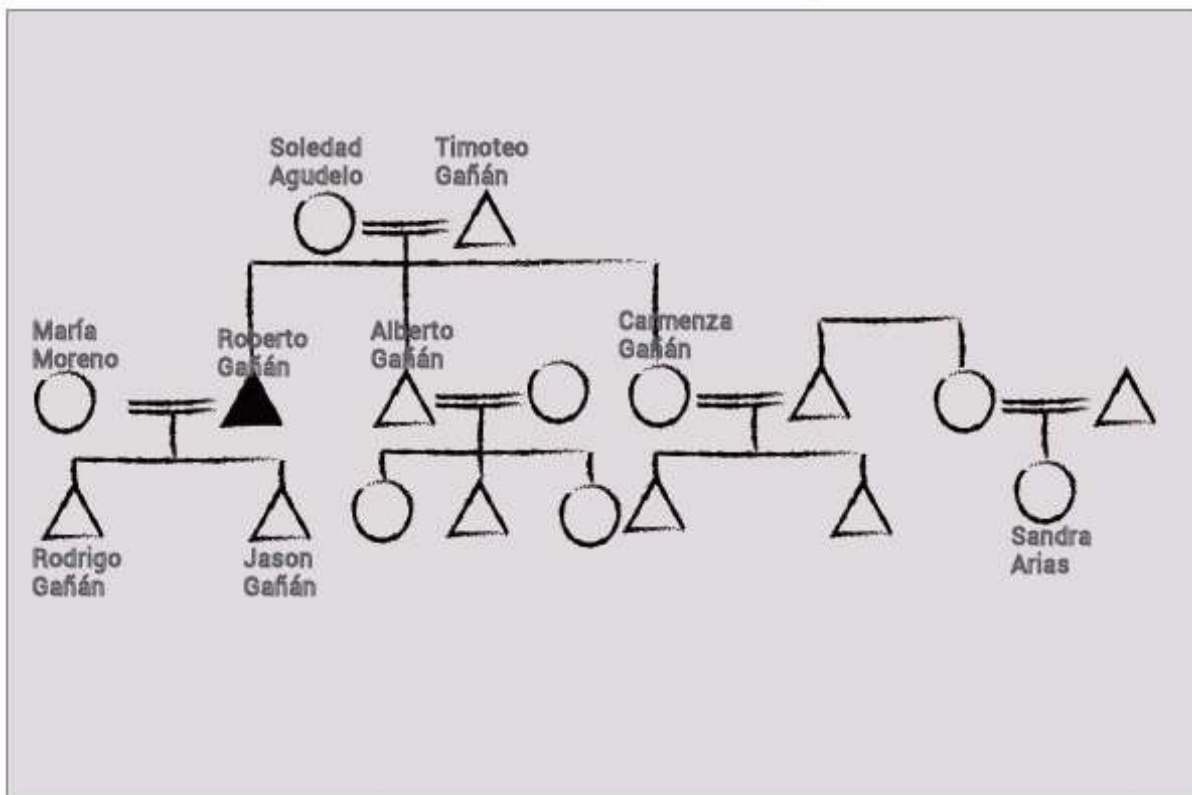


Figure 28 : La famille Gañán à El Guadual

Cet ensemble résidentiel compte une quatrième maison, qui ne se trouve que partiellement à l'intérieur de El Guadual. Elle appartient à Sandra Arias, nièce de Carmenza qui l'avait soutenue en gardant ses enfants lorsqu'elle travaillait à Supía. Sandra Arias a construit sa maison à proximité de celle de sa tante pour des raisons de coopération familiale. Elle a acheté un bout de terrain sur lequel elle a construit sa maison (d'environ 50 m<sup>2</sup>). Une partie de ce terrain (environ 80%) appartenait à Paula Moreno, propriétaire légale de l'une des parcelles voisines de El Guadual, et le reste (environ 20%), de façon également informelle, à la famille Gañán à qui elle affirme, dans son récit, l'avoir acheté (aux enfants de Roberto Gañán).

Les chemins permettant la circulation de piétons ou de véhicules, à l'intérieur de la parcelle, sont très étroits et passent à proximité des habitations. Les maisons communiquent entre elles par de petits chemins d'environ un mètre cinquante de large. Ils ne servent qu'au

passage de piétons et, plus rarement, de motos. Le chemin d'accès à l'ensemble résidentiel est le même pour toutes les habitations, ce qui oblige à constamment passer devant les maisons de Carmenza et d'Sandra afin de se rendre dans les autres habitations.

La première maison construite à El Guadual a été celle dans laquelle habitent actuellement Roberto Gañán, sa femme et ses enfants et qui appartenait jadis à la mère. Elle peut être considérée comme la maison principale ou la maison familiale. Cependant, en 1991, lorsque Roberto a acheté le terrain à sa mère, la petite maison à côté de la maison principale existait déjà. Elle avait été construite afin que Soledad puisse y vivre en toute quiétude en compagnie de Carmenza, qui prenait soin d'elle et qui y habite depuis lors. Carmenza affirme avoir construit elle-même la maison, avec l'aide de voisins et d'autres membres de la communauté de Guamal. Roberto insiste quant à lui sur le fait qu'il a lui-même « favorisé » la construction de la maison.

La figure 29 illustre la distribution des habitations et l'occupation de cette parcelle multifamiliale :

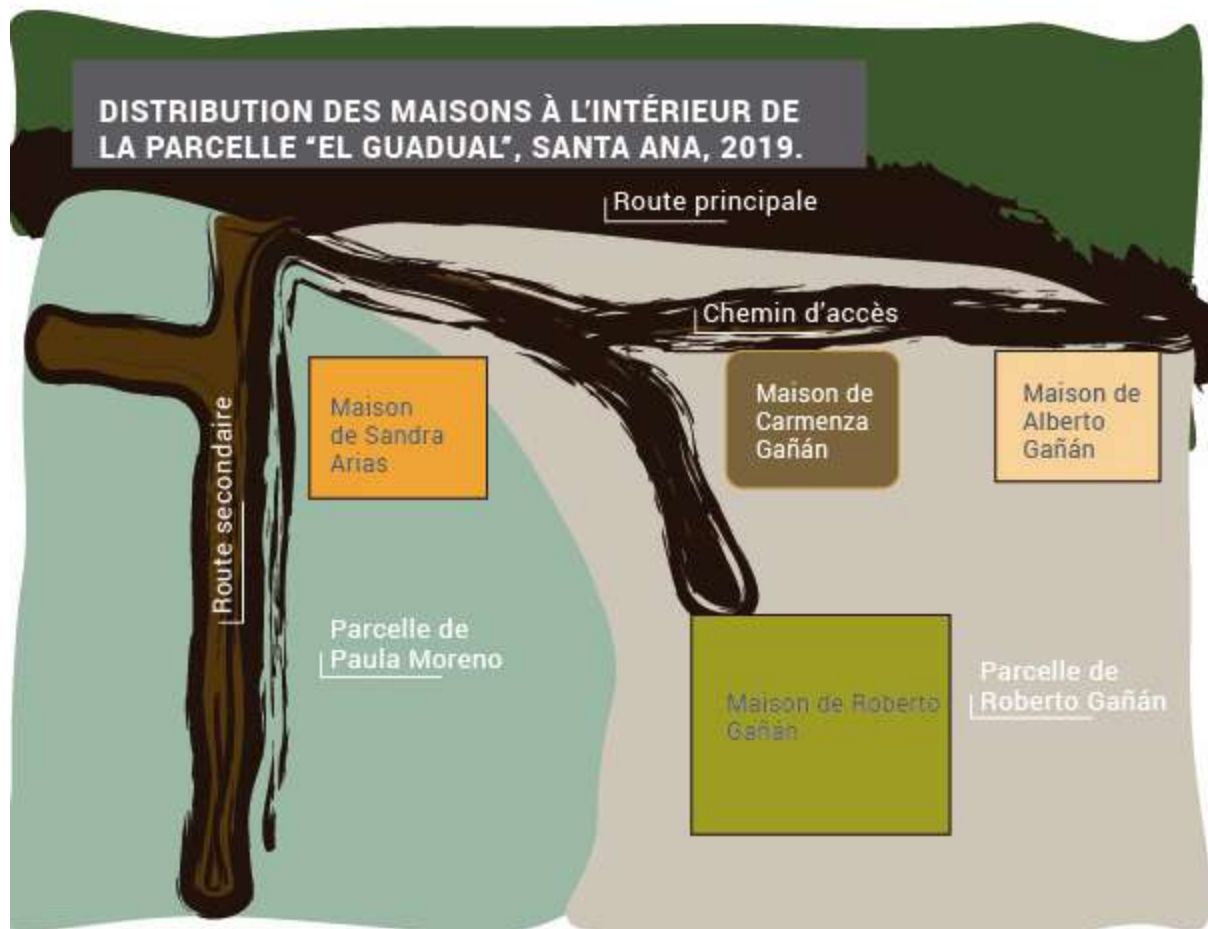


Figure 29 : Distribution de la parcelle multifamiliale El Guadual (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

Le conflit opposant les membres de cette famille trouve ses racines dans le décès de Soledad Agudelo en 2009. Carmenza est restée dans la maison en compagnie de son fils, qui se trouvait en situation d'handicap. Cependant, les avis de Roberto et de Carmenza concernant les droits de propriété de la maison en question ne coïncident pas. Pour Carmenza, les quinze années d'occupation pacifique font d'elle la propriétaire de la maison, tenant également en compte l'héritage que lui avait laissé, de manière verbale, Soledad avant sa mort. Pour Roberto, la propriété légale de la parcelle ne peut pas faire l'objet de contestation. Il est celui qui paye les taxes, qui figure comme l'unique propriétaire légal face à la justice ordinaire. Sa mère n'avait en outre aucun droit sur la maison au moment de sa mort. Elle ne pouvait par conséquent pas légalement la laisser en héritage à qui que se soit. Roberto soutient que Carmenza peut tout à fait occuper la maison, mais sans prétendre à aucun droit quant à sa

propriété propriété formelle, preuve de sa générosité et geste de remerciement face au temps passé par Carmenza à prendre soin de leur mère.

Le véritable élément déclencheur de la controverse familiale est survenu en 2014. Il s'agit à la base d'un conflit quant à l'usage des espaces communs. Le chemin principal, permettant aux différentes habitations de communiquer, a alors commencé à être utilisé, plus que de coutume, par des motos qui accédaient à la maison de Roberto Gañán. Ces véhicules, qui passaient inévitablement devant les portes des maisons de Sandra et de Carmenza, sont devenus une source de tensions quotidiennes entre celles-ci et Roberto Gañán et ses enfants. Après de nombreuses confrontations verbales, pendant plusieurs mois, une ambiance tendue s'est installée à El Guadual.

Selon les fils de Roberto Gañán, le mari de Sandra Arias, après avoir reçu le soutien de Carmenza et d'Alberto Gañán, également agacés par le passage incessant de motos devant leurs portes, a décidé de bloquer le passage. Des barrières ont été installées, à plusieurs reprises, à chaque fois détruites au cours de la nuit par les fils de Roberto Gañán. Toujours selon eux, quelques jours après ces installations et leurs destructions successives, une grosse tache d'huile brûlée a été jetée sur le chemin. Il était alors très dangereux de l'utiliser, tant pour les piétons que pour les motos.

Les problèmes autour de l'usage du chemin ont été accompagnés de disputes quotidiennes, qui allaient des insultes aux menaces, et ont commencé à être perçus comme des situations insurmontables par les parties concernées. Le 12 juin 2015, Roberto Gañán, à travers une démarche officielle face à la police de la municipalité de Supía, s'est déclaré être l'unique propriétaire légal de El Guadual et a dénoncé sa sœur et son frère pour le délit de perturbation de la possession (*perturbación de dominio*). Il voulait absolument stopper les blocages du chemin, car cela commençait à lui porter préjudice. À ce propos, il affirmait : « on ne supportait plus cette situation, on dirait qu'on était enfermés chez nous »<sup>285</sup>.

La police de la municipalité de Supía, à travers un document d'injonction (*Acta de conminación*) émis à l'encontre des habitants de El Guadual, a reconnu Roberto Gañán

---

<sup>285</sup> Citation en langue originale : “Ya no nos aguantamos más, es que parecíamos encerrados en nuestra propia casa”.

comme l'unique propriétaire légal de la parcelle. La police a exigé des acteurs de la dispute qu'ils suspendent aussitôt les menaces et les agressions verbales, sous peine d'amende :

Afin de mettre un terme aux agressions verbales entre les parties dans cette affaire, afin qu'elles ne débouchent pas sur un éventuel événement malencontreux, une amende de 2 mois de salaire minimum légal en vigueur, équivalant à \$1. 288. 700, est fixée. Elle sera appliquée à la partie qui enfreindrait les règles de saine cohabitation et de coexistence. Tout cela en faveur de la municipalité de Supía, par l'intermédiaire du Secrétariat des finances.<sup>286</sup>

Le document de police mentionne le cas particulier de Sandra Arias, qui n'avait aucun titre légal pour sa propriété. La police a déclaré dans son rapport que Sandra Arias avait des antécédents : en 2013, des affrontements l'avaient opposée à Paula Moreno (la personne qui lui avait vendu le bout de terrain sur lequel construire sa maison). L'intervention de la police dans ce conflit familial a ensuite généré des controverses multiples, tout d'abord à l'intérieur de la famille.

Carmenza a perçu la dénonciation de son frère et l'intervention de la police comme une manifestation de sa vulnérabilité et du manque de sécurité juridique sur la maison qu'elle habitait depuis plus de quinze ans. Après l'intervention de la police, elle a ainsi décidé d'interpeler les autorités indigènes, prenant en compte le fait que les terres de Santa Ana se trouvent sous la juridiction du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta. Elle a présenté une requête face aux autorités du *Cabildo*, dans laquelle elle expliquait que son frère voulait nier son droit de propriété sur la maison qu'elle habitait depuis plusieurs années et dans laquelle elle avait pris soin de leur mère.

Jusqu'au moment de la requête de Carmenza auprès des autorités du *Cabildo*, le conflit n'était aucunement traversé par une quelconque question d'ordre ethnique des membres de la famille Gañán. Les autorités ethniques locales n'avaient d'ailleurs pas été impliquées. La juridiction du *resguardo* n'était mentionnée, que ce soit pour l'accepter ou pour la contredire, ni par les acteurs ni par le rapport de police. Il s'agissait d'un conflit relatif aux droits d'usage

---

<sup>286</sup> Citation en langue original : “con la finalidad de que cesen las agresiones verbales entre las partes en este asunto, para que no finalicen con un posible hecho lamentable se fija una multa por valor de 2 salarios mínimos mensuales legales vigentes equivalentes a 1.288.700. Para la parte que sea renuente en infringir las normas de la sana costumbre y convivencia. A favor del municipio de Supía a través de la secretaria de hacienda”.



des espaces communs sur une parcelle multifamiliale. Cependant, cette confrontation familiale a très vite dépassé l'échelle micro. L'intervention des autorités indigènes en a radicalement changé le panorama.

## CONTROVERSES QUANT AUX AUTORITÉS TERRITORIALES ET À L'IDENTITÉ ETHNIQUE

Le *Cabildo* de Cañamomo Lomaprita a attribué à Carmenza un titre sur sa maison (*adjudicación*). Il a expédié la résolution 011 du 19 avril 2016, à travers laquelle il souhaitait apporter une solution définitive à « la problématique présentée entre Carmenza Gañán et Roberto Gañán par rapport au terrain dénommé El Guadual et au chemin partagé »<sup>287</sup>. Le document en question s'appuie sur des arguments relatifs au droit indigène. L'organisation indigène a établi sa résolution sur les faits que : 1) les terres de El Guadual se trouvent sous la juridiction du *resguardo* de Cañamomo Lomaprita ; 2) la situation de vulnérabilité de Carmenza (qui a la garde d'un fils en situation d'handicap) ainsi que son occupation pacifique durant plus de quinze ans, lui donnent le droit de propriété sur la maison qu'elle habite, qui est également considérée comme une amélioration sur les terres du *resguardo* ; 3) la maison aurait été construite sans l'intervention de Roberto Gañán et, par conséquent, il n'aurait aucun droit sur elle ; 4) la maison en question et une petite plantation de canne à sucre, unique source de travail de Carmenza, lui appartiennent, compte tenu de l'attribution par le *Cabildo* en tant qu'autorité territoriale ayant le droit d'agir sur El Guadual ; 5) le chemin partagé a fait l'objet d'un usage collectif pendant de longues années et les parties concernées doivent garantir qu'il continue à être un bien d'usage collectif ; 6) enfin, les autorités indigènes ont concédé le titre d'attribution (*título de adjudicación*), sur une maison et une portion de terrain à l'intérieur de El Guadual (sans préciser ses limites), au bénéfice de Carmenza Gañán.

Attribuer un titre pour un terrain situé à l'intérieur d'une propriété privée est illégal au regard du droit commun. Cependant, l'argument de l'organisation indigène souligne que les propriétés privées sont illégitimes à l'intérieur des territoires collectifs indigènes et que, même s'ils possèdent des titres notariaux, ceux-ci n'ont aucune validité face à la juridiction du *resguardo* : « L'organisation indigène se déclare compétente pour intervenir dans le cas présent, considérant que les améliorations, objet de dispute, se trouvent dans la communauté

---

<sup>287</sup> Citation en langue originale : « Resolución 011 de 19 de abril de 2016 por medio de la cual se define la problemática presentada entre Carmenza Gañán Agudelo y Roberto Gañán Agudelo con respecto del predio denominado El Guadual y camino de servidumbre ».

de Guamal, juridiction du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, municipalité de Supía Caldas »<sup>288</sup>. Une année avant, le 8 août 2015, dans le cadre de démarches visant l'attribution, les autorités du *Cabildo* avaient également émis une attestation dans laquelle elles ratifiaient leur compétence pour intervenir dans la situation, en affirmant que Carmenza était membre de la communauté embera chamí du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta et, par conséquent, possédait des droits en tant que *comunera*. L'attestation octroyée par le *Cabildo* précise que

le gouverneur du *Cabildo* du *resguardo* indigène de Cañamomo Lomaprieta, juridiction des municipalités de Riosucio et Supía Caldas, dans le cadre de ses attributions spéciales et conformément aux dispositions légales et constitutionnelles et notamment concernant la loi 89 de 1890 et l'article 330 de la Constitution Politique de 1991, Atteste que : l'Indienne Carmenza Gañán Agudelo [...] est inscrite dans le livre de recensements de Cañamomo Lomaprieta, appartient à la communauté de Guamal, juridiction de la municipalité de Supía Caldas, Ethnie Embera Chamí de Caldas<sup>289</sup>.

Cette attestation a déclenché une nouvelle controverse, à une nouvelle échelle. Celle-ci ne concernait plus seulement les droits territoriaux à El Guadual, mais l'appartenance identitaire des membres de la famille qui y habitaient. Roberto Gañán affirmait, à propos de l'attestation émise par le *Cabildo*, dans l'entretien que nous avons eu en 2016 : « Ce qui m'énerve le plus, c'est qu'ils disent dans ce papier qu'elle est Embera chamí ! Ici, personne ne parle cette langue, même s'ils sont de la *parcialidad*. Moi, je devrais donc parler aussi, mais cette langue enchevêtrée, tout le monde ne peut pas la parler »<sup>290</sup>. Rodrigo Gañán affirmait à propos de l'identité culturelle revendiquée par sa tante : « Le *resguardo* a fait ça, ils ont inventé cette histoire. Ils déclarent qu'ils sont embera chamí, mais pour être embera

---

<sup>288</sup> Citation en langue originale : « El Cabildo indígena es competente para intervenir en el presente caso en consideración a que las mejoras objeto de la disputa se encuentran ubicadas en la comunidad de Guamal, jurisdicción del resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta, municipio de Supía Caldas ».

<sup>289</sup> Citation en langue originale : « El suscrito gobernador del Cabildo del Resguardo Indígena de Cañamomo Lomaprieta, jurisdicción de los municipios de Riosucio y Supía Caldas, en uso de las atribuciones Especiales, legales y constitucionales y en especial las que confiere la ley 89 de 1890, el artículo 330 de la Constitución Política de 1991. Certifica : Que la indígena Carmenza Gañán García (...) aparece inscrita en el libro de los censos que lleva el resguardo indígena Cañamomo Lomaprieta, perteneciente a la comunida de Guamal jurisdicción del Municipio de Supía Caldas, Etnia Embera Chamí de Caldas ».

<sup>290</sup> Citation en langue originale : « lo que más me da rabia a mí es eso de que ellos dicen que ella es embera chamí! Aquí ninguno habla siguiera eso aunque dicen que son de la parcialidad, yo también tendría que hablar así, esos enredos no los habla cualquiera ».

chamí, il faudrait qu'il y ait des petites baraques et qu'ils parlent une langue différente, mais ici on parle tous la même langue »<sup>291</sup>.

Ces commentaires de Roberto et de son fils au sujet de l'identité ethnique réclamée par Carmenza montrent toute l'actualité des bifurcations identitaires et le fait qu'elles témoignent d'enjeux politiques et historiques variés. L'ethnonyme embera chamí n'a été approprié par l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta que très récemment, au cours des années 1990 (comme je l'ai montré dans le chapitre 2). Il a commencé à faire sens dans le cadre des mobilisations ethno-politiques qui cherchaient à rassembler les intérêts de communautés indigènes dans un contexte régional. Cependant, aucun de mes interlocuteurs indigènes de Cañamomo Lomaprieta n'utilise l'ethnonyme embera chamí en tant que catégorie d'appartenance. Ils peuvent utiliser une large gamme d'expressions et de catégories (comme celles de membre de la communauté indigène, de *comunero* ou de membre de la *parcialidad* indigène), mais sans jamais évoquer l'ethnonyme, à l'exception des situations impliquant le *Cabildo* ou les démarches formelles menées face à cette autorité.

Les habitants embera chamí de la région voisine de Risaralda (dans des localités comme Mistrató ou Pueblo Rico) ou les migrants originaires de cette région qui habitent actuellement dans le *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, utilisent quant à eux plus couramment l'ethnonyme. Parmi eux, nombreux sont ceux à avoir conservé la pratique la langue embera, la pratique du chamanisme (*jaibanismo*) et l'utilisation d'habits distinctifs par rapports à ceux portés par une large majorité des membres de la communauté indigène de Cañamomo Lomaprieta. Ces derniers, dans leur apparence esthétique quotidienne, se rapprochent davantage des paysans locaux ou des habitants urbains de Supía et Riosucio.

Roberto Gañán associe l'ethnonyme embera chamí à une identité ethnique qui n'est pas la sienne, même s'il peut lui-même se dire Indien, dans certaines situations. Pour Roberto (et ses enfants), l'appartenance ethnique revendiquée par sa sœur et qui apparaît dans le certificat expédié par le *Cabildo*, est jugée comme une identité « factice », guidée par des intérêts utilitaires. Carmenza « ne porte pas » l'identité embera chamí, elle n'est ni propriétaire de cette identité ni propriétaire de la maison qu'elle réclame comme la sienne.

---

<sup>291</sup> Citation en langue originale : « El *resguardo* les hizo esto, ellos se inventaron esa vaina, en esto declaran que disque ellos son embera chamí, pero para ser embera chamí tendría que haber chocitas y hablar diferente lengua pero aquí todos hablamos el mismo idioma ».

Au cours de divers entretiens réalisés avec Roberto Gañán et ses fils au cours des années 2016, 2017 et 2018, Roberto n'a explicitement énoncé son identité indigène qu'au moment d'évoquer les origines de sa famille et de son arrivée à Santa Ana, quand il rappelait que lui et sa famille étaient « les uniques Indiens dans la région ». Ensuite, au cours de conversations qui font référence à des situations postérieures de sa vie ou de sa famille, son appartenance ethnique devient moins explicite, voire même ambiguë, comme le montre la situation suivante.

En 2016, Roberto m'avait fait part du rôle qu'il exerçait en tant que « médecin traditionnel » ou « médecin spirituel » (il a utilisé les deux acceptions en tant que synonymes). Les motos qui circulaient sur les chemins partagés, origine des conflits à El Guadual, appartenaient justement aux patients qui venaient, de différentes *veredas* du *resguardo*, solliciter ses services. Les patients de Roberto associaient sa médecine aux connaissances propres au monde indigène, à des savoirs ancestraux qui imbriquent la connaissance fine de la pharmacopée et la foi envers des saints catholiques auxquels sont attribués des pouvoirs surnaturels.

Dans la maison de Roberto Gañán, un autel est placé à l'entrée d'une chambre, sur lequel les images de saints catholiques s'accompagnent de fleurs et de petits livres de prière contenant les neuvaines. Il y a également une bible avec des motifs dorés et, sur la table, des images de la vierge, de Santa Ana, de San Antonio, de San Gregorio et d'autres saints. Le décor est également fait de bougies, de plantes sèches attachées aux murs, et, face à l'autel, il y a un lit sur lequel les thérapies sont pratiquées. Roberto affirme avec fierté exercer le rôle de médecin traditionnel depuis de longues années et posséder une solide réputation après avoir soigné plusieurs personnes de maladies qui avaient été présentées comme incurables. Pour ses patients, comme Úrsula Bueno, femme âgée d'environ 50 ans résidant dans la communauté voisine de San Lorenzo, Roberto est membre de la communauté indigène, détenteur de savoirs ancestraux.

D'une manière qui n'est pas forcément contradictoire, dans le contexte complexe d'identités plurielles qui peuvent éventuellement résider dans un même individu et suite au positionnement du *Cabildo* en faveur de sa sœur Carmenza, Roberto a décidé de renoncer ouvertement, en 2017, à son lien avec le *Cabildo* de Cañamomo Lomapieta. Il a exercé le

droit de pétition (*derecho de petition*) face au *Cabildo* en exigeant que son nom soit éliminé, ainsi que ceux de ses enfants, du recensement communautaire indigène. Roberto affirme n'être d'aucune communauté indigène depuis 2016 et qu'il n'était surtout pas embera chamí :

Ils [les autorités du *Cabildo*] ne peuvent rien attribuer. Je leur ai dit qu'ils ne peuvent pas faire ça parce qu'on a un titre notarial et qu'il s'agit d'une propriété privée, mais ils sont difficiles à convaincre. Quand ils m'ont dit de signer la liste de présence, j'ai refusé. Un de mes neveux s'en est mêlé et je leur ai dit : « ils ne sont pas embera chamí, et j'ai acheté cette propriété. Ils insistent qu'ils sont embera chamí, mais j'ai acheté ça, j'ai mon titre et j'ai payé les impôts ». <sup>292</sup>

Ce récit témoigne de l'imbrication entre plusieurs sphères et registres du monde social *guamaleño* : d'abord, concernant l'identité – indigène ou non – des membres d'une même famille qui vit un conflit interne ; ensuite, quant à l'appartenance à l'organisation indigène des membres de cette famille, à travers la liste de présence à une réunion dirigée par les autorités du *Cabildo* ; puis, quant aux droits de propriété, le titre notarial et l'attribution du *Cabildo* ; finalement, quant au pouvoir et à la légitimité de l'intervention des autorités indigènes.

Roberto et ses fils adoptent une attitude radicale, concernant la négation de leur identité indigène, lorsque les questions touchent à la propriété de la terre et aux droits territoriaux à l'intérieur du *resguardo*. En fait, la requête d'exclusion du recensement indigène, présentée par Roberto Gañán, a été accompagnée de sept demandes similaires au nom des membres de sa famille nucléaire, parmi lesquels se trouvent sa femme, ses enfants, leurs épouses et ses petits-enfants.

Le certificat expédié par le *Cabildo* en faveur de Carmenza, la procédure d'attribution de la maison et les demandes d'exclusion du recensement des membres de la famille Gañán, témoignent de la consolidation de nouvelles frontières concernant les appartenances communautaires dans un contexte de dispute territoriale.

---

<sup>292</sup> Citation en langue originale : « Como ellos no puede adjudicar nada, yo les dije que ellos no pueden porque esto tiene escritura pública y es una propiedad privada, pero ellos son duros de convencer, cuando ellos me dijeron que les firmara asistencia y yo no les quise firmar, hubo un sobrino que se metió ahí y yo les dije, ellos no son Embera Chamí, yo compré esto. Y ellos insisten en que ellos son Embera Chamí y esto lo compre yo y tengo escritura y se ha pagado el impuesto ».

La réponse (intervenue le 17 février 2017, voir plus bas) émise par le *Cabildo*, suite à la demande de Roberto et de sa famille d’être rayés des listes du *Cabildo*, introduit la dimension institutionnelle – et non plus seulement familiale ou communautaire – des appartenances et des conflits qui y sont associés.

Considérant que, dans sa jurisprudence, la Cour constitutionnelle a établi que « l’identité culturelle est la conscience de partager certaines créations, institutions et comportements collectifs d’un groupe humain déterminé auquel nous appartenons et qui a une vision du monde différente et spécifique », le Conseil de gouvernement du *resguardo* indigène de Cañamomo Lomaprieta a défini la viabilité d’accéder à votre demande de déliement de la liste de recensement, procédure qui a été effectuée par l’administrateur de la base de données. Par ailleurs, je vous informe que cette procédure sera communiquée aux entités compétentes<sup>293</sup>.

Dans le certificat d’appartenance communautaire – expédié par le *Cabildo* en faveur de Carmenza –, ainsi que dans le document d’attribution de la parcelle, dans la requête d’exclusion et dans la réponse du *Cabildo*, le langage légal est privilégié. Le « droit de pétition », en tant qu’instrument constitutionnel, est la référence utilisée par les différentes parties en dispute. Même si le *Cabildo* indigène insiste ouvertement sur le fait que son autorité politique et territoriale est indépendante de celle de l’État, il encourage l’utilisation des procédures légales fortement institutionnalisées, par exemple à travers sa réponse aux droits de pétition.

La posture du *Cabildo*, méconnaissant la validité du titre notarial sur El Guadual, semblerait nier l’autorité de l’État quant à la gestion des territoires ancestraux appartenant aux communautés indigènes. En même temps et de manière paradoxale, dans le certificat d’appartenance communautaire, ces autorités citent la loi 89 de 1890 qui avait au moment de sa promulgation, entre autres choses, l’objectif de dissoudre les *resguardos* indigènes. Cette situation témoigne d’une appropriation stratégique, même si parfois paradoxale, du langage juridique de l’État-nation par les autorités indigènes. L’intervention du *Cabildo* cherche ainsi

---

<sup>293</sup> Citation en langue originale : « Me permito dar respuesta a su derecho de petición en los siguientes términos: Teniendo en cuenta que la Corte Constitucional en reiterada jurisprudencia ha establecido que la “identidad cultural es la conciencia que se tiene de compartir ciertas creaciones, instituciones y comportamientos colectivos de un determinado grupo humano al cual se pertenece y que tiene una cosmovisión distinta y específica”, por parte del Consejo de Gobierno del Resguardo Indígena Cañamomo Lomaprieta definio la viabilidad de acceder a su solicitud de desvinculación del listado censal, procedimiento que fue adelantado por el administrador de la base de datos. De otro lado le informo que dicho procedimiento será informado a las entidades que utilizan información contenida en la base de datos para los fines pertinentes ».

à asseoir sa légitimité (cette fois-ci, légale) face aux demandes de la famille de Roberto Gañán, qui nient son autorité territoriale et politique.

Les autorités indigènes reprennent et s'approprient les termes employés par la Cour constitutionnelle, notamment dans sa définition institutionnelle de l'identité culturelle. Celle-ci est apparaît, à travers différentes sentences de la Cour, comme une conscience de l'appartenance à un groupe différencié. Cette définition laisse la porte ouverte à l'exercice de l'autodétermination personnelle et, par conséquent, au droit d'agir et de décider d'appartenir ou non à une communauté, à un collectif. Cependant, dans le cas précis de Roberto Gañán, sa demande d'exclusion du recensement indigène ne signifie pas qu'il renonce à son appartenance à un groupe qui s'auto-reconnait Indien. Il conserve d'ailleurs son rôle de médecin traditionnel et ses patients lui attribuent une identité indigène ; il affirme lui-même ouvertement qu'il est Indien au moment où il parle de l'histoire de son arrivée à Guamal.

Pour Roberto Gañán, une dissociation entre plusieurs types d'appartenances est tout à fait envisageable. La demande d'exclusion du recensement marque le refus d'une forme particulière d'appartenance, en l'occurrence politique et territoriale. Elle est une remise en cause de l'autorité du *Cabildo* indigène qui, dans le contexte régional et local, est hégémonique. Dans ce cas, les catégories identitaires (telles qu'Indien, membre de la communauté indigène ou *comunero*) sont situationnelles et émergent dans le cadre d'accords, de désaccords ou de disputes politiques exprimés en termes ethniques. Ces derniers concernent fréquemment les décisions des autorités sur place, perçues comme arbitraires.

## L'INTERVENTION DES MÉDIAS ET D'AUTRES ACTEURS EXOGÈNES : LE CONFLIT ÉCHAPPE À L'ÉCHELLE MICRO-LOCALE

En 2017, une situation nouvelle a favorisé l'intensification du conflit à El Guadual. Une confrontation, au départ le même conflit de famille, a impliqué les organisations ethniques, notamment le *Cabildo* de Cañamomo Lomaprieta et le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal.

Alors que je me trouvais à Manizales, rentrée chez moi pour quelques jours, je suis tombée sur un article publié par Caracol Noticias, signalant le « conflit interethnique de Guamal ». Tant les noms cités dans l'article que les situations dépeintes coïncidaient avec le

litige de la famille Gañán, que je connaissais très bien à ce moment-là. L'article évoquait une dénonciation d'enlèvement ainsi que l'agression subie par « quatre membres de la communauté afrodescendante de Guamal » (Caracol.com, 2017).

Quelques semaines plus tard, de retour à Guamal, je fus avertie que Jason Gañán se trouvait à l'Hôpital suite à une agression subie en compagnie de son frère, tous deux étant les fils de Roberto. Rodrigo avait des blessures graves et Jason était encore sous observation médicale, à Supía. J'ai alors ressenti la crainte d'une imminente confrontation violente à Guamal. Finalement, après trois ans de disputes verbales et de tensions quotidiennes plus au moins agressives, la confrontation avait fini par passer la frontière de la violence physique.

Le rapport de la plainte présentée au bureau de police à Supía et au bureau de la Fiscalía signale deux membres de la famille de Sandra Arias comme les auteurs présumés de l'agression. Ceux-ci sont certes membres de la communauté indigène, mais cela ne signifie pas qu'ils aient agi au nom de l'organisation. Dans le même rapport, la situation a été qualifiée tant par la police que par les autorités indigènes, comme un « conflit de famille », qui n'avait aucune relation avec le conflit entre les organisations ethniques locales.

La situation a cependant échappé aux institutions locales en entrant dans un domaine public élargi, régional voire national, par l'intervention d'agents extérieurs, comme la presse. L'article de presse déjà mentionné, fait référence aux personnes agressées comme « membres de la communauté afrodescendante de Guamal ». Il est vrai que les frères Gañán Moreno, Jason et Rodrigo, soutiennent depuis 2015 l'organisation afrodescendante et affirment que les terres de El Guadual se trouvent à l'intérieur du territoire réclamé par cette organisation. Ils insistent également sur le fait que, dans le titre de propriété que leur père possède sur El Guadual (daté de 1991, et dans celui obtenue par Soledad en 1974) figurent les accords signés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle entre les communautés indigènes et *guamaleña* (abordés dans le chapitre 3). Il s'agit des documents démontrant l'ancienne propriété des *Guamaleños* sur les terres de Guamal qui a servi comme principale preuve des réclamations territoriales contemporaines de l'organisation afrodescendante face à l'État.

Rodrigo Gañán défend d'ailleurs l'idée selon laquelle l'espace dans lequel se trouve leur parcelle, El Guadual, appartient aux afrodescendants de Guamal depuis de longues années, et que l'autorité territoriale en est « logiquement » le Conseil communautaire



afrodescendant. Dans la plainte présentée face à la Fiscalía, Rodrigo et Jason ont affirmé à ce propos :

Nous sommes résidents de la *vereda* de Guamal – territoire reconnu par le Ministère de l'Intérieur comme appartenant à la juridiction territoriale de la communauté afrodescendante de Guamal, selon la résolution N° 083 du 10 juillet de 2013<sup>294</sup>. [...] Nous avons été recensés comme soutenant l'organisation de Cañamomo Lomapieta jusqu'au moment de la reconnaissance de la communauté afrodescendante de Guamal et du Conseil communautaire afrodescendant en tant qu'organe représentatif et autorité de la minorité présente dans le territoire dans lequel nous nous reconnaissons. [...] Nous avons présenté notre renonciation irrévocable et volontaire [à la communauté indigène et au *resguardo*], parce que nous ne nous reconnaissons pas en tant qu'Indiens. [...] Nous n'appartenons pas à l'organisation indigène parce que nous nous reconnaissons en tant qu'Afrodescendants<sup>295</sup> ».

À travers cette lettre, Rodrigo et Jason reconnaissent clairement vivre à l'intérieur de terres appartenant à une communauté afrodescendante, dont ils reconnaissent faire partie. Ils ont certes, par le passé, été recensés en tant qu'Indiens, mais uniquement de par l'absence de la reconnaissance officielle de l'organisation afrodescendante. Ils peuvent au contraire à présent soutenir pleinement cette organisation et s'en reconnaître membres. Ce faisant, ils affichent leur distance personnelle de l'organisation indigène. Cette appartenance étant fondée sur une question territoriale, l'idée sous-jacente de cette lettre est que l'autorité du *Cabildo* ne peut être appliquée pour des faits impliquant des personnes et des espaces situés en dehors de ses compétences. L'objectif de cette lettre est bien de marquer et confirmer le droit des deux frères à se soustraire de l'autorité du *Cabildo*. Leur tante avait eu recours au *Cabildo* et avait été par ce dernier reconnue officiellement comme faisant partie de l'ethnie embera chamí. Les droits sur sa propriété lui avaient été reconnus à ce titre. L'objectif des deux frères est de nier l'autorité du *Cabildo*, et plus précisément l'avis alors émis, et de faire en sorte que cette organisation indigène ne puisse plus intervenir à l'intérieur des terres de Guamal. Que leur

---

<sup>294</sup> La résolution citée n'a pas reconnu le territoire de Guamal sous le statut de terres de communauté noires. Elle a seulement reconnu l'organisation ethnique, en inscrivant le Conseil communautaire afrodescendant de Guamal dans le registre national administré par le Ministère de l'Intérieur.

<sup>295</sup> Citation en langue originale : « Somos residentes en la vereda Guamal- territorio reconocido por el Ministerio del Interior como perteneciente a la jurisdicción territorial de la comunidad afrodescendiente de Guamal, según resolución N° 083 del 10 de julio de 2013. [...] Estuvimos censados cumpliendo con la organización de Cañamomo Lomapieta hasta que se obtuvo el reconocimiento y se ratifica como autoridad de la comunidad afrodescendiente el consejo comunitario agrodescendiente, siendo el órgano representativo y de autoridad de la minoría presente en el territorio en el cual nos reconocemos. [...] Presentamos renuncia definitiva y voluntaria de la comunidad indígena del resguardo de Cañamomo Lomapieta, por no considerarnos indígenas. [...] No pertenecemos a la organización de indígenas al reconocernos afrodescendientes ».

tante ait été reconnue comme Indienne a été vécu par les frères Gañán Moreno comme une injustice, comme un mensonge stratégique permettant au *Cabildo* de conserver son autorité à l'intérieur de Guamal. À travers leur lettre, les frères Gañán Moreno souhaitent contester à la fois la stratégie de leur tante d'avoir eu recours au *Cabildo* pour un conflit foncier *guamaleño*, et celle du *Cabildo* de s'immiscer dans un territoire possédant à présent une autorité propre et des habitants ne reconnaissant plus son autorité.

Arrêtons-nous quelques instants sur la forme de cette lettre et plus particulièrement sur l'emploi qui y est fait de la première personne du pluriel. Il peut être entendu à double sens, renvoyant à la fois aux deux frères Gañán Moreno signataires de la lettre et aux habitants de Guamal dans leur ensemble. Une lettre d'initiative personnelle élaborée suite à un conflit familial revêt ainsi un caractère collectif venant soutenir la réclamation. Ainsi, « nous avons été recensés comme soutenant l'organisation de Cañamomo Lomapieta » renvoie certes à leur passé personnel mais est applicable à l'ensemble des *Guamaleños*. « Nous avons présenté notre renonciation irrévocable » est ambigu et peut également, pour une instance telle que la *Fiscalía*, être considéré comme un « nous » collectif. Enfin, « nous n'appartenons pas à l'organisation indigène parce que nous nous reconnaissons en tant qu'Afrodescendants » vise clairement à inclure l'ensemble des habitants de Guamal dans cette négation recherchée de l'autorité du *Cabildo* à l'intérieur des terres *guamaleñas*. Il s'agit là d'une stratégie discursive employée dans le but que leur réclamation revête le caractère d'une demande collective.

La plainte présentée à la *Fiscalía* par les frères Gañán Moreno faisait référence à une deuxième situation qui a eu lieu quelques mois après l'agression physique dont ils avaient été victimes. Jason et Rodrigo avaient, selon eux, installé une clôture de fil de fer barbelé afin de diviser une partie de la parcelle, celle qui faisait frontière avec la maison de Carmenza. En réaction, Carmenza aurait demandé l'intervention d'une section du *Cabildo* dénommée Commission territoriale, afin d'exprimer son désaccord quant à cette installation. La Commission territoriale est chargée d'intervenir au cours de confrontations entre *comuneros* lorsque des questions d'usufruit, d'usage, de limites entre parcelles ou encore de propriété des améliorations (bâtiments et infrastructures) sont en jeu.

Un article de presse paru dans un journal de diffusion nationale, *El Tiempo*, explique que cette dispute a déclenché la détention des frères Gañán Moreno et de leurs épouses, par les autorités de Cañamomo Lomapieta et plus précisément par l'intervention de la *Guardia*

*indígena*, autorité responsable de la justice autonome et de l'ordre à l'intérieur du territoire du *resguardo*. Des extraits de cet article mettent en lumière l'évolution de l'affrontement à El Guadual, montrent la manière dont il a été considéré par la presse comme un conflit entre deux communautés ethniques :

Une clôture installée dans une *vereda* de Supía (Caldas) a rouvert, au cours des deux dernières semaines, le débat entre les populations indigènes et afrocolombiennes de cette municipalité concernant les limites du territoire correspondant à chacune. [...] Tout a commencé par un conflit familial concernant un héritage. Un frère de la personne décédée [sic] a voulu réclamer la maison où vivait une personne âgée, fille de la femme décédée, et son enfant porteur de handicap. [...] Les autorités de Cañamomo Lomapieta affirment qu'elles ont essayé de servir de médiateurs entre les deux parties, elles ont convoqué des réunions de conciliation auxquelles l'homme n'a pas voulu assister. Puis, compte tenu des meilleures conditions financières et de santé du demandeur, elles ont décidé de laisser la maison à la femme et à son fils en état d'invalidité. [...] « Comme les autorités traditionnelles n'ont pas infléchi en leur faveur (le monsieur et ses enfants), ils se sont déclarés Afros. Mais ils étaient recensés comme Indiens », explique l'avocate du *resguardo*, Luz Helena Hernández. Ce terrain a alors réveillé un conflit qui remonte au milieu du siècle dernier, opposant Cañamomo et la communauté afro de Guamal. [...] Ensuite, le frère de la défunte a mis une clôture sur ce qu'il considérait comme sa propriété et les Indiens sont allés l'enlever. Le ton de la dispute est alors monté d'un cran. Des insultes ont été proférées et la confrontation a pris fin avec la décision des autorités du *resguardo* d'emmener l'homme et ses enfants à l'intérieur du territoire. Les épouses de ceux-ci ont refusé de les laisser seuls et elles les ont suivis [...]. C'est alors que certains gros titres de journaux ont parlé d'une supposée rétention illégale, ils ont même évoqué un enlèvement. Le représentant légal du conseil communautaire de Guamal, Fernando Piedrahita, a alerté : « depuis longtemps ces gens [faisant référence aux autorités du *Cabildo*] violent nos droits », a réclamé le leader afro [...] Pour Hernandez, « il ne s'agissait pas d'un enlèvement, mais d'une détention en tant que forme de sanction », à la lumière de la justice indigène, en raison d'événements survenus sur son territoire<sup>296</sup> (Redacción El Tiempo, 2017b).

---

<sup>296</sup> Citation en langue originale : « Una cerca en un predio de Supía (Caldas) reabrió, durante las dos últimas semanas, el debate entre indígenas y población afrocolombiana de ese municipio sobre los límites de territorio que le corresponden a cada comunidad. [...] Todo empezó por un conflicto familiar por una herencia. Un hermano de la difunta quiso reclamar la casa donde vivían una adulta mayor, hija de la mujer fallecida con un nieto, que tiene una discapacidad. [...] Las autoridades del resguardo Cañamomo Lomapieta aseguran que intentaron mediar entre las dos partes, citaron a reuniones de conciliación y el hombre no quiso asistir. Entonces, ante las mejores condiciones económicas y de salud del reclamante, decidieron dejarle la vivienda a la señora con su hijo en condición de discapacidad. 'Como las autoridades tradicionales no resolvieron a favor de ellos (el señor y sus hijos), se declararon afros. Pero estaban censados como indígenas', asegura la abogada Luz Helena Hernández, del resguardo. El predio entonces despertó un conflicto que viene desde mediados del siglo pasado entre Cañamomo y la comunidad afro de Guamal por sus límites. [...] Luego, el hermano de la difunta puso una cerca en lo que consideraba su propiedad y los indígenas fueron a quitarla. Subió el tono de la pelea. Se

L'article présente une lecture elliptique du contexte de la confrontation familiale, prenant en considération le début des discussions concernant le droit de propriété sur la maison de Carmenza, sa situation de vulnérabilité et l'héritage de Soledad Agudelo. L'idée soutenue dans cet article selon laquelle le conflit familial serait associé à une confrontation historique entre deux communautés, l'une indigène et l'autre afrodescendante, est particulièrement intéressante. L'intervention de Fernando Piedrahita, dirigeant du Conseil communautaire afrodescendant, témoigne du soutien apporté par cette organisation aux frères Gañán Moreno. Elle considère leur situation comme une violation aux droits de la communauté afrodescendante dans son ensemble.

Au moment de la confrontation, au cours de la dernière semaine de juillet en 2017, soit six mois après que les autorités aient pris acte de la demande de retrait de la famille Gañán des listes de recensement indigène, les membres de la famille Gañán n'étaient plus membres de la communauté indigène. Par conséquent, ils estiment qu'ils ne pouvaient pas être jugés dans le cadre de leur justice. En ce sens, à leurs yeux, et cet élément est repris par la presse, leur rétention était illégale puisqu'ils ne faisaient plus partie de la communauté qui l'a ordonné.

La parcelle objet de dispute se trouve, selon le *Cabildo*, à l'intérieur du territoire ancestral. Dans la mesure où Carmenza est un membre de la communauté indigène, les dispositions de la justice autonome devaient la protéger face aux abus des agents « externes », même s'ils étaient membres de leur famille. Les frères Gañán Moreno étaient accusés de provoquer des troubles à l'intérieur du territoire du *resguardo*. Par conséquent, et ils pouvaient être jugés par les autorités compétentes, la *Guardia indígena*. De leur côté, les frères Gañán Moreno ont jugé cette situation à partir du cadre de la justice ordinaire. Ils considéraient ainsi qu'ils avaient été retenus illégalement. L'agression physique subie quelques semaines plutôt a été décrite, dans la plainte présentée à la justice ordinaire et ses

---

escucharon insultos y el enfrentamiento terminó en que las autoridades del resguardo se llevaron al hombre y sus hijos para adentro de su territorio. Las esposas de estos se negaron a dejarlos solos y se fueron detrás. [...] Fue cuando aparecieron los titulares en medios sobre una supuesta retención ilegal. Se alcanzó a hablar incluso de secuestro. [...] El representante legal del consejo comunitario de Guamal, Fernando Piedrahita, fue quien prendió las alarmas. 'Hace tiempo que esa gente nos atropella, nos viola nuestros derechos', reclamó el líder afro. [...] Para Hernández, 'no fue un secuestro, sino una detención como una forma de sanción' a la luz de la jurisdicción especial indígena, por hechos ocurridos en su territorio ».

autorités compétentes, comme une tentative d'assassinat, et la détention, comme un enlèvement.

Au cours de cette dispute, les autorités indigènes ont convoqué des réunions censées représenter des espaces de dialogue entre les parties, selon la version du gouverneur indigène, Carlos Eduardo Gómez, en 2017. Ni Roberto Gañán ni ses fils n'ont pris part aux réunions, niant l'autorité indigène en tant qu'instance compétente. Le poste de police de Supía a lui aussi convoqué des audiences, auxquelles ni Carmenza ni la famille de Sandra Arias n'ont participé, considérant qu'elles ne devaient pas se présenter face à la justice ordinaire, se considérant membres de la communauté indigène et exigeant d'être traitées dans le cadre de sa justice.

Le Conseil communautaire afrodescendant, dans cette situation, s'est fait plus discret. Les membres du Conseil se sont seulement prononcés face à la presse, affirmant que les victimes étaient des membres de la communauté afrodescendante de Guamal. Cependant, ils ne se sont jamais présentés en tant qu'autorité compétente pour exercer une quelconque forme de justice, ni dans le but de punir les responsables présumés, ni dans celui de protéger les victimes. À propos de cette intervention timide, les frères Gañán Moreno, au cours d'un entretien réalisé fin 2017, considéraient que le Conseil communautaire n'était pas assez radical face aux abus des autorités indigènes, et qu'ils ne sentaient pas un véritable soutien de sa part. Rodrigo Gañán affirmait ainsi : « on voit que les gens du Conseil communautaire ont peur d'arrêter ces gens [faisant référence aux membres du *Cabildo*] hésitent et ils ne se défendent pas comme ils le devraient. S'ils sont l'autorité territoriale ici, ils ne devraient pas laisser passer ce genre de choses »<sup>297</sup>. L'insatisfaction des frères Gañán Moreno concernant l'intervention du Conseil communautaire dans le cadre de la confrontation s'est traduite par une nouvelle prise de position face aux organisations ethniques en dispute dans le champ politique local.

Depuis 2016, la maison de Roberto Gañán et de leurs fils était devenue l'un des plus importants lieux de réunions pour les opposants à l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta, ainsi que, plus généralement, pour les opposants à la gestion politique de maires

---

<sup>297</sup> Citation en langue originale : « Uno ve que a la gente del consejo comunitario le da es como miedo ponerle la pata a esa gente. Ellos como que sí como que no, y no se defienden como deberían. Es que si son la autoridad territorial aquí, no deberían dejar que estas cosas pasaran ».

de Riosucio et Supía. Les participants échangeaient sur les abus concernant l'administration des terres par le *Cabildo*, sur les problèmes liés au manque de sécurité juridique du *resguardo*, sur l'incertitude quant aux limites légales du territoire indigène et sur les actes de corruption qui seraient associés à l'assignation des ressources publiques dans le cadre des transferts de l'État aux *Cabildos* indigènes correspondant aux deux municipalités.

Des membres du Conseil communautaire, des anciens dirigeants des *Juntas de acción comunal* et les autorités du *Cabildo* cumba (organisations décrites dans les chapitres 4 et 5) participent à ces réunions d'opposition aux gestions des maires. Ils concordent pour dire que l'hégémonie de l'organisation indigène porte préjudice aux intérêts des propriétaires privés, personnes identifiées comme non indigènes habitant sur les terres réclamées par le *resguardo* comme de leur juridiction, et des personnes qui revendiquent d'autres types d'identité ethnique (soit afrodescendante, comme c'est le cas des membres du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, soit indigène mais non embera chamí comme dans les cas des Cumbas de La Iberia).

En 2017, les frères Gañán Moreno, accompagnés d'autres participants à ces réunions, ont décidé de créer une nouvelle organisation qu'ils ont dénommée « Processus d'organisation de la population métisse paysanne de Riosucio et Supía » (*Proceso organizativo de población mestiza campesina de Riosucio y Supía*). Rodrigo Gañán affirmait en 2017 qu'ils avaient décidé de consolider cette organisation afin d'accueillir les demandes des habitants urbains et ruraux qui ne revendiquaient pas forcément une identité ethnique mais qui seraient en désaccord avec la politique indigène, notamment à Cañamomo Lomapieta et dans les mairies de Supía et Riosucio.

L'insatisfaction des frères Gañán Moreno face à l'action timide de l'organisation afrodescendante a motivé la création de cette nouvelle alternative politique, dans le but de contester l'autorité du *Cabildo*. Ils ont rédigé une lettre ouverte qui a été imprimée et diffusée de manière informelle parmi les habitants de Guamal, mais aussi à Riosucio et à Supía. Cette lettre ne comporte aucune signature qui permettrait reconnaître son ou ses auteur(s). La lettre insiste sur des « aspects douteux ou controversés » quant à l'identité embera chamí revendiquée par l'organisation de Cañamomo Lomapieta. Aucune donnée concrète ne vient cependant soutenir cette affirmation. L'argument vise à mettre en cause la légitimité de l'organisation indigène, légitimité fondée sur une ethnicité spécifique. L'enjeu est de réussir à

rassembler les opposants à l'organisation indigène, notamment ceux qui ne revendiquent aucune identité ethnique et qui n'ont aucune affinité non plus avec les organisations afrodescendantes.

Cette organisation fonde son action sur les principes de coexistence et de tolérance pacifique, sur le respect mutuel, à l'écart des rumeurs, du ressentiment et de la haine, soutenus par le respect du pouvoir spirituel et de l'ordre des lois de la République. [...] À notre avis, il existe des aspects controversés chez les organisations qui se disent aborigènes en vertu d'une caractérisation ethnique liée à la culture embera chamí [...]. Réclamant des actions et des œuvres d'hommes et de femmes citoyens(ennes), nous proposons la défense du territoire, la libre association, la justice, le respect des droits de l'homme. [...] Nous sommes nés du désaccord citoyen face à ceux qui outrepassent leurs fonctions, face aux abus de pouvoir (pouvoir de l'argent), à l'autoritarisme et aux chantage auxquels la population est soumise pour avoir un libre accès aux bénéfiques, aux garanties et aux droits qu'apporte l'État colombien à travers les programmes qui sont des politiques du gouvernement nationale<sup>298</sup>.

La légitimité de l'organisation indigène est, plus loin dans la même lettre, une nouvelle fois remise en cause. L'argument soulevé est celui de l'illégalité présumée du *resguardo* en tant que territoire officiellement reconnu par l'État. La lettre insiste sur le fait que l'existence de propriétés privées inscrites conformément à la loi est la preuve de l'impossibilité légale d'un territoire collectif indigène. La lettre comporte également des accusations concernant les liens entre l'organisation indigène et le monde de la politique clientéliste. Enfin, elle fait appel à une transformation des ordres politiques locaux, qui ne serait possible qu'à travers l'union de tous ceux qui seraient contre « l'impunité, l'injustice et l'inégalité ».

Un conflit qui était à l'origine une dispute familiale s'est mué en un « conflit interethnique » suite à l'intervention des organisations en dispute, mais aussi de tiers : hommes politiques, presse, représentants des institutions de l'État, entre autres acteurs exogènes. Ensuite, les transformations socio-politiques ont permis de nouvelles prises de

---

<sup>298</sup> Citation en langue originale : « Esta organización fundamenta su accionar en los principios de la convivencia y la tolerancia pacífica, en el respeto mutuo, distanciados del chisme, el rencor y el odio, apoyados en el respeto del poder espiritual y el orden de las leyes de la república. [...] En nuestra opinión existen aspectos controvertidos en las organizaciones que dicen ser aborígenes debido a la caracterización étnica a la cultura embera chamí. [...] Reivindicando acciones y obras de hombres y mujeres cívicos (as) proponemos la defensa del territorio, la libre asociación, justicia, cumplimiento de los derechos humanos. [...] Surgimos del inconformismo ciudadano por la extralimitación de las funciones, el abuso de poder (poder del dinero), autoritarismo y el chantaje al que es sometida la población para el acceso libre a los beneficios, garantías y derechos que brinda el estado colombiano a través de programas que son políticas del gobierno nacional ».

position ainsi que l'émergence de nouvelles identifications individuelles et collectives. Ce scénario témoigne de formes de territorialités et d'identités multiples. Elles cohabitent, s'entremêlent, se contredisent, s'imbriquent et bifurquent à diverses échelles. Elles ne sont que quelques possibilités à l'intérieur d'un large éventail des formes d'appartenance et de stratégies collectives et individuelles novatrices, à l'intérieur d'un processus de transformations permanentes et inépuisables.



## CONCLUSION

Le paradigme multiculturel, promu par la Constitution politique de 1991, s'est progressivement imposé en tant que réalité à vivre et à faire vivre pour les groupes minoritaires colombiens. Les autorités étatiques ont certes instauré ces politiques. Le multiculturalisme a cependant été reçu de diverses manières, générant des contextes toujours particuliers, favorisant une transformation des autorités, des identités et des territoires locaux. Guamal est une localité de la municipalité de Supía, au cœur de la région andine, au nord-ouest du département de Caldas. Elle nous offre un cas paradigmatique de cette vaste reconfiguration, de par son peuplement particulier et les formes d'interactions entre collectifs et individus revendiquant différents types d'identités (communautaires, ethno-politiques et territoriales). Mes recherches, au cours des cinq dernières années, ont porté sur l'analyse d'un collectif de descendants des esclaves de la période coloniale – placé en dehors des régions habituellement associées au peuplement noir (côtes atlantique et pacifique) –, ainsi que sur un collectif indigène dont la lutte pour la défense de leurs territoires ancestraux est permanente. Le présent travail a visé à défendre l'hypothèse selon laquelle les relations – conflictuelles ou de négociation – qu'entretiennent collectifs et individus à Guamal, reflètent une configuration mutuelle des frontières communautaires, territoriales et ethno-politiques. Je n'ai pas abordé le rôle des identités racialisées et la manière dont elles déterminent, ou non, de nouvelles frontières communautaires et ethno-politiques. Ces débats restent encore ouverts.

Lorsque j'ai entrepris mon enquête ethnographique, mes réflexions portaient sur l'existence d'un conflit interethnique à l'intérieur d'un territoire partagé. Cette vision pouvait d'ailleurs être renforcée par les discours médiatiques et de certaines autorités étatiques. Il était pour moi évident que deux groupes ethniques, l'un indigène et l'autre afrodescendant, aux limites intelligibles, se confrontaient au sein du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta. Cette approche initiale était en adéquation avec le principe ethno-territorial promu par l'État, inhérent aux processus de reconnaissance des droits des minorités ethniques (le modèle une ethnie, un territoire). Mes premières réflexions et hypothèses, à travers lesquelles j'insistais sur une co-production et une délimitation mutuelle des identités ethniques et territoriales, ont été façonnées par ce point de vue. La consolidation des identités ethniques posséderait une corrélation forte avec celle des territoires ; les frontières de ces derniers s'établiraient en lien avec les identités ethniques. Mes recherches empiriques – une attention portée aux modes d'identifications locales, aux actes, aux discours produits – m'ont davantage orientée vers une convergence entre identités territoriales, communautaires et ethno-politiques, c'est-à-dire une réintroduction de « la communauté » indépendamment de sa qualification ethnique. Ces

identités apparaissent à des moments distincts de la vie sociale et font montre de frontières fluides et d'interactions à la fois structurelles et contingentes. Ainsi, deux points de vue concernant les identités s'opposent, que l'on décèle à travers mon cheminement réflexif : les identifications imposées par l'État, qui orientent vers la question d'un conflit interethnique, ne sont pas celles que l'on trouve sur place, même vingt-huit ans après la promulgation de la politique multiculturelle. Cette approche rejoint les réflexions de Michel Foucault qui, dans son cours de 1976 au Collège de France, insistait notamment sur la nécessité de laisser place à un discours non-étatique, capable de réintroduire la complexité des actions réelles (Foucault, 1997). Tel a été mon objectif : ne pas me restreindre au point de vue étatique, élaborer une analyse des dynamiques et des identifications locales, tenir compte des pratiques effectives dans un contexte de relations complexes et multiples, m'intéresser aux mécanismes infinitésimaux producteurs de sens, localement.

Les identités communautaires (au centre des analyses de la première partie de cette thèse), *guamaleña* ou indigène, sont structurées par des récits mythiques ancrés dans l'ordre culturel, et sont déterminées par des processus historiques. Elles ne sont en aucun cas des réactions instrumentales collectives visant à la quête de bénéfices concrets. Une telle perspective serait insuffisante et restrictive. Ces identités sont fondamentales pour l'organisation des calendriers rituels, pour les alliances familiales ainsi que pour l'établissement de réseaux de coopération quotidienne. Elles sont transmises et reproduites à l'intérieur des groupes, au travers de pratiques et de discours façonnés de longue date.

Par conséquent, les identités communautaires ne sont pas équivalentes aux identités ethno-politiques exprimées à travers les catégories d'Afrodescendant ou d'Indien embera chamí. Une troisième catégorie ethno-politique bouleverse elle aussi le schéma habituel : celle d'Afro-indigène qui émerge des discours locaux ; elle n'est pas reconnue par l'État mais a été imaginée à partir des deux catégories précédentes, dans une adéquation plus grande avec la réalité vécue. Les catégories d'Indien et d'Afrodescendant sont en lien avec la consolidation d'organisations ethniques et de leurs programmes respectifs. Celle d'Afro-indigène est récente, n'as pas été formalisée et ne correspond pas à une organisation ethnique particulière. En revanche, nous avons parlé au long de ce travail du *Cabildo* indigène de Cañamomo Lomapieta, du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal ou encore du *Cabildo* indigène Cumba de la Iberia. Ces identités objectivent l'appartenance à un collectif à partir des catégories imposées par l'État, qui se veulent fixes, stables, moins fluides que les identités

communautaires. Par exemple, l'identité ethno-politique afrodescendante à Guamal, principalement associée au Conseil communautaire, doit se plier à la loi 70 de 1993. Cette organisation ethnique s'est fortement inspirée de celles de la région du Pacifique et a élaboré son projet autour de réclamations territoriales. Cependant, une large majorité des personnes se reconnaissant comme *Guamaleñas* (étant noires et possédant le nom de famille « Moreno ») ne se revendiquent aucunement afrodescendantes et envisagent cette catégorie comme exclusivement associée au Conseil communautaire. Les habitants de Guamal adhèrent ainsi, pour la plupart, à l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta, sans pour autant renoncer à leur identité communautaire *guamaleña*. Ce fait ne manquerait pas d'être interprété, par un observateur externe trop hâté, qui plus est adoptant le point de vue des autorités étatiques, comme une contradiction ou comme l'indice d'une posture instrumentale. L'analyse du contexte local témoigne de fait d'une imbrication entre identités communautaires et ethno-politiques qui ne génère pas de contradiction existentielle locale particulière. Les acteurs locaux se meuvent dans ce contexte de façon, la plupart de temps, spontanée.

Ces deux formes d'identités sont associées à un processus de consolidation et de transformation des frontières territoriales, qui possèdent elles-aussi une forte assise historique et politique. Nous voici ainsi confrontés à une troisième forme d'identités, territoriales. Celles-ci sont influencées par des pratiques de légitimation des autorités multiples en présence sur la scène locale. Elles ne sont de fait aucunement inspirées des politiques foncières du multiculturalisme étatique.

D'une part, l'appartenance au territoire du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta est exprimée à travers la catégorie de *comunero*, qui peut être employée pour désigner un membre de la communauté indigène, mais qui est principalement usitée pour qualifier les habitants du *resguardo*, sans pour autant signifier une identité indigène. Les *Guamaleños* sont de fait des *comuneros* et peuvent s'en revendiquer. Ils ne sont pour autant automatiquement ni Indiens ni membres de la communauté indigène. Ils reconnaissent le territoire dans lequel ils vivent comme étant indigène, mais aussi comme étant le leur. Ils ne s'en sentent ainsi pas exclus. Les *Guamaleños* peuvent devenir sujets de droits territoriaux à l'intérieur du *resguardo*, par la possession de titres d'attribution (*adjudicaciones*), dans les mêmes conditions que les *comuneros* indiens. En ce sens, ils perçoivent leurs droits sur le territoire qu'ils habitent depuis plusieurs générations comme égaux à ceux des Indiens. Au contraire de

l'identité ethno-politique soutenue par le Conseil communautaire afrodescendant, celle du *Cabildo* indigène est fortement liée à l'identité territoriale du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta.

D'autre part, certains *Guamaleños*, notamment ceux qui adhèrent au Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, ne font montre d'aucune identité territoriale liée au *resguardo*. Ils conçoivent même le territoire de Guamal comme historiquement et politiquement indépendant de celui du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta. La formalisation d'un tel territoire par les acteurs étatiques reste, jusqu'à ce jour, difficilement envisageable. L'organisation ethnique afrodescendante vise à une certaine cohérence vis-à-vis du modèle élaboré par l'État, mais cela n'assure en rien l'obtention de la réponse espérée. La tâche des autorités étatiques est d'autant plus complexe que la réalité *guamaleña*, du fait des nombreux chevauchements territoriaux et identitaires, est une entrave à une intervention juridique conventionnelle. Les terres réclamées, par différents acteurs, peuvent se superposer géographiquement. C'est le cas des Cumbas, dans la localité de La Iberia, où les habitants défendent des identités territoriales autonomes, autant du *resguardo* que d'un éventuel territoire afro. Les territoires, conçus comme des espaces appropriés socialement, sont chargés de significats culturels ainsi que d'un contenu politique et historique attaché à des collectifs. Nous nous trouvons donc bien dans une situation d'imbrication des identités qui leurs sont associées, faisant du *resguardo* de Cañamomo Lomapieta une entité inachevée, disputée et plurielle.

Le fait que les identités territoriales, communautaires et ethno-politiques puissent s'imbriquer, laisse ouverte la possibilité d'agissements indépendants et inattendus (figure 29). Les identifications se configurent mutuellement à l'intérieur de relations de pouvoir, comme nous l'avons vu tout au long de la deuxième partie de cette thèse. Il existe une forte juridicisation du champ politique et social. L'apprentissage du langage juridique constitue un outil fondamental pour les mobilisations des collectifs, qui débouchent la plupart de temps sur des interventions des autorités étatiques, tel que la Cour constitutionnelle. Les différents groupes locaux ont été actifs face à l'implémentation de normes étatiques en vue de la formalisation des identités et des territoires. Ils ont su développer des stratégies variées leur permettant de défendre leur légitimité sur des territoires plus ou moins délimités. L'apprentissage politico-juridique a contribué à la production locale de normativités ainsi qu'à un usage original des instruments juridiques du multiculturalisme. De même,

l'imbrication de normes diverses, implantées et appropriées, a généré un régime foncier particulier.

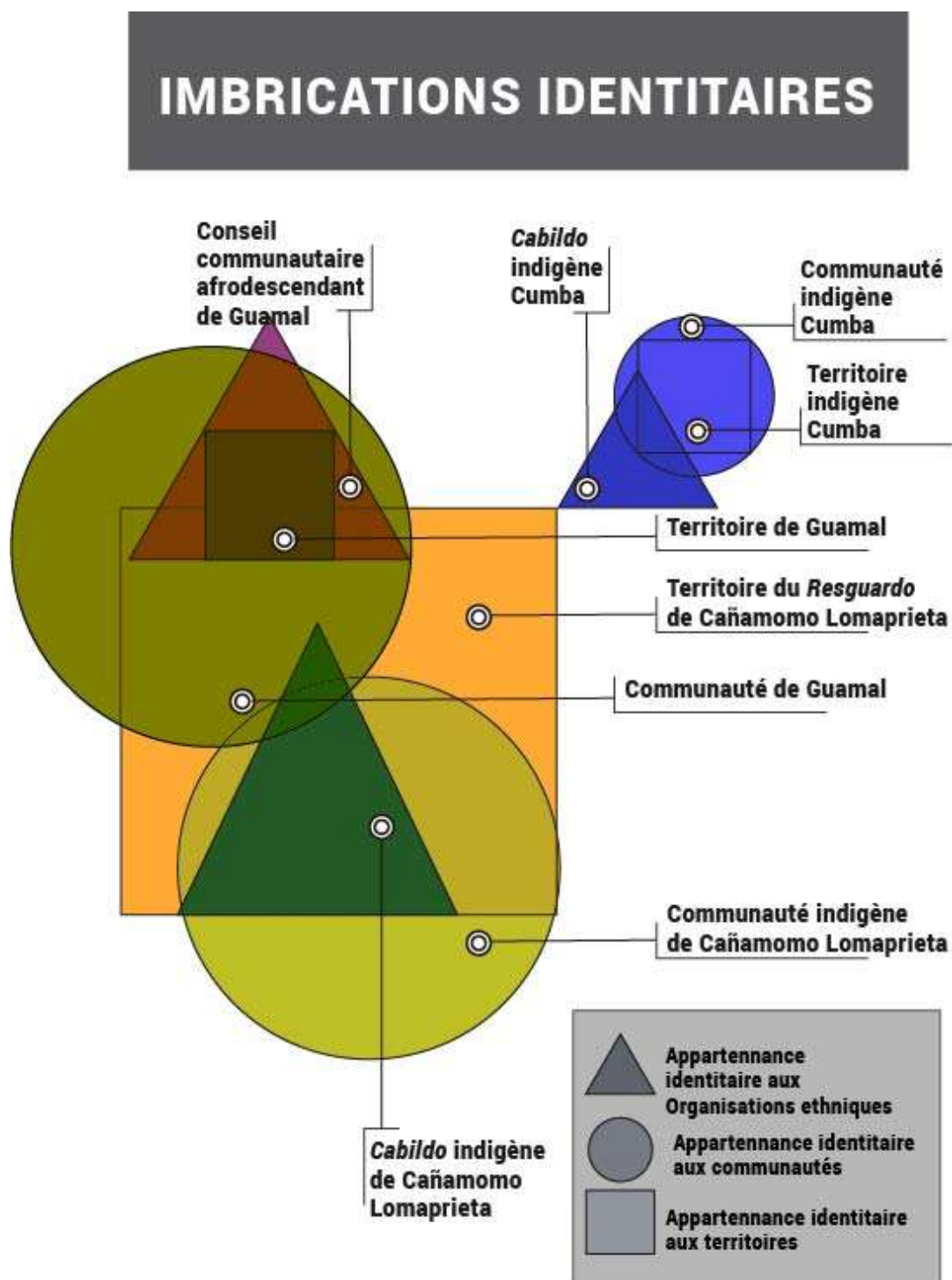


Figure 29 : Imbrications identitaires (conçue et réalisée par S. Lara-Largo, 2019).

L'une des principales conclusions de ma recherche empirique consiste à contester l'existence d'un conflit interethnique à Guamal. Le cas de Guamal démontre que le modèle

ethno-territorial, imaginé et instauré par le multiculturalisme, peut être incompatible avec les réalités locales, beaucoup plus complexes, sans pour autant provoquer une confrontation identitaire. Individus et collectifs revendiquent, selon le contexte social, divers types d'identité. La contradiction émerge du point de vue étatique lorsque les formes identitaires qu'il tente d'imposer ne coïncident pas aux réalités locales. L'intervention étatique produit des enjeux nouveaux et des attentes, tant pour les populations – qui s'approprient ou contestent les nouveaux modèles – que pour les autorités chargées de la formalisation identitaire, qu'il s'agisse de l'identité ethnique ou territoriale.

Il nous a été possible de retracer, pour les deux derniers siècles, les successives périodes de conflits et d'ententes, entre individus et collectifs plus ou moins délimités. Ces derniers ne sont pour autant pas obligatoirement des collectifs porteurs d'identités ethniques distinctes. Ces périodes ont été marquées par l'influence d'acteurs exogènes qui ont joué un rôle déterminant dans la configuration des rapports intra et inter communautaires. Partant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous pouvons signaler comme les acteurs les plus importants les entrepreneurs territoriaux *caucanos*, les colons *antioqueños* et l'église catholique. Pour le XX<sup>e</sup> siècle, il nous faut signaler les intellectuels *riosuceños*, les groupes armés, les partis politiques, la presse ainsi que les autorités de l'État multiculturel chargées des droits des minorités ethniques (tels que l'INCODER, l'ANT ou encore le Ministère de l'intérieur). Les frontières identitaires qui se sont configurées tout au long de l'histoire de Guamal sont le résultat de dynamiques politiques et sociales complexes qu'il serait fallacieux de décrire exclusivement en termes ethniques. Les confrontations locales, concernant la plupart du temps la légitimité et les logiques de pouvoir, peuvent être énoncées par l'usage des catégories identitaires, éventuellement culturelles.

Au moment de la rédaction de cette conclusion, une nouvelle intervention étatique prétend « résoudre » définitivement le conflit « ethnique » à Cañamomo Lomaprieta, et notamment à Guamal. Les antagonismes et confrontations entre collectifs et individus, sur la scène locale, vont à nouveau être au cœur d'une intervention nécessitant d'eux des transformations. Au début de l'année 2016, l'organisation indigène de Cañamomo Lomaprieta avait dénoncé, à travers une action en protection (*tutela*), un projet d'extraction minière qui portait atteinte aux droits territoriaux de la communauté indigène. Le *Cabildo* s'en prenait ainsi aux actions de l'Agence Nationale Minière – ANM – ainsi qu'aux omissions d'entités étatiques telles que la Corporation Autonome Régionale de Caldas – CORPOCALDAS –,

l'INCODER et le Ministère de l'intérieur. Concrètement, l'ANM exploitait plusieurs mines à l'intérieur du *resguardo*. Elle possédait, pour ce faire, des concessions légalement assignées par les autorités étatiques, à l'intérieur de parcelles possédant des titres de propriété privée, ignorant ainsi la juridiction de l'organisation indigène.

La Cour constitutionnelle a analysé l'action en protection et, en septembre 2016, a proféré la sentence T-530/2016 par laquelle elle renouvelle son injonction à procéder à la délimitation des terres du *resguardo*. De même qu'en 2014, lorsqu'il s'est agi de faire face aux disputes dans le cadre de la reconnaissance officielle du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal, la Cour s'est vue contrainte de se prononcer face au manque de clarté juridique concernant les limites du *resguardo* colonial de Cañamomo Lomaprieta, ainsi que face aux droits politiques et territoriaux correspondant aux groupes ethniques en cohabitation dans la région. En conséquence des débats, la Cour a exigé de l'ANM une suspension du

processus de contractualisation, de formalisation, et d'inscription des titres miniers dans la région comprise par les coordonnées indiquées par le *resguardo* Cañamomo Lomaprieta, dans le document [...] du 5 décembre de 2014, jusqu'à ce qu'il existe une décision ferme de l'Agence Nationale de Terres – ANT – quant à l'extension des territoires correspondant aux communautés ethniques<sup>299</sup> (Corte Constitucional, 2016, p. 100).

Pour ce faire, l'ANT a eu pour mission de délimiter les terres et d'octroyer les titres fonciers aux communautés ethniques situées dans les municipalités de Riosucio et de Supía, notamment celles du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta, dans un délai maximum d'un an et demi. La sentence de la Cour exhortait les entités responsables à traiter le sujet avec célérité. Cela confirmait ainsi la sentence de 2014 émise également par la Cour. De nouveaux éléments étaient cependant pris en compte et de nouveaux acteurs impliqués, notamment les représentants des intérêts miniers.

---

<sup>299</sup> Citation en langue originale : « suspenda los procesos de contratación, formalización e inscripción de títulos mineros dentro de la zona comprendida entre las coordenadas informadas a la Agencia por el Resguardo Cañamomo y Lomaprieta en documento de radicado ANM 20145510495672 del 05 de diciembre de 2014, hasta tanto no se tenga una decisión en firme por parte de la ANT sobre la extensión de los territorios pertenecientes a las comunidades étnicas ».



La sentence T-530/2016 a ouvert la porte à une procédure légale permettant d'apporter une réponse définitive aux disputes territoriales à l'intérieur du *resguardo* de Cañamomo Lomaprieta. La délimitation et la clarification des espaces correspondant aux « différents groupes » pourraient enfin être établies. Selon ces dispositions, les deux organisations ethniques (*Cabildo* et Conseil communautaire) pourraient ainsi gouverner les personnes, les espaces et les ressources sur leurs « territoires respectifs ».

Tant Guamal que Cañamomo Lomaprieta sont cependant caractérisés par des imbrications identitaires, des appartenances identitaires individuelles et collectives aux frontières fluides. Une fois de plus, le modèle étatique de gestion de la différence ne prend pas en considération la complexité locale.

Tandis que la Cour exigeait que le processus soit accompli en un an et demi, l'ANT nécessite davantage de temps, compte tenu de la complexité de la démarche. Le processus de clarification des territoires des différents groupes ethniques à Cañamomo Lomaprieta est, au moment de la rédaction de cette conclusion, encore en train de se faire. Nous ne connaissons donc pas, à l'heure actuelle, les résultats des mesures prises par l'ANT. Ce que nous pouvons cependant affirmer, c'est que les multiples visites des représentants de l'ANT et de la Commissions d'experts (en charge de l'émission d'un rapport sur la situation historique et culturelle des communautés sur place), entre 2018 et 2019, sont à l'origine de nouveaux débats et d'expectatives pour les habitants locaux. Certains de mes interlocuteurs *Guamaleños* les plus proches craignent déjà une intervention étatique à travers laquelle ils se trouveront dans l'obligation de décider de leur identité, indigène ou afrodescendante. Cette intervention aura selon eux des conséquences politiques et territoriales certaines. S'ils ignorent encore précisément lesquelles, ils les jugent *a priori* défavorables, pour la vie de voisinage comme pour celle entre membres des communautés sur place. L'intervention de la Cour constitutionnelle et de l'ANT, concernant la clarification territoriale et identitaire à Cañamomo Lomaprieta, a déjà commencé à exacerber les antagonismes et les rivalités, d'autant qu'elle se combine à de nouvelles polarisations inhérentes aux élections démocratiques locales et départementales qui auront lieu en octobre de l'année 2019.

Des reconfigurations communautaires, ethno-politiques et territoriales importantes auront sans aucun doute à nouveau lieu du fait de l'influence des acteurs miniers, de plus en plus puissants, ainsi que des transformations du champ politico-économique à l'échelle

régionale suite à l'intervention de l'ANT. Les conflits miniers ayant lieu dans la municipalité voisine de Marmato, ainsi que l'émergence des identités ethniques, afrodescendantes et indigènes, peut-être demain afro-indigènes ou paysannes, rejoignent les débats posés dans cette thèse et encouragent de nouvelles analyses.

## GLOSSAIRE DE TERMES ESPAGNOLS

*Afectación* : processus d'occupation physique d'un lieu à travers lequel les communautés indigènes tentent de récupérer et de défendre leurs territoires ancestraux.

*Antioqueños* : gentilé des habitants d'Antioquia.

*Auxilios parlamentarios* : financements directs aux projets des parlementaires.

*Baldíos* : terres de la nation. *Baldías* désigne littéralement des terres sans propriétaire, ce qui contribue à une image de terres vides.

*Barco-yepismo* : coalition politique entre les *gamonales* Victor Renán Barco (libéral) et Omar Yepes (conservateur). Ils se sont fait connaître pour avoir contrôlé la politique électorale du département de Caldas, suite à des accords systématiques, pendant plusieurs décennies.

*Cabildo* : aujourd'hui, les *cabildos* sont des organisations – principalement indigènes – qui présentent des caractéristiques variables selon les contextes régionaux. Ils ont en commun « la fonction primordiale de défendre les terres de leurs communautés » (Paeces Nasa, 2010, cité par PNUD, 2011a, p. 154). Cette institution a été introduite pendant le régime colonial en Amérique Hispanique et dans les îles Philippines en tant que forme de représentation des quartiers. Elle a été incorporée par les communautés indigènes et afrodescendantes urbaines en tant que structure de représentation pour l'administration du territoire et de l'aménagement de la vie sociale (Fajardo Montaña, 2014).

*Cabildante* : membre d'un *cabildo*, représentant des différentes communautés liées à l'organisation indigène. Les *cabildantes* sont élus par vote à la majorité dans chaque communauté, pour une période d'un an. Ils peuvent être réélus pour plusieurs périodes, toujours suivant la procédure d'élection par vote.

*Caldense* : gentilé des habitants du département de Caldas.

*Cantón* : subdivision politico-administrative des territoires républicains.

*Caucanos* : gentilé des habitants du département du Cauca

*Caudillo* : terme désignant un leader politique ayant une forte influence sur un groupe de personnes. Le concept est très souvent utilisé en référence aux leaders politiques latino-américains, notamment du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

*Ceiba* : arbre des régions tropicales, de la famille des *Malvaceae*.

*Chirimía* : groupe de musique typique, constitué principalement par des instruments de percussion, comme les tambours (métalliques et en bois), et le *guache* (un type de maraca métallique), des instruments mélodiques comme la clarinette et les voix des chanteurs.

*Comunero* : membre de la communauté indigène porteur de droits politiques et territoriaux.

*Criollos* : nom désignant les descendants d'espagnols nés en Amérique. Les *criollos* ont également été des hommes politiques appartenant à une élite dont la plupart des membres avaient soutenu le projet d'indépendance et qui, après la prise du pouvoir, se disputaient constamment l'autorité dans les différentes régions du pays.

*Cuadrilla* : terme polysémique pouvant désigner : 1) un groupe de travailleurs. Dans ce cas, la *cuadrilla* fait référence à un groupe d'esclaves appartenant à un même maître, ils sont considérés comme de sa propriété. 2) définit à la fois les groupes des personnes dans les célébrations et les chansons satiriques rédigées par chaque groupe dans le cadre du carnaval.

*Distrito* : subdivision politico-administrative des territoires républicains.

*Encomienda* : « au début de l'époque coloniale, il s'agissait d'une concession accordée par le roi ou vice-roi à un Espagnol (*encomendero*) lui permettant de lever un tribut sur un groupe déterminé d'Indiens qui était mis à son service. Moyennant l'obligation de ces

Indiens de travailler pour l'*encomendero* et de lui payer un tribut, celui-ci était chargé de les évangéliser et de les protéger » (Ariel de Vidas, 2002, p. 440).

*Foráneos* : étrangers, gens venus d'ailleurs, qui n'appartiennent pas à la communauté.

*Gamonal* : personne qui, dans un village ou une région, exerce une influence excessive dans les questions politiques et administratives.

*Guamaleño* : membre de la communauté de Guamal.

*Invasiones* : synonyme de bidonville, d'informalité du logement.

*Jaibanismo* : chamanisme embera.

*Paisa* : nom attribué à la culture et à l'identité des habitants de la région d'Antioquia et des territoires résultants de la colonisation interne de la post indépendance, qui a entrepris l'ancien État d'Antioquia, notamment des départements de Caldas, Risaralda et Quindío, qui forment actuellement la région connue comme *Eje Cafetero* ou Région du Café.

*Panela* : pâte de canne à sucre

*Parcialidad* : ensemble de personnes formant une fraction séparée d'un groupe plus large. Dans certains cas, le concept peut être utilisé en tant que synonyme de communauté. Dans l'usage fait aujourd'hui à Cañamomo Lomaprieta, il est plutôt synonyme de *resguardo* indigène.

*Partido* : À l'époque coloniale, ce terme était employé en synonyme de « communauté ».

*Politiqueros - Politiquería* : nom péjoratif souvent utilisé en référence au monde de la politique électorale marquée par le clientélisme ou la corruption.

*Pueblo* : ce concept a une double signification en langue espagnole. D'une part, on peut appartenir au *pueblo* (communauté), selon son acception humaine, en tant que groupe

de personnes qui appartiennent à une communauté. D'autre part, il est possible de se déplacer et de vivre dans un *pueblo* (village), dans son acception territoriale, lieu délimité géographiquement et culturellement (Devillard, 1993).

*Quilombolas* : lorsque les esclaves fuyaient des *senzalas* (nom des logements, chez les propriétaires terriens ou Seigneurs, qui étaient attribués aux esclaves), ils pouvaient se constituer en *quilombo*, terme traduit en français par « marronnage ». Les *quilombolas* sont les individus habitant un *quilombo* et ayant des revendications identitaires ou ethniques au même titre que les populations indigènes.

*Ranchos* : maisons provisoires fabriquées de façon rustique.

*Resguardo* : entité territoriale reconnue par l'État colombien et concédée à une communauté indigène ayant démontré sa relation ancestrale avec le territoire et son caractère ethnique. Il s'agit d'une propriété collective dotée d'une autonomie des autorités indigènes concernant le droit de son aménagement, le contrôle de la vie interne du groupe et la défense de ses normes et traditions culturelles.

*Terratenientes* : propriétaires terriens.

*Síndico* : personne chargée de gérer les affaires et de défendre les intérêts de l'Église à l'intérieur d'une communauté.

## BIBLIOGRAPHIE

- Acción Social - Proyecto protección de tierras y patrimonio de la población desplazada. (2010). *Unidades agrícolas familiares, tenencia y abandono forzado de tierras en Colombia*. Bogotá: Agencia Presidencial para la Acción social y la cooperación internancional - Proyecto protección de tierras y patrimonio de la población desplazada.
- Agier, M., et Hoffmann, O. (1999). « Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien : interprétations de la loi et stratégies d'acteurs ». *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, p. 17-42.
- Agudelo, C. (1999). « Participation politique des populations noires en Colombie ». *Cahiers des Amériques Latines*, n° 30, p. 151-176.
- Agudelo, C. (2002). « Etnicidad negra y elecciones en Colombia ». *Journal of Latin American Anthropology*, n° 7, vol.2, p. 168-197.
- Agudelo, C. (2004). *Politique et populations noires en Colombie : Enjeux du multiculturalisme*. Paris, Editions L'Harmattan.
- Agudelo, C., Hoffmann, O., et Rivas, N. (1999). *Hacer política en el pacífico Sur : Algunas Aproximaciones* (Documento de trabajo N° 39). Cali, CIDSE-Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.
- Alcoff, L. M., et Mendieta, E. (dir.). (2007). *Identities : Race, Class, Gender, and Nationality*. Malden, MA, Wiley-Blackwell.
- Álvaro, M. (2019). « La parapolítica : la infiltración paramilitar en la clase política colombiana ». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En ligne].
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F, Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, M. (2007). When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n° 12, vol. 2, p. 384-413.
- Anderson, M. (2009) *Black and Indigenous : Garifuna activism and Consumer Culture in Honduras*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Andrews, G. (1997). « Ação afirmativa : um modelo para o Brasil ». Dans Souza, J. (dir.) *Multiculturalismo e racismo : uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasilia, Paralelo, p. 55-98.



- Appelbaum, N. (1994). « Guamal : Historia, identidad y comunidad ». *Supía Histórico. Centro de Estudios Sociales Simeón Santacoloma*, n° 21, vol.3, p. 11-26.
- Appelbaum, N. (2003). « Historias rivales : narrativas locales de raza, lugar y nación en Riosucio ». *Fronteras de la Historia*, n° 8, p. 111-129.
- Appelbaum, N. (2007). *Dos plazas una nación : raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Bogotá, Universidad de los Andes.
- Ariel de Vidas, A. (2002). *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*. Paris, Les Éditions de l'EHESS.
- Ariel de Vidas, A., et Hoffmann, O. (2012). « Beyond reified categories : multidimensional identifications among “black” and “Indian” groups in Colombia and Mexico ». *Ethnic and Racial Studies*, n° 35, vol.9, p. 1596-1614.
- Arruti, J. M. P. A. (1999). « A árvore Pankararu : fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco ». Dans Oliveira Filho, J.P. (dir.) *A Viagem de volta : etnicidade, política et reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Assies, W. (2005). « El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI ». *Actes du Colloque « Pueblos indígenas de América Latina »*. Barcelona, Obra Social Fundación « La Caixa », p. 1-16.
- Avanza, M., et Laferté, G. (2005). « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance ». *Genèses*, n° 61, vol.4, p. 134-152.
- Barbary, O., et Urrea, F. (2004). *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín, Editorial Lealon CIDSE-UNIVALLE-IRD-COLCIENCAS.
- Barbosa Gomes, J. (2003). « O debate constitucional sobre as Ações Afirmativas ». Dans Lobato, F. et Dos Santos, E. (dir.). *Ações afirmativas. Políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro, DP&A, p. 15-57
- Barry, L., Bonte, P., D'Onofrio, S., Govoroff, N., Jamard, J.-L., Mathieu, N.-C., Porqueres i Gené, E., Wilgaux, J., Zemleni, A., Zonabend, F. (2000). « Glossaire de la parenté ». *L'Homme*, n° 154-155, p. 721-732.
- Barth, F. (2008). « Les groupes ethniques et leurs frontières ». Dans Poutignat, P., et Streiff-Fenart (dir.). *Théories de l'ethnicité*. Paris, Presses Universitaires de France - PUF.

- Bastide, R. (1967). *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.
- Bazin, J. (2008). *Des clous dans la joconde. L'anthropologie autrement*. Paris, Anacharsis.
- Bellier, I., et González-González, V. (2015). « Peuples autochtones. La fabrique onusienne d'une identité symbolique ». *Mots. Les Langages Du Politique*, n° 108, p. 131-150.
- Bensa, A. (2001). « Fièvres d'histoire dans la France contemporaine ». Dans Fabre, D. (dir.). *Une histoire à soi : Figurations du passé et localités*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 1-22.
- Bensa, A., et Fassin, D. (2008). *Les politiques de l'enquête, épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte.
- Bergmann, B. R. (1997). *In Defense Of Affirmative Action*. New york, Basic Books.
- Bonitto, C. (2007). « Goffman et l'ordre de l'interaction : un exemple de sociologie compréhensive ». *Philonsorbonne*, n° 1, p. 31-48.
- Bonnet Vélez, D. (2001). « De la conformación de los pueblos de indios al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del Altiplano cundiboyacense ». *Revista de Estudios Sociales*, n° 10, p. 9-19.
- Boston, T., et Nair-Reichert, U. (2003). « Affirmative Action : Perspectives from the United States, India and Brazil ». *The Western Journal of Black Studies*, n° 27, vol.1, p. 3-14.
- Botero Jaramillo, N., et Mejía Arias, P. (1981). *El papel de la mujer en las empresas comunitarias campesinas. Estudio descriptivo y analítico con las mujeres de trece empresas comunitarias campesinas del INCORA en el proyecto Pereira Departamento de Risaralda*. Mémoire de Licence en Économie du foyer, Université de Caldas, Manizales, 140 p.
- Boussingault, J.-B. (1892). *Mémoires de J.-B. Boussingault. Tome 1*. Paris, Chamerot et Renouard.
- Boyer, V. (2015). « Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité ». *L'Homme*, n° 214, p. 7-36.
- Boyer, V. (2016). « The demand for recognition and access to citizenship : ethnic labelling as a driver of territorial restructuring Brazil ». Dans Lehman, D., *The crisis of multiculturalism in Latin America*. New york, Palgrave, p. 155-178.

- Boyer, V. (2017). « As reconfigurações etno-territoriais dos conflitos sociais : da diferenciação cultural à fragmentação política (Amazônia brasileira) ». *Sociologia e Antropologia*, nº 7, p. 395–428.
- Bretón, V. (2015). « La politización de la etnicidad en la región andina: Apuntes sobre un debate inconcluso ». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos Y Del Caribe*, nº 99, p. 41-51.
- Cabantous, A. (2004). « Des villes en général et de Dunkerque en particulier ». Dans Cabantous, A. (dir.). *Mythologies urbaines : la ville entre histoire et imaginaire*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 17-34
- Cabildo indígena de Cañamomo y Lomaprieta. (2009). *Plan de vida. Resguardo indígena de Cañamomo y Lomaprieta, Riosucio y Supía Caldas. Fases de autorreconocimiento y avance de formulación*. Manizales, Grafipack.
- Calvo de Vanegas, P. (1963). *Riosucio*. Manizales, Imprenta Departamental de Caldas.
- Franco, A. M., et De Los Rios, I. (2012). « Reforma agraria en Colombia : evolución histórica del concepto. Hacia un enfoque integral actual ». *Cuadernos de Desarrollo Rural*, nº 8, vol. 67, p. 97-119.
- Capitan, C. (2000). « Propriété privée et individu-sujet-de-droits ». *L'Homme*, nº 153, p. 63-74.
- Castañeda, H. (2011). *Legislación agraria en Colombia. Séptima edición anotada*. Bogotá, Leyer.
- Caviedes, M. (2017). « El surgimiento de la Organización nacional indígena de Colombia, ONIC en el periodo de gobierno de Julio César Turbay (1978-1982) ». *Etnias Y Política, Investigación*, p. 143–159.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá, CNMH.
- Chakrabarty, D. (2002). *Habitations of modernity : Essays in the wake of subaltern studies*. Chicago, University of Chicago Press.
- Chonchol, J. (2003). « La reforma agraria en América Latina ». Dans Vargas Vega, J. (dir.) *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. La Paz, CIDES-UMSA, p. 205-222.
- Clavijo Gallego, T. A. (2016). « Nuevas configuraciones territoriales. El caso de las “comunidades negras” en Colombia ». *Mundo Siglo XXI, Revista Del CIECAS-IPN*, nº XI, vol. 38, p. 37-48.

- Colmenares, G. (1973). *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Bogotá, Universidad del Valle División Humanidades.
- Comité de expertos ANT. (2018). *Documento de recomendaciones para la delimitación y titulación del resguardo de origen colonial Cañamomo Lomapieta. Sentencia T-530 de 2016. Grupo de expertos. Documento final*. Bogotá, Agencia Nacional de Tierras - ANT-.
- Conein, B. (1992). « Erving Goffman, Les moments et leurs hommes, 1988 ». *Sociologie du travail*, n° 34, vol. 1, p. 133-135.
- Corredor, J. (2015). *Exercer sa citoyenneté par le droit à la terre : Les zones humanitaires et de biodiversité dans le Bajo Atrato en Colombie*. Thèse de doctorat en anthropologie et sociologie, Université Paris VII Diderot, 451 p.
- CRIDEC. (2012). *Plan de salvaguarda. Pueblo Embera de Caldas. Auto 004 de la Corte Constitucional*. Riosucio, Consejo Regional indígena de Caldas – CRIDEC – Ministerio del Interior.
- Cuche, D. (1981). *Les descendants d'esclaves africains du Pérou des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes*. Paris, L'Harmattan.
- Cunin, E. (2000). « Relations interethniques et processus d'identification à Carthagène (Colombie) ». *Cahiers Des Amériques Latines*, n°. 33, p. 127-153.
- Cunin, E. (2001). « La compétence métisse. Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage ». *Sociétés Contemporaines*, p. 1-36.
- Cunin, E. (2004). *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène.) Le "noir" entre apparences et appartenances*. Paris, L'Harmattan.
- DANE (Ed.). (2005). *Censo General 2005. Proyecciones por municipios 2005-2020*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación – DANE.
- De Roux, G. (1991). « Orígenes y expresiones de una ideología liberal ». *Boletín Socioeconómico*, n° 22.
- De Sousa Santos, B., et García, M. (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Vol. 1). Bogotá, Colciencias Ediciones Uniandes, Facultad de Derecho, Centro de Investigaciones Sociojurídicas Centro de Estudios Sociais, Universidad de Coimbra Instituto Colombiano de Antropología e Historia Universidad Nacional de Colombia Siglo del Hombre Editores.

- De Sousa-Santos, B. (1991). « Una cartografía simbólica de las representaciones sociales. Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho ». *Nueva Sociedad*, n° 116, p. 18-38.
- Dehouve, D. (1998). « Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero ». Dans Napolitano, V. et Solano, X. (dir.). *Politics, identity and mobility in Mexican Society*. Londres, Institute of Latin American Studies, p. 182-192
- Descamps, M.-A. (2002). « Analyse de livres ». *Imaginaire et Inconscient*, n°7, vol.3, p. 129-133.
- Devillard, M.-J. (1993). *De lo mio a lo de nadie. Individualismo colectivismo agrario y vida cotidiana*. Madrid, Siglo XXI.
- DNP. (2015). *El campo colombiano : un camino hacia el bienestar y la paz. Misión para la transformación del campo*. Bogotá, Nuevas Ediciones S.A.
- Duarte, C. (2015). *(Des)encuentros en lo público : gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia*. Thèse de doctorat en sociologie à l'Université Sorbonne Paris Cité.
- Dupuy, F. (2007). « Dynamiques interethniques dans le haut Maroni ». Dans L'Église, I. et Migge, B. (dir.). *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane. Regards croisés*. Paris, IRD Éditions, p. 107-117.
- Dupuy, F. (2008). « Wayana et Aluku : les jeux de l'altérité dans le haut Maroni ». Dans Collomb, G. et Jolivet, M.-J. (dir.). *Histoires, identités et logiques ethniques. Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane*. Paris, Éditions du CTHS, p. 165-205.
- Duque Daza, J. (2014). « Partidos y partidismo. Los partidos políticos colombianos y su enraizamiento en la sociedad ». *Revista Facultad de Derecho Y Ciencias Políticas*, n° 44, vol. 120, p. 311-347.
- Duque Gómez, L. (1944). « Grupos sanguíneos entre los indígenas del departamento de Caldas ». *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, n° 2, p. 624-653.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo : construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Editorial Norma.
- Escobar, A. (2003). « Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano ». *Tabula Rasa*, n° 1, p. 51-86.

- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference : Place, Movements, Life, Redes*. Durham, Duke University Press Books.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo : lugar medio ambiente y movimientos sociales*. Lima, Programa Democracia y Transformación Global-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, M. E. (1999). « Sirvase reconocer todos los indios que estamos en el partido de Lomapieta ». Dans Lorente Molina, B. et Zambrano, C. V. (dir.). *Estudios introductorios en relaciones interétnicas*. Bogotá, Red Iberoamericana en Investigaciones en Relaciones Interétnicas – HUMANIZAR.
- Fajardo Montaña, D. (2012). « Colombia : dos décadas en los movimientos agrarios ». *Cahiers des Amériques latines*, n° 71, p. 145-168.
- Fajardo Montaña, D. (2014). *Las guerras de la agricultura colombiana*. Bogotá, Instituto para una sociedad y un derecho alternativos – ILSA.
- Fausto, C. (2008). « Too many owners : mastery and ownership in Amazonia ». *Mana*, n° 4, p. 329-366.
- Fausto, C. (2011). « Mil años de transformación : la cultura de la tradición entre los Kuikuro del Alto Xingú ». Dans Chaumeil, J.-P., Espinosa, O. et Cornejo, M. (dir.). *Por donde hay sople : estudios amazónicos en los países andinos*. Lima, IFEA-CAAP-PUCP, p. 185-216.
- Fausto, C., et de Vienne, E. (2014). « Acting translation : Ritual and prophetism in twenty-first-century indigenous Amazonia ». *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, n° 4, vol. 2, p. 161-191.
- Fausto, C., et Severi, C. (dir.). (2014). *L'image rituelle*. Cahiers d'anthropologie sociale n° 10, Paris, L'Herne.
- Fausto, C., Xavier, C., et Welper, E. (2016). « Conflict, peace and social reform in indigenous amazonia ». *Common Knowledge*, n° 22, vol. 1, p. 43-68.
- Fechner, E. (1987). « L'arbre de la liberté : objet, symbole, signe linguistique - Persée ». *Mots. Les Langages Du Politique*, n° 15, p. 23-42.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets Editores.

- Foucault, M. (1997). « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris, Gallimard-Seuil-Éditions de l'EHESS.
- French, J. H. (2009). *Legalizing identities. Becoming Black or Indians in Brazil's Northeast*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Friedrich, C. (2012). « Entre symbole et réalité : l'arbre de la Liberté ». *Votre Généalogie. Origines et Filiations*, n° 17, p. s.p.
- García Lozano, L. F. (2013). « La reconstrucción del espejo : 1969 ¿El indígena como persona? » *Revista Prolegómenos – Derechos Y Valores*, n° I, p. 87-97.
- García Villegas, M., et Rodríguez Garavito, C. (2003). *Derecho y sociedad en América Latina : un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Derecho, Ciencias políticas y sociales.
- Gell, A. (1998). *Art and agency : an anthropological theory*. Oxford, Clarendon.
- Giraldo-Jurado, J. A. (2003). *La guerra civil de 1860 en el Estado de Antioquia. Un aporte descriptivo y documental*. Mémoire de licence en histoire, Université d'Antioquia, Medellín.
- Goffman, E. (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Goffman, E. (1988). *Les moments et leurs hommes* (textes recueillis et présentés par Yves Winkin). Paris, Le Seuil-Minuit.
- Goldman, M. (2014). « A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, n° 23, p. 213-222.
- Goldman, M. (2015). « Quinhentos anos de contato : por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem ». *Mana*, n° 21, vol. 3, p. 641-659.
- Gonçalves, M. A. (2001). *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica : etnografia pirahã*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- González Escobar, L. F. (1998). *Ocupación, poblamiento y territorialidades en la Vega de Supía 1810-1950*. Mémoire de Master en Études Urbaines Régionales, Université Nationale de Colombie à Medellín, Medellín.
- Greene, S. (2007a). Entre lo indio, lo negro, y lo incaico : The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n° 12, vol. 2, p. 441-474.

- Greene, S. (2007b). Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n° 12, vol. 2, p. 329–355.
- Grünewald, R. de A. (dir.). (2005). *Toré : regime encantado do Indio no Nordeste*. Recife, FUNDAJ - Editora Massangana.
- Grupo de Investigación Territorialidades. (2006). *Evocaciones míticas e identidades actualizadas. Región y dinámica territorial en la construcción del país paisa*. Manizales, Université de Caldas.
- Guillebeau, C. (1999). « Affirmative Action in a Global Perspective : The Cases of South Africa and Brazil ». *Sociological Spectrum*, n° 19, p. 443-465.
- Hale, C. (2014). « Entre lo decolonial y la formación racial : luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso ». *Cuadernos de Antropología Social*, n° 40, p. 9.37.
- Hall, S. (1985). « Signification, representation, ideology : Althusser and the post.structuralist debates ». *Critical Studies in Mass Communication*, n° 2, p. 91-114.
- Hanks, W. (2010). *Converting words : Maya in the age of the cross*. Berkeley : University of California Press.
- Hartog, F. (1983). « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire ». *Annales*, n° 38, p. 1256-1263.
- Hartog, F. (2014). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil.
- Hechter, M. (1986). « Rational choice theory and the study of race and ethnic relations ». Dans Mason, D. et Rex, J. (dir.). *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hernández, G. (2004). *Una región de « verracos » : Prácticas económicas como marcadores de identidad en la representación de lo Paisa*. Mémoire de licence en Anthropologie, Université de Caldas, Manizales.
- Herreño, Á. (2002). Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación. Dans Mosquera, C., Pardo, M. et Hoffmann, O. (dir.). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILSA, p. 477-510.



- Herskovits, J. M. (1970). *The myth of the Negro past*. Boston, Beacon Press.
- Hobsbawm, E. (2000). « La izquierda y la política de la identidad ». *New Left Review*, p. 114-125.
- Hoffmann, O. (2001). « Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie ». Dans Prévôt Schapira, M.-F. et Rivière d'Arc, H. (dir.). *Les territoires de L'État-Nation en Amérique Latine*. Paris, IHEAL Editions, p. 101-12.
- Hoffmann, O. (2004a). *Communautés noires dans le Pacifique colombien : Innovations et dynamiques ethniques*. Paris, Karthala.
- Hoffmann, O. (2004b). « Espacios y región en el Pacífico Sur : ¿Hacia la construcción de una sociedad regional? » Dans Barbary, O. et Urrea, F. (dir.). *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Cali, Editorial Lealon CIDSE-UNIVALLE-IRD-COLCIENCAS, p. 195-227.
- Hoffmann, O. (2016). « Territoires et innovations politiques en contextes multiculturels (Colombie, XX et XX<sup>e</sup> siècles) ». Dans France Guérin-Pace, E. M. (dir.), *Territoires et mobilisations contemporaines. Regards sur un phénomène planétaire*. Paris, Karthala, p. 55-74
- Hooker, J. (2005). « Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America ». *Journal of Latin American Studies*, n° 37, vol. 2, p. 285-31.
- Hooker, J. (2012). « La raza y el espacio de la ciudadanía : La Costa de la Mosquitia y el lugar de lo negro y lo indígena en Nicaragua ». Dans Gundmundsin, L. et Wolfe, J. (dir.). *La negritud en Centroamérica. Entre raza y raíces*. México, Universidad Estatal a Distancia, p. 293-334
- Jacob, J.-P., et Le Meur, P.-Y. (2010). *Politique de la terre et de l'appartenance. Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*. Paris, Karthala.
- Jaramillo Gómez, O. (2009). « La formación socioeconómica de Caldas y sus características políticas ». *Revista Virajes*, n° 11, p. 229-253.
- Jaramillo, P. (2004). « “El país(aje) de los paisas” : Lo regional más allá de la región ». Dans Nates, B. et Villota, F. (dir.). *La desgeneralización del mundo. Reflexiones sobre procesos de globalización*. Manizales, Universidad de Caldas.
- Jaramillo, P. (2006). *El jaibaná en la encrucijada. Ritual, territorio y política en una población embera*. Manizales, Universidad de Caldas.

- Jurado, J. C. (2015). « Guerra y nación. La guerra civil colombiana de 1851 ». *Revista de Historia Regional Y Local*, n° 7, vol. 14, p. 99-140.
- Lara Largo, S. (2014). *Fêtes populaires, organisation politique locale et conflits territoriaux dans le Caldas-Colombie*. Mémoire de Master 2 en Anthropologie sociale et Ethnologie, École de Haute Études en Sciences Sociales, Paris.
- Lara Largo, S. (2016). « Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas ». *Revista Colombiana de Antropología*, n° 52, vol. 1, p. 117-138.
- Laurent, V. (2015). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998 : Motivaciones, campos de acción e impactos*. Lima, Institut français d'études andines.
- Lemos Igreja, R. (2016). « Combate al racismo y la discriminación racial en Brasil : legislación y acción institucional ». *Desacatos*, n° 51, p. 32-49.
- Lèvi-Strauss, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.
- Llano Franco, J. V. (2016). « Pluralismo jurídico, diversidad cultural, identidades, globalización y multiculturalismo : perspectiva desde la ciencia jurídica ». *NOVUM JUS*, n° 10, vol. 1, p. 49-92.
- Londoño, A., Mohr, H., Morales, J., Parra, E., et Valenzuela, J. (1975). *Las empresas comunitarias campesinas. Realidad y perspectivas*. Bogotá, Centro de investigación y acción social – CIAS.
- Lopera-Mesa, G. (2010). « Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa : la regulación de los derechos sobre la tierra en el *resguardo* Cañamomo-Lomaprieta ». *Universitas Humanística*, n° 69, p. 61-81.
- Lopera-Mesa, G. (2018). *Using Law and history to resist land dispossession. A case-study of colonial indigenous resguardos in Riosucio (Caldas, Colombia)*. Manuscrit inédit, Miami.
- López, A. J. G., Gómez, N. M., et Pérez, C. S. (2012). « Vichada : éxodo y etnocidio indígena; el avance de la ganadería extensiva y de la colonización ». *Maguaré*, n° 26, vol. 1, p. 75-121.
- Lopez, C., et Sevillano, O. (2008). *Balance político de la parapolítica*. Bogotá, Observatorio del Conflicto Armado de CNAI.

- Lorcy, A. (2011). « Cuisiner les sensibilités. Alimentation, affects et Société (Noirs et Indiens Chachi du littoral équatorien) ». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, [En ligne].
- Losada, R., et Liendo, N. (2016). « El partido “CENTRO DEMOCRÁTICO” en Colombia. Razones de su surgimiento ». *Análisis Político*, n° 29, vol. 87, p. 49-51.
- Losonczy, A.-M. (1997). *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, L'Harmattan.
- Lozano Villegas, G. (2015). « Historia de los partidos políticos en Colombia ». *Revista Virtual Via Inveniendi et Iudicandi*, n° 10, vol. 1, p. 11-42.
- Lund, C. (2011). « Property and citizenship : conceptually connecting land rights and belonging in Africa ». *Africa Spectrum*, n° 46, vol. 3, p. 71-75.
- Luque, F. M. (2002). « Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité ». *Sociétés*, n° 76, vol. 2, p. 59-70.
- Machado, A. (2009). *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia. De la colonia a la creación del Frente Nacional*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Madi Dias, D. (2018). « Entre a infância e o sonho : pedagogia guna da autonomia (Panamá) ». *Horizontes Antropológicos*, n° 24, vol. 51, p. 315-338.
- Mello, C. (2003). *Obras de arte e conceitos : cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Mémoire de Master en Anthropologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro – Museu Nacional, UFRJ-MN, Rio de Janeiro.
- Menta, C. (2017). *Peuplements. Transmissions de rituels des indiens Pankararu aux indiens Pankararé. Nordeste du Brésil*. Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, École de Haute Études en Sciences Sociales, 460p.
- Mesa, L. (2016). Gonzalo Díaz Ladino: el genio detrás de la gráfica popular. *Zona 57, 1*, s.p.
- Misión de Observación Electoral – MOE. (2008). *Monografía político electoral. Departamento de Caldas. 1997-2007*. Bogotá, Corporación Nuevo Arco Iris-Observatorio de Democracia de la Misión de Observación Electoral.
- Morel, A. (1993). « Identité et patrimoine ». *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n° 42, vol. 2, p. 65-75.

- Moreno Montoya, O. A. (2012). « Historias de rojos y azules : los partidos políticos tradicionales colombianos desde la independencia hasta mediados del siglo XIX ». *Ciencias Sociales Y Educación*, nº 1, vol. 1, p. 93-110.
- Moreno Santacruz, S. (2015). *Efectos de la reforma política del 2003 en la reorganización del partido Liberal 2002-2010* (Tesis de pregrado en Ciencia Política). Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá.
- Mosquera, C., et León, R. E. (2009). *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios sociales – CES.
- Muñoz, F. (2015). « De tierras de *resguardo*, solicitudes y querellas : participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885) ». *Historia Crítica*, nº 55, p. 153-177.
- Muñoz, T. (2006). « Aproximaciones a la historia de Guamal ». *Revista Impronta*, nº 4, p. 469-488.
- Naepels, M. (1998). *Histoires de terres kanakes : Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou, Nouvelle-Calédonie*. Paris, Belin.
- Naepels, M. (2010). « Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir disciplinaire ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nº 65, vol. 4, p. 873-884.
- Naepels, M. (2011). *Ethnographie, pragmatique, histoire*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Nates, B., Jaramillo, P., et Hernández, G. (2004). *Más allá de la historia: sentidos de pertenencia socialización y economía en el concepto de pueblo en los Andes*. Manizales, Universidad de Caldas.
- Nations Unies. (2009). *Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 40 du pacte. Sixième rapport périodique des États parties. Colombie*. Comité des droits de l'Homme – Nations Unies.
- Ng'weno, B. (2007). Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, nº 12, vol. 2, p. 414–440.

- Ng'weno, B. (2013). « ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia ». *Revista Colombiana de Antropología*, n° 49, vol. 1, p. 71-104.
- Nickel, R. (2015). « Interlegalidad ». *Eunomía. Revista de Cultura de La Legalidad*, n° 8, p. 205-211.
- Núñez Espinel, L. Á. (2008). « Quintín Lame : mil batallas contra el olvido ». *Anuario Colombiano de Historia Social Y de La Cultura*, n° 35, p. 91-124.
- OIT – Organización Internacional del Trabajo. (2016). *Reporte regional Colombia, Costa Rica, Guatemala, Chile. Convenio n° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y la consulta previa de los pueblos indígenas en proyectos de inversión*. Lima, OIT.
- Oliveira Filho, J. P. de. (1998). « Uma etnologia dos “índios misturados” ? situação colonial, territorialização e fluxos culturais ». *Mana*, n° 4, vol. 1, p. 47-77.
- Oliveira Filho, J. P. de. (2004). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Oliveira Filho, J. P. de. (2018). « Fighting for lands and reframing the culture ». *Vibrant*, n° 12, vol. 2, p. 1-21.
- Oxfam, Mejía, M. F., et Mojica, J. (2015). *Conocimientos necesarios sobre las tierras rurales en Colombia*. Bogotá, Nomos.
- Palacios, M. (2011). *¿De quién es la tierra? Propiedad politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica - Universidad de los Andes.
- Palacios, M. (2012). *Violencia pública en Colombia 1958-2010*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Pardo, M. (1987). « Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales ». *Revista Del Museo Del Oro*, n° 18, p. 46-64.
- Pécaut, D. (2016). « Une lutte armée au service du statu quo social et politique ». *Problèmes d'Amérique latine*, n° 100, p. 63-101.
- Pérez Montfort, R. (2007). *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. México, CIESAS.

- Pisano, P. (2012). *Liderazgo político “negro” en Colombia 1943-1964*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Plant, R., et Havalkof, S. (2002). *Titulación de tierras y pueblos indígenas*. Washington, Banco Interamericano de Desarrollo – BID.
- PNUD (dir.). (2011a). *Colombia rural. Razones para la esperanza. Informe nacional de desarrollo humano*. Bogotá, INDH-PNUD.
- PNUD. (2011b). *El campesinado. Reconocimiento para construir país*. Bogotá, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD.
- PNUD. (2012). *Afrocolombianos. Sus territorios y condiciones de vida*. Bogotá, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD.
- Pool, D., et Das, V. (2008). «El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas». *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, p. 19–52.
- Ramirez Goicoechea, E. (1991). *De Jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi*. Madrid, CIS/Siglo XXI.
- Resguardo Cañamomo Lomapieta. (2006). *Resguardo Indígena de Cañamomo Lomapieta : Guardianes del patrimonio, una mirada a la riqueza cultural indígena de Caldas*. Riosucio, Caldas, Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta.
- Restrepo, E. (1998). «La construcción de la etnicidad. Comunidades negras en Colombia». Dans Sotomayor, M. L. (dir.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá, ICANH-Colciencias, p. 341-359.
- Restrepo, E. (2001). «Imaginando comunidad negra : Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur Colombiano». Dans Pardo, M. (dir.). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá, ICANH-COLCIENCIAS, p. 41-70
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán, Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2007). Commentary El “giro al multiculturalismo” desde un encuadre afro-indígena. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, n° 12, vol. 2, p. 475–486.

- Restrepo, E. (2010). « Identidad : apuntes teóricos y metodológicos ». Dans Castellanos, G., Grueso, D. et Rodríguez, M. (dir.). *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales y miradas empíricas*. México, Porrúa, p. 61-77.
- Restrepo, E. (2013). « Acción afirmativa y afrodescendientes en Colombia ». Dans Restrepo, E. (dir.) *Estudios afrocolombianos hoy*. Popayán, Universidad del Cauca, p. 249-267
- Restrepo, J. C., et Bernal Morales, A. (2014). *La cuestión agraria. Tierra y posconflicto en Colombia*. Bogotá, Debate-Penguin Random House Grupo editorial S.A.S.
- Restrepo, V. (1888). *Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia*. Bogotá, Imprenta Silvestre.
- Robbins, J. (2007). « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture : Belief, Time, and the Anthropology of Christianity ». *Current Anthropology*, n° 48, vol. 1, p. 5-38.
- Robbins, J. (2014). « The Anthropology of Christianity : Unity, Diversity, New Directions ». *Current Anthropology*, n° 55, vol. S10, p. 157-172.
- Rodriguez, G. A. (2015). *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia. Luchas, contenido y relaciones*. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.
- Rodriguez Garavito, C. (2012). *Etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad – DEJUSTICIA.
- Rodriguez Moya, I. (2001). « El retrato de la élite en iberoamérica : siglos XVI a XVIII ». *Tiempos de América*, n° 8, p. 79-92.
- Rodriguez, T. (2016). « El hombre del cartel ». *Directo Bogotá-Pontificia Universidad Javeriana*, n° 54, p. 27-30.
- Saada, E. (2001). « La “situation coloniale” vue d’ailleurs : regards croisés transatlantiques ». *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 110, vol. 1, p. 5-7.
- Sahlins, M. (1983). « Other times, other customs : the antropology of history ». *American Anthropologist*, n° 85, vol. 3, p. 517-544.
- Sahlins, M. (2008). *Islas de historia*. Barcelona, Gedisa.

- Salcedo Fidalgo, A., et Zeiderman, A. (2008). « Antropología y ciudad : hacia un análisis crítico e histórico ». *Antipoda. Revista de Antropología Y Arqueología*, n° 7, p. 63-97.
- Sánchez Gutiérrez, E., et Molina Echeverri, H. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (Vol. 1). Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Schavelzon, S. (2012). « Cosmopolitique constituante en Bolivie : La Constitution “ouverte” et le surgissement de l’État plurinational ». *Recherches Amérindiennes Au Québec*, n° 42, vol. 2-3, p. 79-96.
- Segato, R. L. (2006). *Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas : herramientas conceptuales* (Vol. 404). Brasilia, Universidade de Brasília.
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Paris, Éditions Rue d’Ulm-Presses de l’École Normale Supérieure.
- Sperber, D. (1996). *La Contagion des idées*. Paris, Odile Jacob.
- Stavenhagen, R. (2002). « Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina ». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 4, vol. 7, p. 1-7.
- Suhner, S. (2002). *Resistiendo al olvido. Tendencias recientes del movimiento social y de las organizaciones campesinas en Colombia*. Bogotá, Taurus.
- Thiesse, A.-M. (2000). « Des fictions créatrices : les identités nationales ». *Romantisme*, n° 30, vol. 110, p. 51-62.
- Tholoniati, Y., et de L’Estoile, B. (2008). « Max Gluckman (1940) : “Analysis of a social situation in modern Zululand” ». *Genèses* 3, n° 72, p. 119-155.
- Uribe, M. T. (2001). « Las guerras por la nación en Colombia durante el siglo XIX ». *Estudios Políticos*, n° 18, p. 9-27.
- Valencia Llano, A. (1988). *Estado soberano del Cauca. Federalismo y regeneración*. Bogotá, Banco de la República.
- Valencia Llano, A. (1993). *Empresarios y políticos en el Estado soberano del Cauca. 1869-1895*. Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Valencia Llano, A. (1994). *Colonización, fundaciones y conflictos agrarios (Gran Caldas y Norte del Valle)*. Manizales, Imprenta Departamental de Caldas.



- Valencia Llano, A. (2005). *Otto Morales Bénitez. De la región a la nación y al continente*. Manizales, FASECOLDA.
- Valencia Llano, A. (2010). *Raíces en el tiempo. La región caldense*. Manizales, Premier prix d'Histoire, Concours de Littérature de Caldas 2009, Gráficas Tizán.
- Vasco, L. G. (1975). *Los Chamí*. Bogotá, Margen Izquierdo.
- Villa, W. (s.d). « La implementación del Convenio 169 de la OIT en cuanto al desarrollo de los pueblos indígenas – El caso de Colombia ». Dans Aylwin, J. et Tamburini, L. (dir.). *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación*. Copenhague, IWGIA – Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, p. 118–136.
- Vinasco, H. J., García Pineda, A. F., Gil Cardona, E., et Gañán, V. J. (2007). « Memoria oral en mayores : entre trochas y caminos, hacia la recuperación de la tierra y el fortalecimiento de la organización indígena en el departamento de Caldas ». *Revista de Educación Y Pedagogía*, n° 49, vol. XIX, p. 185-198.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. Sao Paulo, Cosac et Naify.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia - Uniandes - Siglo del hombre editores.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Abya-Yala.
- Wade, P. (2006). « Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas) ». *Tabula Rasa*, n° 4, p. 59-81.
- Wimmer, A. (2008). « The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries : A Multilevel Process Theory ». *American Journal of Sociology*, n° 113, vol. 4, p. 970-1022.
- Wolkmer, A. (1994). *Pluralismo juridico. Fundamentos de una nova cultura no direito*. São Paulo, Alfa-Omega.
- Yepes, J. P. (2004). *Historia del conflicto en Guamal Supía*. Thèse de licence en anthropologie, Manizales, Université de Caldas.
- Zambrano, C. V. (2008). « Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural ». *Boletim Goiano de Geografia*, n° 21, vol. 1, p. 09-50.

Zapata, J. E. (1980). *Historia de Supía*. Manizales, Editorial Rodrigo.

## RÉFÉRENCES JURIDIQUES

Asamblea Nacional Constituyente. (1991). *Constitución política de Colombia*. Bogotá.

Congreso de la República de Colombia. (1993). *Ley 70 de 1993*. Bogotá.

Corte Constitucional. (2011). *Sentencia T-601 de 2011*. Bogotá : Corte Constitucional.

Corte Constitucional. (2014). *Sentencia T-461 de 2014*. Bogotá.

Corte Suprema de Justicia. (2014). *Fallo STC10277-2014*. Bogotá : Sala de Casación Civil-CSJ.

Presidencia de la República de Colombia. (1995). *Decreto 2248 de 1995*. Bogotá.

## RÉFÉRENCES DE PRESSE ET SITES INTERNET

- ANUC. (1970). Acta de instalación y constitución de la ANUC. Récupéré le 10 septembre 2017 du site [www.anuc.co/historia.asp](http://www.anuc.co/historia.asp)
- Caracol.com. (2017, 20 juillet). Sigue retenidos cuatro integrantes de una comunidad afro en Caldas. *Caracol Noticias*, s.p.
- Carvajal, L. (2017). La ceiba de Timaná o el Árbol de la Libertad [Blog]. Récupéré le 3 janvier 2018 sur le site <http://www.lizardo-carvajal.com/la-ceiba-de-timana-o-el-arbol-de-la-libertad/>
- COLARTE. (2017). Gonzálo Díaz Pintor. Récupéré le 12 avril 2017 sur le site [www.colarte.com](http://www.colarte.com)
- Corporación Encuentro de la Palabra. (2017). Serie documentaire *Somos historia somos memoria*.
- Diario el Otún. (2011). Gonzálo, el padre y creador de Satán. *Diario El Otún*, s.p.
- Gomez Córdoba, G. (2017, March 8). Daniel Samper Ospina gana tutela a Álvaro Uribe, quien tiene 48 horas para rectificar. *Caracol Noticias*, s.p.
- Gutierrez Roa, E. (2007, April 10). Guía práctica para entender el escándalo de la “parapolítica.” *Semana.com*, s.p.
- Johansen, K. (2011, 21 février). La lucha por la tierra y la dignidad : la historia de un sobreviviente. Récupéré le 10 septembre, 2017 du site <https://johansenkristina.wordpress.com/2011/02/21/la-lucha-por-la-tierra-y-la-dignidad-la-historia-de-un-sobreviviente/>
- Mais.com. (2013). Historia de MAIS. Récupéré le 25 avril 2018 sur le site [www.mais.com.co](http://www.mais.com.co)
- Ospina, L. (s.d). La ceiba. *Savia Botánica*. Récupéré le 27 février 2018 sur le site <https://www.saviabotanica.com/regiones/pueblos-la-ceiba/>
- Perdomo, J. D. (2017). La ceiba de la libertad de Gigante ¡Vive! *El Espectador*, s.p.
- Redacción El Espectador. (2015, 24 juin). Ferney Tapasco fue el autor intelectual del crimen de Orlando Sierra. *El Espectador*, p. Judicial.

- Redacción El Espectador. (2018a, 24 février). ¿Por qué la Corte Suprema de Justicia ordenó investigar al expresidente Uribe? *El Espectador*, s.p.
- Redacción El Espectador. (2018b, 3 juin). Daniel Coronell : Uribe es más valiente en Twitter de lo que es en los estrados judiciales. *El Espectador*, s.p.
- Redacción El Tiempo. (2017a, 22 mai). “Vamos a regularizar totalmente la propiedad rural del país”: Pardo. *El Tiempo*, p. s.p.
- Redacción El Tiempo. (2017b, 30 juillet). El conflicto de tierras tras la cerca de Supía. *El Tiempo*, s.p.
- Redacción El Tiempo. (1972, 5 novembre). Empieza juicio por la matanza de “La Rubiera.” *El Tiempo*, s.p.
- Redacción El Tiempo. (1978, 9 juillet). Turbay dicta polémico estatuto de seguridad (1978-1982). *El Tiempo*, s.p.
- Redacción La Patria. (2012, 16 septembre). Ferney Tapasco, una vida polémica. *La Patria*, s.p.
- Redacción La Patria. (2015, 14 août). En Supía calientan los ánimos por la tierra. *La Patria*, s.p.
- Redacción Revista Semana. (2015, 11 janvier). La oscura historia del político Ferney Tapasco. *Revista Semana*, s.p.
- Redacción Revista Semana. (2018, 19 février). Los fantasmas del pasado que rondan a Uribe. *Semana.com*, s.p.
- Registraduría Nacional. (2018, November 3). Elecciones 2018. Resultados de Senado y Cámara de Representantes [Sitio oficial Registraduría]. Récupéré le 25 avril 2018 du <http://resultados2018.registraduria.gov.co/resultados/99SE/BXXXX/DSE99999.htm>
- verdadabierta.com. (2010, 8 mars). Los Tapasco y la parapolítica en Caldas. Récupéré le 25 avril 2018 du <https://verdadabierta.com/los-tapasco-y-la-parapolitica-en-caldas/>

## ANNEXES

ANNEXE 1 : TRANSCRIPTION DU DOCUMENT N° 88 DU 26 MAI 1879

Número ochenta y ocho. En el distrito de Supía, Estado Soberano del Cauca, Estados Unidos de Colombia, el veintiséis de mayo de mil ochocientos setenta y nueve, ante mi Leopoldino Gonzalez. Notario público del circuito de notaría número tercero y de los testigos señores Justiniano Machado y Ángel María Peña mayores de edad y vecinos del mismo circuito, de buen crédito y en quienes no concurre ninguna causal de impedimento, comparecieron los señores Juan Gregorio Trejo, vecino del Distrito de Riosucio y administrador de la comunidad indígena de Supía y Cañamomo y Emigdio, Pia, Maria de Jesús, Juana Fancisca, Bautista, Hipólita, Gertrudis, Casimira, Francisca, Estefana, María Josefa, Miguel, Agapito, Manuel (alias Chilaco), Manuel (alias Tinini), Roberta, Cosme Mundo, Feliciano, Indalecia, Petrona, José Tomás, Justa, Inocencia, Agustín, Manuel María (Alias Ñato), Gervasia, Esteban, Lucas, Marcelo, Cosme Damian, Estefana, Bernarda, Antonio, Rudecindo, Juana María, Francisco Antonio, Casilda, Maria Petrona, Juan José, Raimundo, Hermenejildo, Bruno, Petronila, Miguel Gregorio, Camila y Juan Moreno, y Martín Moreno de la Cruz, Feliciano Lemos, Pantaleón García y Fabiana Rotavisque; [50 nombres citados] vecinos y padres de familia, y cabezas de esta y poseedores del lote de terreno de la denominación de la fracción de “Guamal” de la jurisdicción de este distrito; hemos celebrado en esta fecha el convenio que pasa a explicarse: que como a virtud de los arreglos escriturarios otorgados ante esta misma Notaría, por la Comunidad indígena supradicha y los procuradores distritales de Supúa y San Juan de Marmato, el ocho de octubre de mil ochocientos setenta y cuatro [1874] de se estipuló el reconocer como de propiedad particular el mencionado globo de tierra (Guamal) bajo el supuesto de que el que pretendiese ser dueño contare a favor de su pretención con títulos auténticos de antigua adquisición y una vez hasta ahora no se ha presentado ninguno con tales credenciales y antes si saben los otorgantes

[Falta una línea]

(auténticos y de antigua adquisición) en poder ni a favor de particulares y siendo los agraciados por la presente, poseedor por largo tiempo por sí y sus antecesores, y debiendoles por lo mismo, conforme al artículo 790 de la ley 283 del Estado, consideran reales dueños mientras que otro no justifique serlo esto con títulos auténticos de antigua adquisición como escritura de contrato y donación o título de conceción, se les confiere por sucrito administrador y en nombre de la comunidad que representa y por esta escritura, el formal y expreso reconocimiento de tales dueños del mencionado lote de terreno para que mediante él

la posean, bien de mancomún o distribuyendoselos entre los otorgantes o los que los representen, observando para ello las reglas del derecho común, siendo gravamen que obliga personalmente a los favorecidos en el presente convenio y a sus sucesores, el que sostengan el culto (católico)[palabra tachada] acostumbrado hasta ahora en la iglesia de la mentada fracción de (“Guamal”) y a hacer las separaciones y mejoras que ella demande esto entre los partícipes, apropiación de sus cuentas y beneficios, teniendo en cuenta para ello el que dicho culto sea el de las creencias religiosas de los otorgantes como lo es en efecto y que por lo tanto intervenga para ese propósito su voluntad así como el que la tercera parte del terreno, materia de este instrumento, habrá estado antes considerado como para ese objeto [palabra borrosa]. Los linderos son: Del alto de “guática” al alto de san juan; de este a la quebrada la “honda”, de esta a la “Penamorada” y de esta a la orilla del “Rio Supía”, vía recta a la desembocadura en dicho río de la quebrada “Arcón”, y de esta al alto de “Guática”. Es de advertirse; que si dentro del terreno hay indígenas debe reconocerseles el derecho que les corresponda y que si el administrador hubiere hecho venta de algún lote a particulares, encerrado en los linderos que se acaban de expresar, se reconoce igualmente ella con las condiciones de entregar su valor al mayordomo de la mentada iglesia, y que quedaren las labores y trabajos de alguno i algunos poseedores vecinos de “Guamal”, dueños por ministerio de este convenio, si cambiara la extensión del terreno así ocupado vendido, por otra extensión igual en otra parte, para quienes se perjudique de esa manera indicada vecino y poseedor.

En consecuencia: el administrador en representación de la comunidad entrega del modo que se ha determinado el lote de terreno de “Guamal” a los que suscriben el presente los que se dan por recibidos de él con el carácter de dueños para hora y siempre que se les ha reconocido según las estipulaciones prerreacionada; renunciando uno y otro (el administrador y otorgantes) todas las acciones y excepciones legales que les favorezcan reconociendo, si cualquiera otra enajenación del todo o parte del terreno que se halla verificado en anterioridad a esta fecha, que no se de las apuntadas en esta escritura, la que suscribe igualmente el señor Procurador del Distrito de Supía. Ambos otorgantes aceptaron esta escritura por estar a su entera satisfacción pagaron los derechos de registro como consta de la voleta que se agrega al final. Y les advirió la obligación de hacer registrar este instrumento en el tiempo legal. Se expidió una copia autorizada de este instrumento para el uso de los agraciados y se firma este instrumento con testigos ya expresados por ante mi, haciendolo por los que firmar no saben, testigos que reúnen las mismas condiciones que los testigos ya expresados =entre líneas



=Raimundo= vale. Es de advertir que algunos de los agraciados están aucentes y por eso no firman de lo que doy fé =testado= católico= [palabra ilegibe] no vale.

[Firman]

Juan Gregorio Trejo  
Martín Moreno de la Cruz  
Hermenejildo Moreno  
Pantaleón García

Por Blas, Manuel, Antonio, Manuel María (Alias Ñato), Feliciano, Francisco Antonio, Emigdio, Raimundo y Cosme Mundo Moreno

[Firma]

Fernando Calvo

El suscrito notario público del Circuito a solicitud verbal de señor administrador de la parcialidad indígena de Cañamomo y lomapieta, expide a continuación la siguiente copia:

## ANNEXE 2 : TRANSCRIPTION DU DOCUMENT N° 64 DE 1891

Número sesenta y cuatro (64). En el Distrito Municipal de Riosucio, Provincia de Toro, Departamento del Cauca, República de Colombia, a veintiocho[28] de febrero de mil ochocientos noventa y uno [1891], ante mi, Fortunato C. Cock B. Notario principal del Circuito de Riosucio y los testigos instrumentales señores Fidel María Betancur y Luis García vecinos del mismo circuito, mayores de edad, de buen crédito y en quienes no concurre ninguna causal de impedimento, comparecieron los señores Juan Bautista Tapasco, Juan Gregorio Trejos y Manuel María Moreno, varones mayores de edad, vecinos de los dos primeros de este Distrito y el último del de Supía a quienes conozco y dijeron: Que el primero como Administrador de la Parcialidad de indígenas de Cañamomo, el segundo como Administrador de la Parcialidad de Supía y el tercero Administrador de la Comunidad de Guamal, han convenido en el contrato consignado bajo las siguientes bases, cuya poliza presentada y firmada por los comparecientes copio testualmente: que los dos primeros en representación de las Parcialidades Cañamomo y Supía, nos comprometemos a protejernos generalmente en todo lo relativo a los derechos del terreno de cada comunidad y favorecernos de común acuerdo, con el Administrador del terreno de Guamal, por haber estos poseído desde fecha inmemorial y según arreglos escriturarios desde 1874 de 8 de octubre también, y por estar dentro del *Resguardo* de Cañamomo como consta de los títulos que consevamos expedidos por el visitador don Lezmes Aravia y Espinosa desde el año de 1727, según orden superior y posesión del día 23 de marzo del año citado y otros mandatos reales y en virtud de la prescripción de más de cien años de posesion pacífica los hizo ya dueños perfectos les cedemos todo derecho reconocemos y respetamos el terreno de Guamal, conforme al deslinde practicado por el señor Juez del Circuito de Toro, el 8 de octubre de 1885, a favor de los dueños del terreno de Guamal, bajo estos linderos: Del alto de Guática, al de San Juan; de éste a la quebrada de la Honda; esta abajo, hasta ponerse en dirección a “Pena Morada”; de aquí al río; río Supía arriba, al desemboque de la quebrada Arcón; de aquí en línea recta al Alto de Guática, punto de partida. En nombre de las parcialidades dichas que representamos y por esta escritura hacemos el expreso y formal reconocimiento de los duelos de mentado lote de terreno para que lo posean en común o distribuyéndoselos entre los de Guamal o los que los representan, reservando la tercera parte de él a la iglesia de Santa Ana en esa fracción quedando obligados a sostener el culto católico. – Que las dos parcialidades y la comunidad de Guamal obraron en todo de acuerdo y entre ambas sostendrán sus derechos de común

insolito [parece un error de digitación] encargado para toda cuestión judicial, a los administradores de Supía y Cañamomo, contrayendo de común acuerdo con los gastos y cooperación el Administrador de Guamal y sus comitentes; que desde hoy renuncian toda cuestión judicial entre los contratantes, por este medio consolidan la paz y la buena unión, por tanto nos comprometemos a favorecernos mutuamente en todo generalmente, ya indimizar los perjuicios la parte que no cumpla las bases estipuladas que según el plano topográfico del terreno de los de Guamal cuya propiedad respetamos y hacemos respetar valuamos el presente contrato en la suma de quinientos pesos. La presente le servirá de poder a cada uno de los Administradores para representar en juicio a favor de cualquiera de los derechos de los *Resguardos* y el de Guamal cuyo Administrador por representar lo mismo que los otros en fé de lo espuesto firmamos. Se pagaron los derechos de registro como consta de la boleta que original se agrega. Se advirtió a los otorgantes la obligación de hacer registrar este instrumento en la oficina respectiva y dentro del terreno legal. Firman menos el otorgante Manuel María Moreno que no sabe firmar y rogó al señor Pedro T Villegas para que lo haga por él quién firma con los testigos arriba expresados ante mi. Juan Bautista Tapasco. Juan Gregorio Trejos. Pedro Villegas. Fidel M Betacur. Luis García. El notario. Fortunato C. Cock B.

La boleta dice Número 63 Admon provincia del Toro. Riosucio, Febrero 28 de 1891. Pagó Adán Palomino por derechos de registro de una escritura que van a otorgar señores Juan Bautista Tapasco, Juan Gregorio Trejo y Manuel M Moreno.

ANNEXE 3 : TRANSCRIPTION DU DOCUMENT N° 234-235 DU 14 DÉCEMBRE 1893.  
ACG.

"nuestro celoso y vigilante Pastor desea la venta de la tercera parte del terreno de la iglesia sin faltar nosotros al cumplimiento del culto Católico, sin a ver porque en público nos amenazó a una excomunión si no otorgamos Escritura de la tercera parte del terreno de la iglesia; para venderla al síndico, este Señor siendo dueño nos hace un mal, porque lo vende a otro que con sus animales o de algún otro modo podemos recibir perjuicio. "...y como esos respetabilísimos funcionarios, en fuerza de ese recomendable celo proponen vender dicha tercera parte de terreno, no obstante que la comunidad llena fiel y religiosamente sus compromisos, nosotros deseamos en tal caso continuar satisfaciendo nuestras obligaciones, con atención al culto de la iglesia; trabajando como antes en dicho lote territorial; lo que deseamos y pedimos a vuestra ilustrísima es que no se venda, que se conserve como finca permanente hasta última hora que no hubiere con que hacer algún gasto considerable, que los vecinos con nuestro trabajo no alcancemos a satisfacer el valor de lo que se necesita. "La iglesia tuviera algo de ganado, bestias y marranos si el Señor Martín Moreno de la Cruz, hubiera cuidado de las donas hechas por los vecinos a la iglesia, si dicho señor Moreno en su carácter de Mayordomo, recibió y vendió las siguientes: - José [] Lemos, una yegua, Luciano Moreno, una yegua y una vaca, Agustín Moreno, una potranca; Manuel María Moreno un potro; Victoriano Moreno, una novillona; Casilda Moreno, una Novillona, Gervasio Moreno, un potro; Jacobo Moreno, una marrana; se fue al monte a la producción de 30 crías, hubo comprador así en el monte de estas crías, el mayordomo no hizo caso se perdió todo. "Las bestias y ganado lo vendió, no sabemos su valor, si entró en caja de la iglesia o no porque no hace saber a los vecinos, en que se emplea lo que hay en caja; María Josefa Moreno, dio unas Candongas de oro también para la iglesia. "Hace 3 años que en la fiesta de Santa Ana, no se le puso la Corona porque la tenía empeñada a un Señor en Caramanta y otras alhajas, el Señor que las tenía nos hizo saber: - las tres campanillas del sagrario, otra campanilla grande de plata se ha perdido de la iglesia no se sabe que sea ha hecho, el esquilan lo tiene en Supia, y otras cosas no se sabe que se han hecho, por es nada hacer saber a los vecinos; Viene al pueblo cada seis meses o cada año, a tiempo de la fiesta de Santa Ana, y de Santa Lucía; cada que hay goteras en la iglesia le avisamos para que las arregle y no hace caso. "Deseamos los vecinos que vuestra ilustrísima en lugar del citado mayordomo, sea nombrado el Señor Antonio Moreno, hace mucho tiempo que las llaves de la iglesia están a su disposición de orden del Señor Cura, tiene cuidado el

aseo del Templo...[] "No es justo que la tercera parte de terreno que el Administrador de Cañamomo dio para la iglesia de Santa Ana; se remate en lugar de la tercera parte que consignara en el testamento de la finada Doña Josefa Moreno de la Cruz: el Señor Martin Moreno de la Cruz es el que nos ha hecho hacer muchos gastos, en defensas del terreno porque de acuerdo con otros...y últimamente con el síndico desean la citada venta, por comprarla ellos, y nos calumnia diciendo ante el Señor Cura que nosotros negamos la tercera parte de terreno que consta por escritura, la cual antes defendemos en los pleitos que nos han puesto, Dios nos guarde de negar lo que es de la iglesia..."

ANNEXE 4 : TRANSCRIPTION DU DOCUMENT 64 DU 28 FÉVRIER 1917. ANS.

El suscrito notario público del Circuito a solicitud verbal de señor administrador de la parcialidad indígena de Cañamomo y lomapieta, expide a continuación la siguiente copia:

Número sesenta y cuatro (64). En el Distrito Municipal de Riosucio, Provincia de Toro, Departamento del Cauca, República de Colombia, a veintiocho [28] de febrero de mil ochocientos noventa y uno [1891], ante mi, Fortunato C. Cock B. Notario principal del Circuito de Riosucio y los testigos instrumentales señores Fidel María Betancur y Luis García vecinos del mismo circuito, mayores de edad, de buen crédito y en quienes no concurre ninguna causal de impedimento, comparecieron los señores Juan Bautista Tapasco, Juan Gregorio Trejos y Manuel María Moreno, varones mayores de edad, vecinos de los dos primeros de este Distrito y el último del de Supía a quienes conozco y dijeron: Que el primero como Administrador de la Parcialidad de indígenas de Cañamomo, el segundo como Administrador de la Parcialidad de Supía y el tercero Administrador de la Comunidad de Guamal, han convenido en el contrato consignado bajo las siguientes bases, cuya poliza presentada y firmada por los comparecientes copio testualmente: que los dos primeros en representación de las Parcialidades Cañamomo y Supía, nos comprometemos a protejernos generalmente en todo lo relativo a los derechos del terreno de cada comunidad y favorecernos de común acuerdo, con el Administrador del terreno de Guamal, por haber estos poseído desde fecha inmemorial y según arreglos escriturarios desde 1874 de 8 de octubre también, y por estar dentro del *Resguardo* de Cañamomo como consta de los títulos que consevamos expedidos por el visitador don Lezmes Aravia y Espinosa desde el año de 1727, según orden superior y posesión del día 23 de marzo del año citado y otros mandatos reales y en virtud de la prescripción de más de cien años de posesion pacífica los hizo ya dueños perfectos les cedemos todo derecho reconocemos y respetamos el terreno de Guamal, conforme al deslinde practicado por el señor Juez del Circuito de Toro, el 8 de octubre de 1885, a favor de los dueños del terreno de Guamal, bajo estos linderos: Del alto de Guática, al de San Juan; de éste a la quebrada de la Honda; esta abajo, hasta ponerse en dirección a “Pena Morada”; de aquí al río; rio Supía arriba, al desemboque de la quebrada Arcón; de aquí en línea recta al Alto de Guática, punto de partida. En nombre de las parcialidades dichas que representamos y por esta escritura hacemos el expreso y formal reconocimiento de los duelos de mentado lote de terreno para que lo posean en común o distribuyéndoselos entre los de Guamal o los que los

representan, reservando la tercera parte de él a la iglesia de Santa Ana en esa fracción quedando obligados a sostener el culto católico. – Que las dos parcialidades y la comunidad de Guamal obraron en todo de acuerdo y entre ambas sostendrán sus derechos de común insolido [parece un error de digitación] encargado para toda cuestión judicial, a los administradores de Supía y Cañamomo, contrayendo de común acuerdo con los gastos y cooperación el Administrador de Guamal y sus comitentes; que desde hoy renuncian toda cuestión judicial entre los contratantes, por este medio consolidan la paz y la buena unión, por tanto nos comprometemos a favorecernos mutuamente en todo generalmente, ya indimizar los perjuicios la parte que no cumpla las bases estipuladas que según el plano topográfico del terreno de los de Guamal cuya propiedad respetamos y hacemos respetar valuamos el presente contrato en la suma de quinientos pesos. La presente le servirá de poder a cada uno de los Administradores para representar en juicio a favor de cualquiera de los derechos de los *Resguardos* y el de Guamal cuyo Administrador por representar lo mismo que los otros en fé de lo espuesto firmamos. Se pagaron los derechos de registro como consta de la boleta que original se agrega. Se advirtió a los otorgantes la obligación de hacer registrar este instrumento en la oficina respectiva y dentro del terreno legal. Firman menos el otorgante Manuel María Moreno que no sabe firmar y rogó al señor Pedro T Villegas para que lo haga por él quién firma con los testigos arriba expresados ante mi. Juan Bautista Tapasco. Juan Gregorio Trejos. Pedro Villegas. Fidel M Betacur. Luis García. El notario. Fortunato C. Cock B.

La boleta dice Número 63 Admon provincia del Toro. Riosucio, Febrero 28 de 1891. Pagó Adán Palomino por derechos de registro de una escritura que van a otorgar señores Juan Bautista Tapasco, Juan Gregorio Trejo y Manuel M Moreno.

ANNEXE 5 : RECENSEMENT DE LA LOCALITÉ DE GUAMAL : 1894-1895

CASA Y FAMILIA	NOMBRES	ESTATUS FAMILIAR	ESTADO CIVIL	OFICIO	EDAD (AÑOS)
1	Victoriano Moreno	Padre ¿?	Casado	Agricultor	40
	Celestina Moreno	Madre??	Casada	o.d	35
	José Tomás Moreno	Hijo legítimo	Soltero		15
	Alejandro Moreno	Hijo legítimo	Soltero		13
	Maria Juliana Moreno	Hijo legítimo	m.s?		8
2	Manuel José Moreno	Padre (casado)			50
	Faviana Rotavista	Madre (¿?)		o.d	38
	Francisco Antonio Moreno	Hijo legítimo		Agricultor	13
	Jesús Alfredo Moreno	Hijo legítimo			8
	Pedro Antonio Moreno	Hijo legítimo			5
	Eustaquio Moreno	S.E		Agricultor	25
3	Maria Jesús Moreno	Madre (¿?)	Soltera	Agricultor	27
	Juana María Moreno	Hijo natural			9
	Nazaria Moreno	Hijo natural			5



	Gregorio Moreno	Hijo natural			3
	Maria Francesca Moreno	S.E			79
4	Estefana Moreno	Madre (¿?)	Soltera		49
	Manuela Moreno	Hija natural de Estefana		Agricultor	29
	Mercedes Moreno	(Hijo natural de Manuela Moreno)			5
	Ana Juaquina Moreno	(Hijo natural de Manuela Moreno)			3
	Maria Eva Moreno	(Hijo natural de Manuela Moreno)			3 meses
	Maria Maria Moreno	(Hijo natural de Estefana)	soltera	Agricultor	18 años
	Antonio Moreno	(Hijo natural de Maria Maria)			2
	Dolores Moreno	Hija natural de Estefana		Agricultor	13
5	Cosme Damian Celustriano Moreno	Padre ¿?	Casado	Agricultor	45
	Maria Simona Bueno	Madre ¿?		Of. D.	29
	Pedro Moreno	Hijo legítimo			10
	Manuel Cension Moreno	Hijo legítimo			8
	Rafael Antonio	Hijo legítimo			6

	Moreno				
	Maria Jesús Moreno	Hijo natural	Soltera	Agricultor	18
	Elicia Moreno	Hijo natural	Soltera	Agricultor	16
6	Maria María Moreno		Soltera	Agricultor	29
	Ramón Elías Moreno	Hijo natural			10
	Jose Miguel Moreno	Hijo natural			2 meses
En la misma casa	Magdalena Moreno	soltera		Agricultor	24
	Maria Dolores Moreno	Hija natural de Magdalena		Agricultor	12
7	Juan Antonio Moreno		Soltero	Agricultor	54
	Bernarda Moreno		Soltera	Agricultor	49
8	Juana Francisca Moreno	Madre ¿?	Soltera	Agricultor	50
	Maria Deltuna del Rosario Moreno	Hija natural	Soltera	Agricultor	19
9	Maria Ortencia Moreno	Madre ¿?		Agricultor	19
	Maria Felicidad Moreno	Hija natural			3
	Maria Cesilia Moreno	Hija natural			2
10	Manuel María Moreno	Padre?	Viudo	Agricultor	53
	Joaquín Antonio Moreno	Hijo legítimo	Soltero	Agricultor	17

	Dolores Moreno	Hijo Legítimo	Soltera	Agricultor	20
11	Pantaleón García		Casado	Agricultor	60
	Maria Isabel Moreno		Casada	Agricultor	47
12	Maria Narsisa Moreno		Soltera	Agricultor	50
50	Maria Encarnación Moreno	Hija natural	Soltera	Agricultor	32
	Maria Elvira Moreno	Hijo natural de Encarnación			9
	Alfonso Moreno	Hijo natural de Encarnación			2 años y 4 meses
	Maria del Rosario Moreno	Hijo natural de Encarnación			5
	Venancio Moreno	Hijo natural de Encarnación			2
13	León Moreno		Casado	Agricultor	33
	Maria Placedes Moreno		Casada	o. D.	20
	Emiliana Moreno	Hija legítima			1 año 10 meses
14	Lucas Moreno		Viudo	Agricultor	49
	Maria Mercelina Moreno	Hija legítima			7
En la misma casa	Maria Modesta		Viuda	Agricultor	70
15	Anacleto	Padre	Casado	Agricultor	28

	Moreno				
	Maria Inés Moreno	Madre	Casada	Of. D	26
	Leogenes Antonio Moreno	Hijo legítimo			8
	Juaquín Antonio Moreno	Hijo legítimo			5
	Lino Alfonso Moreno	Hijo legítimo			3
	Maria Felisita Moreno	Hijo legítimo			3 meses
16	Marcelo Moreno		Casado	Agricultor	33
	Indalecia Moreno		Casada	Of.D.	45
17	Columna Moreno		Soltera	Of. D.	46
18	Jesús María Calvo		Casado	Agricultor	53
	Maria Petrona Leonora Moreno		Casada	Of. D	63
19	Julián Moreno	Padre	Casado	Agricultor	30
	Maria Dolores Moreno	Madre	Casada	Of. D	45
	David Moreno	Hijo legítimo			7
	Ana Rosa Moreno	Hijo legítimo			5
	Carmen Emilia Moreno	Hijo legítimo			5 meses
	Eugenio Moreno	Hijo natural			13

20	Maria Estefana Moreno	Madre	Viuda	Agricultor	63
	Juan Estevan Moreno	Hijo legítimo	Soltero	Agricultor	30
	Maria Ursula Moreno	Hijo legítimo	Soltero	Agricultor	36
	Maria Benilda Moreno	Hija natural			12
21	Agapito Cartajena	Hermano		Agricultor	20
	Juana Maria Cartajena	Hermana	Soltera	Agricultor	24
	Isabelina Cartajena	Hija natural de Juana María			5
	Maria Delfina Cartajena	Hija natural de Juana María			2
	Maria Gregoria Cartajena	Hermana	Soltera	Agricultor	18
	Erubina Cartajena	Hija natural de maria gregoria			3
	Jénova Cartajena	Hija natural de maria gregoria			1 año y 2 meses
22	Maria Pia Moreno	Madre	Viuda	Agricultor	72
90	Maria de Jesús Moreno	Hija legítima	Soltero	Agricultor	50
	Maria del Carmen Moreno	Hijo natural	Soltera	Agricultor	18
	Maria Adelaida	Hijo natural			8

	Moreno				
	Benito Moreno	Hijo natural			3
	Maria Francisca Moreno	Hijo natural	Soltera	Agricultor	26
	Manuel Salvador Moreno	Hijo natural de Maria Francisca			7
	Maria Leonarda Moreno	Hijo natural de Maria Francisca			3
	Samuel Moreno	Hijo natural de Maria Francisca			3
	Lisandro Moreno	Hijo natural de Maria Francisca			1
23	Rudecindo Estrada		Casado	Agricultor	36
	Candelaria Moreno		Casada	Of. D.	31
24	Diego Moreno		Casado	Agricultor	23
	MARIA Agustina Moreno		Casada	Of. D.	25
25	Aurelio Moreno		Casado	Agricultor	36
	Maria Reyes Londoño		Casada	Of. D.	30
26	Emidio moreno		Casado	Agricultor	76
	Dolores Moreno		Casada	Of. D	39
	Juan Narciso Moreno	Sobrino			8
27	Maria Euclides Moreno		Viuda	Agricultora	58
	Daniel Moreno	Nieto	Soltero	Agricultor	19

28	Jose Lorenzo Moreno	Padre	Casado	Agricultor	30
	Maria Ambrosia Moreno	Madre	Casada	Of. D	39
	Ana Felis Moreno	Hijo legítimo			5
	Mara ysalina Moreno	Hijo legítimo			2
	Maria Lucia Moreno	Hijo legítimo			8 meses
	Hipólita Moreno	Madre	soltera	Agricultor	63
	Maria del Transito Moreno	Hija natural de Hipólita	Soltera	Agricultor	14
29	Norverta Moreno		Soltera	Agricultora	54
En la misma casa	Domingo Moreno		Soltero	Agricultor	20
	Manuel Salvador Moreno		Soltero	Agricultor	19
30	Maria Josefa Moreno	Madre	Soltero	Agricultor	31
	Maria Ambrosia Moreno	Hijo natural			8
	MARIA Celestina Moreno	Hijo natural			6
	Jose Aurelio Moreno	Hijo natural			10 meses
31	Jacoba Moreno		Soltera		42
32	Juana Bautista Moreno	Madre		Agricultor	60

	José María Moreno	Hijo natural	Soltero	Agricultor	17
	Nestor Moreno	Hijo natural	Soltero	Agricultor	19
128	Rogelio Moreno	Hijo natural	Soltero	Agricultor	14



ANNEXE 6 : Liste de lois, décrets et sentences évoqués dans le corps du texte

<b>LOIS</b>	<b>DÉCRETS</b>	<b>SENTENCES</b>
Loi 90 de 1859	Décret 25 de 1854	Sentences, T-257 de 1993
Loi 44 de 1873	Décret 1.421 de 1940	Sentence T-188 de 1993
Loi 47 de 1875	Décret 755 de 1967	Sentence C-489 de 2012
loi 89 de 1890	Décret 1923 de 1978	Sentence T-955 de 2003
loi 55 de 1905	Décret 2117 de 1969	Sentence C-921 de 2007
Loi 200 de 1936	Décret-loi 2073 de 1973	Sentence C-461 de 2008
Loi 19 de 1958	Décret 2001 de 1988	Sentence T-601 de 2011
Loi 135 de 1961	Décret 1809 de 1993	Sentence C-641 de 2012
Loi 21 de 1991.	Décret 1088 de 1993	Sentence C-194 de 2013
Loi 70 de 1993.	Décret 1386 de 1994	Sentence T-461 2014
Loi 152 de 1994	Décret 2663 de 1994	
loi 160 de 1994	Décret 2363 de 1994	
Loi 270 de 1996,	Décret 1745 de 1995	
Loi 756 de 2000	Décret 2248 de 1995	

Loi 715 de 2001	Décret 840 de 1995	
Loi 1450 de 2011	Décret 2164 de 1995	
loi 1454 de 2011	Décret 2184 de 1995	
Loi 1437 de 2011	Décret 1397 de 1996	
Loi 1551 de 2012	Décret 1320 de 1998	
	Décret 2001 de 1998	
	Décret 725 de 2001	
	Décret 200 de 2003	
	Décret 3770 de 2008	
	Décret 1465 de 2013	
	Décret 1953 de 2014	
	Décret 1071 de 2015	

ANNEXE 7 : Liste des principaux interlocuteurs (certains d’entre eux ont été anonymisés)

Leticia Moreno	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> âgée d’environ quatre-vingt-dix ans.
Rosa Gañán	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> et productrice de <i>panela</i> , d’environ soixante-cinq ans.
Nilvia Moreno,	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> , productrice de <i>panela</i> , d’environ soixante-cinq ans.
Doralina Moreno	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> et commerçante d’environ soixante ans.
Ilsa Moreno	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> , d’environ cinquante-cinq ans.
Carolina Moreno	Femme <i>Guamaleña</i> , leader communautaire d’environ trente ans, Secrétaire du Conseil communautaire afrodescendant en 2015.
Nelsy Moreno	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> d’environ cinquante-cinq ans.
Johanna Moreno,	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> d’environ trente ans, était en 2016 et jusqu’au présent, la personne en charge de l’entretien de l’image de Santa Ana.
Carlota Moreno,	Femme <i>Guamaleña</i> d’environ cinquante ans, syndic de la paroisse de Santa Ana de Guamal.
Arnobia Moreno Andica	Femme d’environ cinquante ans originaire de la communauté de Santa Ana. Gouverneur du <i>resguardo</i> de Cañamomo Lomaprieta en 2016.
Carmen Moreno,	Femme <i>Guamaleña</i> d’environ quarante-cinq ans.
María Moreno	Femme <i>Guamaleña</i> d’environ soixante-dix ans
Carmenza Gañán	Femme au foyer d’environ soixante-cinq ans

Úrsula Bueno	Femme <i>sanlorenceña</i> âgée d'environ cinquante ans.
Wilson Lemos	Homme <i>Guamaleño</i> , d'environ trente ans fonctionnaire à la mairie de Supía en 2013.
William Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> âgé d'environ soixante ans et leader au sein du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal.
Alonso Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> retraité d'environ soixante ans vice-président du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal en 2016.
Nelson Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ soixante ans président du Conseil communautaire afrodescendant de Guamal en 2016
Jorge Eliécer Zapata	Homme <i>supieño</i> d'environ soixante-cinq ans, historien local.
Gaspar Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ cinquante ans, représentant de Guamal auprès du <i>Cabildo</i> indigène de Cañamomo Lomaprieta ( <i>cabildante</i> ) en 2016.
Jorge Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ cinquante ans, chauffeur de taxi et producteur agricole.
Sandra Valencia	Femme au foyer <i>Guamaleña</i> d'environ trente-cinq ans.
Ligia Moreno	Femme au foyer et mère communautaire <i>Guamaleña</i> d'environ trente-cinq ans.
Amanda Moreno	Femme <i>Guamaleña</i> d'environ cinquante ans, professeur de lycée.
Héctor Jaime Vinasco,	Homme d'environ cinquante ans, anthropologue de formation, membre du Conseil de gouvernement du <i>resguardo</i> de Cañamomo Lomaprieta. un principaux

	leaders contemporains de la communauté indigène.
Evelio Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ cinquante-cinq ans, leader communautaire.
Pedro Juan Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ trente-cinq ans, anthropologue et leader très actif dans la vie politique de la municipalité de Supía ainsi que dans la vie communautaire de Guamal.
Andrés Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ quatre-vingt-dix ans.
Julián Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ quatre-vingt ans.
Pedro Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ cinquante ans membre du Conseil communautaire
María Paula Moreno	Femme <i>Guamaleña</i> d'environ quarante ans.
Roberto Gañán	Homme d'environ quatre-vingt ans, médecin traditionnel à Santa Ana.
Rodrigo Gañán	Homme d'environ quarante-cinq ans, commerçant à Supía.
Jason Gañán	Homme d'environ quarante-cinq ans.
Fernando Piedrahita	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ quarante-cinq ans, dirigeant du Conseil communautaire afrodescendant.
Uber Uchima	Homme d'environ quarante-cinq ans, commerçant à Supía.
Ignacio Canaval	Homme d'environ quarante-cinq ans commerçant à Supía.
Gersáin Díaz	Homme d'environ soixante ans dirigeant indigène, membre du Conseil du gouvernement de Cañamomo Lomapieta.
Rosa Elena Moreno	Femme <i>Guamaleña</i> d'environ trente ans,

	<i>cabildante</i> à Guamal en 2013.
Carlos Eduardo Gómez	Homme d'environ cinquante ans dirigeant indigène, membre du Conseil du gouvernement de Cañamomo Lomaprieta. Gouverneur indigène en 2016
Daniela Pulgarín Moreno	Femme Guamaleña d'environ trente ans, Secrétaire de culture à la mairie de Supía en 2016.
Francisco Moreno	Homme <i>Guamaleño</i> d'environ quarante-cinq ans.
Gertrudis Moreno	Femme au foyer et commerçante <i>Guamaleña</i> d'environ soixante-cinq ans.
Héctor Uchima	Homme d'environ 80 ans, médecin traditionnel.