



Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies Journal n°13, novembre 2023

ISSN 2271-6386

Groupe de Recherche Identités et Cultures (GRIC)

Université Le Havre Normandie, France

LES COMMUNAUTÉS ETHNIQUES NOIRES ET LES VIOLENCES DANS LE PACIFIQUE COLOMBIEN : LA CONSTRUCTION SYMBOLIQUE COMME STRATÉGIE DE RESISTANCE

Aubin IBALA-BISSELO¹

Résumé

Ce travail vise à comprendre la violence en général, les déplacements forcés en particulier dans les mots des victimes elles-mêmes, et surtout de comprendre les éléments mobilisés par les communautés ethniques noires du Pacifique colombien pour résister aux violences. Notre méthodologie consiste à nous baser sur les témoignages des victimes afros descendantes publiés par la Commission de la vérité et les mouvements des organisations populaires. Notre hypothèse est que les populations noires ont compris que les actes de violence dont elles sont victimes constituent une contre-réforme ethnique (au sens de l'article transitoire 55 et la loi 70 de 1993). Sous cet angle d'analyse, ces peuples ne font plus de la constitution leur théorie du changement. Ils ne réclament plus à l'État leurs droits à la terre au nom de la Constitution, mais aux organisations internationales au nom des droits de l'homme. Au-delà de la propriété foncière collective, ils revendiquent le droit à la vie. Cette lutte a impliqué la nécessité de la préservation de la mémoire sous forme de symboles, d'images, de slogans et de récit. Cette construction de la mémoire sous différentes formes exprime une posture éthique qui vise à protéger les droits de la personne et la préservation de la vie.

Resumen

Este trabajo pretende comprender la violencia en general, el desplazamiento forzado en particular en las palabras de las propias víctimas, y sobre todo los elementos movilizados por las comunidades étnicas negras del Pacífico colombiano para resistir la violencia. Nuestra metodología consiste en basarnos en los testimonios de víctimas afrodescendientes publicados por la Comisión de la Verdad y los movimientos de organizaciones populares. Nuestra hipótesis es que las poblaciones negras han comprendido que los actos de violencia de los que son víctimas constituyen una contrarreforma étnica (en el sentido del artículo transitorio 55 y la ley 70 de 1993). Desde este ángulo de análisis, estas personas ya no hacen de la Constitución su teoría del cambio. En otras palabras, ya no reclaman sus derechos

¹ LCE-Université Lumière Lyon 2.

sobre la tierra al Estado en nombre de la Constitución, sino a las organizaciones internacionales en nombre de los derechos humanos. Más allá de la propiedad colectiva de la tierra, defienden el derecho a la vida. Esta lucha implica entre ellos la necesidad de preservar la memoria en forma de símbolos, imágenes, consignas e historias. Esta construcción de la memoria expresa de diferentes maneras una postura ética que apunta a la protección de los derechos humanos y la preservación de la vida.

Introduction

Loin des espoirs suscités par l'avènement du multiculturalisme, le XXI^e siècle dessine un horizon politique assombri par la montée en puissance des mouvements sociaux qui émergent sur fond de crise des démocraties. Partout en Amérique latine, en passant par l'Europe le lien entre République et la prise en compte des revendications des groupes ethniques ou minoritaires est presque absent. En Colombie, les mouvements politiques menés par les hommes et femmes dont les origines remontent à l'Afrique noire qui habitent majoritairement sur les zones rurales situées sur la Côte pacifique du pays occupent de plus en plus la scène publique afin de se faire entendre. Le terme résistance qui est presque présent dans tous les discours politiques de ces hommes témoigne de son ubiquité. À en croire à Pierre Bourdieu (2002), il n'y a pas de résistance sans domination et le cas du Pacifique qui est celui qui nous concerne confirme cette assertion. Il montre que très souvent, c'est ce présent qui n'est rien d'autre que le futur du passé colonial qui explique les multiples actions qu'ils mènent depuis des cadres épistémologiques différents (*féminisme, écoféminisme, décolonialité, postcolonialité*).

Ce travail vise à comprendre la violence de manière générale, et les déplacements forcés dont sont victimes les populations noires du Pacifique colombien dans les mots des victimes elles-mêmes de façon particulière. Mais il se propose surtout de dépasser cette lecture *victimiste* en montrant comment ces hommes, femmes et enfants victimes d'un passé qui ne veut pas passer (Helg, 2011), utilisent ce passé (traumatique) sous des jours nouveaux par l'usage de l'exemplarité (Todorov, 1998) et font recours à d'autres sources de sagesse comme la philosophie africaine *Ubuntu* pour participer à la construction d'une République colombienne qui tienne compte de leurs revendications.

L'avènement de ce « moment-mémoire » (Petitier, 1989), utilisé comme stratégie de lutte par ces hommes et femmes, est lié à un passé violent (à la fois lointain et récent) qui échappe à l'historiographie nationale.² Qu'il s'agisse des paradigmes de la traite négrière, de l'esclavage ou de l'extermination des Indiens, pour ne mentionner que

² L'historiographie colombienne se caractérise par un discours d'invisibilité vis-à-vis des personnes d'origines africaines. Alfonso Múnera a par exemple montré comment la naissance de l'histoire comme science en Colombie a été autant que possible centrée sur les héritages espagnols et en moindre mesure sur le passé précolombien, ignorant ainsi l'existence du Noir comme sujet historique. Ce qui s'est traduit par l'étouffement de certaines mémoires noires du processus de la construction de la République.

quelques-uns,³ nous pouvons penser, sans avoir trop peur de se tromper qu'une opération de relecture des événements inhumains⁴ du passé se réalise sous des jours nouveaux et que les savoirs africains font sens en Colombie, là où les valeurs occidentales et les lois nationales pèchent dans leur mission d'assurer la paix totale de tous les citoyens.

1. Le Pacifique colombien : de sa construction au développement du néolibéralisme

1.1 De sa construction...

Selon l'historien colombien Alfonso Múnera (2021), les premiers Espagnols arrivés dans le vice-royaume de Grenade ne venaient pas directement de l'Espagne, mais de Saint-Domingue (la Hispaniola de l'époque). Dans les années 1530, le port de Carthagène des Indes servait de porte d'entrée pour les expéditions vers les territoires à découvrir en Amérique espagnole. Dans ce sens, tous les explorateurs qui souhaitaient aller dans le Nouveau Monde passaient obligatoirement par Carthagène des Indes. Cependant, bien que l'Histoire souligne que les esclaves ne sont arrivés en Amérique ibérique que très tardivement à cause de Bartolomé de Las Casas, aujourd'hui avec les avancées enregistrées dans la recherche historique, on peut souligner qu'au XVI^e siècle, il y avait déjà des personnes dont les origines remontent en Afrique sur les terres nouvellement découvertes.

En 1546, il « devait y avoir environ 12 000 Noirs dans toute l'île. Saint-Domingue inaugure ainsi trois autres grandes traditions américaines : le trafic d'Africains, la contrebande et l'agro-export agricole basés sur le travail des esclaves » (Múnera, 2021 : 15). Les liens économiques coloniaux entretenus entre Saint-Domingue et Carthagène des Indes ont facilité le déplacement de certains des 12 000 Noirs à Carthagène des Indes. Présents à Carthagène, certains esclaves, sous l'effet de du fouet et des travaux forcés, ont dû fuir leurs maîtres et trouver refuge dans les zones montagneuses (Helg, 2016). Ces esclaves fugitifs avaient développé une culture de lutte, connue sous le nom *cimarronisme*. Les Afrocolombiens considèrent cette culture comme le symbole de la résistance. Certaines villes, à l'instar de celle de Palenque San Basilio, doivent leur existence à cette culture de résistance.

Pendant que certains esclaves trouvaient mieux de vivre dans les zones rurales situées sur la côte Pacifique du pays, d'autres avaient jugé utile de se déplacer vers les territoires situés sur la côte Pacifique. L'abolition officielle de l'esclavage, bien que tardive en 1851 a fait en sorte que ces hommes, femmes et enfants se concentrent de plus

³ Certains auteurs à l'instar d'Ulricher Olsender (2004) n'ont pas hésité à soupçonner la persistance de la violence dans des zones comme le Pacifique colombien de stratégie de nettoyage ethnique.

⁴ La loi n° 2001-434, du 21 mai 2001, tend à la reconnaissance de l'esclavage et de la traite en tant que crimes contre l'humanité.

en plus sur ces territoires de forêt humide et de climat chaud. En s'y installant, ils ont introduit des pratiques traditionnelles de la chasse, la pêche, la cueillette et l'extraction de l'or. À ce sujet, l'anthropologue de nationalité française Anne Marie Losonczy (1996) souligne que les descendants des esclaves, en dépit d'introduire les pratiques traditionnelles citées supra, dont le versant originaire remontait en Afrique, avaient compris que ces territoires n'étaient pas exclusifs à eux, donc qu'il y avait également des personnes issues d'autres groupes avec lesquels il fallait faire monde. Dans ce sens, la construction d'une mémoire collective exemplaire (Todorov, 1998) qui ne se basait pas sur le passé esclavagiste (traumatique) était l'une des démarches qu'ils avaient utilisées pour construire l'unité dans la différence. La mémoire collective se basait sur des éléments contextuels communs tels que la nature, la parenté, les ressources disponibles et aussi, même si ce n'était pas explicitement indiqué, l'esclavage, l'expérience de la discrimination raciale et de l'exclusion qui construit l'idée d'un *nous*, différencié d'un autre généralement supposé comme cible.

L'article 55 de 1991 et la loi 70 de 1993 ont également joué un rôle important dans la définition des habitants du Pacifique colombien dans la mesure où ils ont été considérés comme étant la structure politique de l'opportunité qui permettait de construire une certaine interprétation de l'ethnicité noire, basée sur une idée d'homogénéité culturelle (Escobar, 2004). Selon la loi 70, le terme de communautés noires désigne un groupe de personnes dont les origines remontent à l'Afrique et qui partagent des pratiques culturelles et une histoire commune, fondements de leur identité. Outre l'identité et l'histoire, la notion de territoire revêt une importance indéniable dans le processus définitionnel des Noirs en tant que Communautés ethniques :

Nous avons appris que le territoire est l'endroit où nos aînés ont récréé les éléments de la culture qu'ils ont non seulement apportés de l'Afrique, mais qu'ils se sont également appropriés lors de leur interaction [...] C'est ce qui a fait de nous des Noirs dans le Pacifique colombien. Ainsi, le territoire pour nous a une dimension politique, économique et culturelle, fondamentalement associée à la vie [...] Sans ce territoire, nous, en tant que Noirs, n'aurions aucune chance de l'être [...] Nous sommes nés de nouveau ici, nous sommes ici et nous voulons continuer à y être. (Carlos Rosero, leader de PCN)

Cette citation dénote de l'importance du territoire chez les personnes d'origines africaines en Colombie. Les zones rurales du Pacifique colombien ont les marqueurs de leurs identités. Leurs ancêtres y ont habité et leur ont transmis le rôle de préserver le territoire comme aspect fondamental pour la défense de leurs vies. Cependant, cette stratégie communautaire qui consiste à relier chaque habitant au territoire n'a pas été soutenue par les acteurs politiques de la Colombie du XX^e siècle. La construction du pays s'est faite au mépris de l'environnement, à travers une subversion de l'article 70 de 1993. L'Afrocolombien se trouve empêché de jouer son rôle de maître d'œuvre et préservateur du territoire. Le modèle économique néolibéral a une part de responsabilité dans la destruction de l'environnement et la fracture des liens sociaux entre les habitants du Pacifique colombien.

1.2 ... à l'avènement du modèle de développement néolibéral

L'entrée de la Colombie dans l'ère du multiculturalisme d'État et la reconnaissance des Noirs comme groupe ethnique qui l'accompagne a coïncidé avec l'élaboration de multiples projets portés par l'État dans son souhait de faire du Pacifique colombien une zone de développement économique à grande échelle. Le Plan de Développement Intégré de la Côte Pacifique (PLAIDECOP) s'inscrit dans cette veine. Initiés en 1984, les activités du PLAIDECOP avaient comme objectifs principaux : l'élaboration de plans d'études sur la Région du Pacifique ; le développement des infrastructures routières internes et externes ; la stimulation de la production dans le secteur primaire, dans ses variantes industrielles et artisanales et la veille au bien-être des communautés en élaborant des projets sociaux dans les domaines de la santé, l'assainissement de base de l'environnement, de l'éducation et du logement.

En concentrant ses objectifs sur les possibilités offertes par les ressources naturelles, ce plan a fini par privilégier les grands projets de construction d'infrastructures tels que le canal interocéanique. Les besoins ethniques et territoriaux des habitants ont fini par être relégués au second rang. Plus tard, le PLAIDECOP avait été remplacé par le Plan pacifique qui, au-delà du développement des infrastructures de base, visait à assurer un développement qui se voulait d'être durable. Le souhait de produire des richesses en respectant l'environnement du Pacifique qui avait pour principal antécédent le projet *BioPacífico* a fini par affecter les populations afrocolombiennes de la Région (Agudelo Avarado, 2002). Si les projets cités supra avaient été élaborés par l'État colombien dans le but de développer les zones rurales situées sur la Côte pacifique, les témoignages des peuples noirs qui y habitent montrent qu'ils ont engendré des conséquences plus négatives que positives.

2. Impact ethnique et territorial

La consécration du PLAIDECOP et le Plan pacifique n'a pas été sans conséquence néfastes pour les habitants du Pacifique colombien. La détérioration est l'une de ces conséquences. On entend par processus de déterritorialisation, la rupture ou la destruction des relations physiques, culturelles et spirituelles des peuples Afrocolombiens avec les territoires ancestraux qui sont le fondement de leur identité ethnico-culturelle et de leur projet historique collectif de liberté. Ce processus se subdivise en deux types de conséquences : socioculturelles et territoriales. Que nous disent les victimes elles-mêmes à ce sujet ?

2.1 Impact socioculturel

S'agissant des conséquences socioculturelles, un Afrocolombien interviewé par les experts du rapport final de la Commission de la Vérité explique :

Après les massacres que nous avons subis, nous avons cessé de nous réunir, nous avons cessé d'organiser des événements sportifs [...] on se méfiait des gens, on s'enfermait très tôt dans les maisons [...] nous nous sentions tout le temps menacés [...] nous ne pouvions plus organiser les veillées, faire des promenades avec les morts [...] les traditions de chanter, prier, veiller sur les morts qui sont nos coutumes était impossible [...] parce que nous fuyions pour sauver nos vies. (*Hay futuro si hay verdad. Informe Final Comisión de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición*, 2022)

Ce témoignage met en lumière les conséquences des différents plans de développement du Pacifique colombien sur les populations environnementales. L'imposition de la violence qui les accompagne a fini par fracturer les relations sociales entre les membres du groupe rendant ainsi impossible la pratique de leurs coutumes et traditions, fondement de leur identité ethnique. L'environnement et le territoire n'ont pas été à l'abri de ces méfaits.

2.2 impacts sur l'environnement et le territoire

La production des biens et services dans le Pacifique colombien s'est faite au mépris de l'environnement et du territoire. Outre l'exploitation abusive de la forêt comme le témoignent les habitants, la violence qui l'accompagne a fini par détruire le patrimoine culturel de la région. Le cas de La Toma, dans la municipalité de Suárez (Cauca), où a été construit en 1985 le barrage de La *Salvajina*, pour fournir de l'énergie à une partie du département de la Valle du Cauca constitue le cas d'école. Pour les communautés, cette construction a occasionné la destruction de leur vie, de l'économie et du patrimoine culturel :

La construction de la centrale hydroélectrique a généré de profonds changements dans la vie de la communauté noire de la municipalité de Suárez, leurs territoires ont été inondés, les maisons, leurs haciendas, les champs verts ont été remplis de boue et de pierre. Les gens ont résisté, mais ont finalement été forcés de vendre la terre, pour laquelle ils ont payé des ressources dérisoires. (*Hay futuro si hay verdad. Informe Final Comisión de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición*, 2022 : 37)

Comme nous l'avons souligné supra, chez les peuples afro-colombiens, le territoire n'est pas synonyme d'espace de terre, non plus de lieu géographique uniquement, mais l'ensemble des éléments qui leur permettent d'exister en tant qu'êtres humains. La construction des infrastructures et le développement de l'économie libérale dans la région s'est traduit en une menace contre le territoire (destruction de la forêt, rivières et autres éléments constitutifs de l'environnement). Outre son impact sur l'environnement et sur le territoire, plusieurs chercheurs ont été unanimes à reconnaître que l'économie libérale, du fait de la violence qui l'accompagne fracture les liens que les habitants des zones rurales du Pacifique colombien entretiennent avec le territoire. Pour sauver leur vie, la fuite est

certes parfois vue comme la solution par excellence, mais elle peut engendrer des conséquences graves telles que la perte des identités imaginaires ou réelles.

2.3 Déplacement forcé ou tentative de nettoyage ethnique ? Une violence particulière

Cette partie s'attache à comprendre l'impact des déplacements forcés sur les pratiques culturelles des communautés ethniques noires.

2.3.1 Définition des deux concepts

Le décret 4633 de 2011 souligne que « que toute personne ou communauté qui a été forcée de migrer à l'intérieur du territoire national soit en quittant son lieu d'origine, soit à l'intérieur de celui-ci est victime d'un déplacement forcé parce que sa vie, son intégrité physique, sa sécurité ou sa liberté personnelle ont été violées ou sont directement menacées ».⁵ Cette définition présente le déplacement forcé comme un crime contre les humains, qui pour des raisons particulières sont contraints de quitter leurs lieux d'habitation pour pouvoir sauver leur vie. Dans ce sens, ce n'est pas la recherche des meilleures conditions de vie, la mauvaise situation économique ou les calamités naturelles qui sont à l'origine des déplacements forcés, mais l'insécurité et les actes de violence. S'agissant de la Colombie, cette définition est presque exclusivement utilisée pour faire référence aux communautés ethniques qui en sont les principales victimes.

Selon le Registre unique des victimes (RUV), entre 1958 et 2017, le déplacement forcé a été l'événement victimisant qui a le plus touché les peuples noirs, Afrocolombiens, Raizal et Palenquero, puisqu'il représentait 89,2 % de la Région du Pacifique, en particulier dans les départements de Nariño (206 186), Valle de Cauca (189 659) et Choco (186 060), suivi par des départements tels qu'Antioquia (126 194) et Bolivar.⁶ Ces chiffres interpellent sur la nécessité de classement des personnes déplacées en Colombie. Il ne sera pas donc très exagéré de dire qu'en Colombie, le terme déplacé forcé interne n'est utilisé que pour désigner les communautés ethniques noires et autochtones contraintes pour les premiers à abandonner leurs territoires ancestraux et pour les seconds leurs territoires autochtones après avoir subi la violence, la guerre et les massacres de certains de leurs proches. Il serait difficile de proposer une définition du concept de déplacement forcé en Colombie sans intégrer le point de vue des victimes elles-mêmes. En raison du déracinement qu'il génère, le phénomène des déplacements forcés est un crime contre leurs communautés.

S'agissant du concept de nettoyage ethnique, lors des analyses des conflits qui eurent lieu sur le territoire de l'ex-Yougoslavie, le rapport intérimaire (S/25274) le définissait comme un ensemble de pratique qui consistait en : « Rendre une zone ethniquement homogène en utilisant la force ou l'intimidation pour faire disparaître de la

⁵ Présidence de la République de Colombie. Décret 4633 de 2011

⁶ (*Hay futuro si hay verdad. Informe Final Comisión de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición*, 2022)

zone en question des personnes appartenant à des groupes déterminés » (*Rapport intérimaire de la Commission d'experts constituée conformément à la Résolution 780 du Conseil de sécurité*, 1992: 34). Ce rapport souligne que le nettoyage ethnique se manifeste par :

Le meurtre, la torture, l'arrestation et les détentions arbitraires, les exécutions extrajudiciaires, le viol et les violences sexuelles, le cantonnement de la population civile dans des ghettos, les déplacements, attaques ou menaces d'attaques délibérées contre des civils dans des zones civiles et la destruction des biens. (*Rapport intérimaire de la Commission d'experts constituée conformément à la Résolution 780 du Conseil de sécurité*, 1992 : 34)

Toutes ces informations nous amènent à comprendre le phénomène du nettoyage ethnique à partir de trois aspects fondamentaux : la menace sur les pratiques ethniques et identitaires des groupes, l'usage de la violence contre ces groupes ethniques et enfin l'acquisition du territoire par les acteurs de la violence. Le territoire est la finalité du nettoyage ethnique, ce qui le différencie du génocide dont la finalité est le groupe ethnique. Autrement dit, si les acteurs du génocide sont animés par la destruction physique et biologique du groupe ethnique, ceux du nettoyage ethnique ont l'intention d'homogénéiser le territoire sur le plan culturel et identitaire. Dans ce sens, on pourrait analyser le phénomène du nettoyage ethnique dans le Pacifique colombien sous l'angle des déplacements forcés.

2.3.2 Déplacement forcé et nettoyage ethnique : une possibilité de rapprochement qui invite à la réflexion

Notre race vient du mélange d'Espagnols, d'Indiens, et des Noirs [...] C'est dans cet héritage issu de la période coloniale espagnole que nous devons chercher les lignes directrices du caractère colombien contemporain [...] Le Noir demeure dans l'infantilité perpétuelle. La brume d'une illusion éternelle l'enveloppe et le don prodigieux du mensonge est la manifestation de cette image des choses de l'obscurcissement produit par le spectacle du monde [...] dans le pays où il a disparu [...] il a été possible d'établir une organisation politique et économique avec des bases solides. (Laureano GOMEZ, 1928)

Le rapport des experts du dernier rapport de la commission de la vérité laisse voir des tendances qui invitent à identifier des similitudes entre le phénomène des déplacements forcés dans le Pacifique colombien et le crime de nettoyage ethnique considéré par les experts de la crise de l'ex-Yougoslavie comme une violation du droit international. Ces similitudes passent premièrement par la définition des acteurs des déplacements forcés. Qui sont les principaux acteurs des déplacements forcés dans le Pacifique colombien ? Avant de répondre à cette question, il convient de rappeler que le déplacement forcé, comme l'ont souligné les auteurs cités supra, n'est pas la conséquence des violences dont sont victimes les habitants du Pacifique colombien. En revanche, il constitue la finalité de ces violences. Autrement dit, la violence est l'une des stratégies utilisées par ces acteurs pour amener les populations ciblées à fuir le territoire.

Selon les membres des communautés ethniques, c'est l'État colombien qui est à l'origine des maux qui minent leur quotidien :

Nous avons beaucoup souffert, parce que dans le conflit armé, tout ce qui nous est arrivé n'a pas eu d'importance pour le gouvernement ou la société, et c'est l'État lui-même qui a favorisé la plus grande partie de cette violence à notre égard, en ne nous protégeant pas et en leur permettant de faire tout ce qu'ils font [...] l'éducation que l'État a donnée à la société nationale à notre sujet a généré un traitement colonial, inégalitaire et discriminatoire. La formation que perçoivent les Colombiens, qu'ils soient *guérilleros*, paramilitaires, hommes d'affaires, colons et les institutions nourrissent l'idée selon laquelle, nous sommes des sauvages. (*Hay futuro si hay verdad. Informe Final Comisión de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición*, 2022 : 50)

Le témoignage de cette femme laisse voir la complicité de l'État dans les violences que subissent les membres de sa communauté. Pour elle, et certains autres peuples victimes qui ont accepté de témoigner, c'est l'État, qui a fait en sorte que les paramilitaires, les *guérilleros* et autres groupes en tension ne les considèrent pas comme des êtres humains et donc de les laisser tuer comme des animaux et des sauvages. En plus de connaître l'appareil meurtrier qui les a victimisés, les survivants des déplacements ont également une idée sur les raisons de cette violence, qui majoritairement s'enracinent dans la conception raciale. Ici, c'est le poids du passé colonial qui se manifeste sous des formes contemporaines. De manière brève, « *guérilleros*, paramilitaires, hommes d'affaires, colons et les institutions nourrissent l'idée selon laquelle » ils sont « des sauvages ».⁷

Si pendant la période coloniale, les personnes d'origines africaines étaient déplacées contre leur gré de l'Afrique pour les Amériques en général et pour la Colombie en particulier pour travailler dans les mines d'or et dans les plantations, aujourd'hui, avec le développement des nouvelles formes de travail, « la force biologique » n'est plus nécessaire. Autrement dit, on n'a plus besoin des personnes d'origines africaines. Ce passé qui continue de peser de tout son poids sur le présent des habitants du Pacifique colombien a également été reconnu par les experts du dernier rapport de la commission de la vérité à travers l'absence des institutions chargées de garantir le bien-être des peuples ethniques et l'absence de prise en charge des victimes, entre autres. Les experts du dernier rapport de la commission de la vérité ont également reconnu que l'État colombien continue de reproduire des pratiques visant à perpétuer des discours racialistes et le traitement colonial vis-à-vis de ces peuples. Les multiples formes de violence qu'ils subissent s'expliqueraient par cette perpétuité du passé sous des jours nouveaux. Dans ce sens, une femme afrocolombienne de la côte Caraïbe a témoigné de la continuité des pratiques de marquage des corps des Noirs dans le cadre du conflit armé comme cela se faisait à l'époque de l'esclavage :

⁷ Parole d'une femme victime du conflit armé interviewée par les experts du dernier rapport de la commission de la vérité (p. 50).

Ils m'ont traité de vilains noms... et il disait : « je suis un *paraco* ». « Et qu'est-ce que c'est ? », demandais-je. « Ceux qui se dirigent », m'a-t-il dit. Et j'ai dit : « oh oui, ah, eh bien, d'accord, si tu veux me mouiller, tue-moi. ». Il a dit : « non, je ne vais pas vous mouiller, vous allez faire défiler tous ces petits hommes que j'ai ici ». Puis, il a dit : « tu ne m'oublieras pas, je vais te marquer » [...] il m'a marqué comme si j'étais son bétail [...] je pense qu'il m'a marqué parce que je suis Noir, Noir, et m'a marqué comme esclave. À l'époque de l'esclavage, ils marquaient les femmes noires, c'est ainsi que les groupes d'autodéfense m'ont marqué.⁸

L'existence des traitements inhumains postcoloniaux, tels que le marquage des personnes d'origines africaines dans un État démocratique comme la Colombie, n'est pas loin de ce que l'historien camerounais Achille Mbembé a appelé la nécropolitique. Selon Achille Mbembé (2006) cité par Paola Díaz & Freire (2021) la notion de nécropolitique se réfère à « une forme de souveraineté⁹ qui gouverne à partir de la production de la mort physique ou sociale, et qui est ancrée sur une hiérarchisation de la vie » (2021 : 7). C'est dans les institutions du passé colonial (comme l'esclavage) que les acteurs du pouvoir distinguent « les personnes qui doivent mourir de celles qui doivent vivre ». Dans le cas des violences contre les habitants du Pacifique colombien, les actes de violence peuvent être pensés comme des stratégies de pouvoir dont l'objectif défini est de laisser mourir les personnes d'origines africaines qui y vivent depuis des siècles. Même si les rapports de la Commission de la vérité ont souligné que le conflit armé colombien brille par une série de massacres des personnes d'origines africaines.¹⁰ la mort dont on parle dans le cadre de ce travail est appréhendée sous sa dimension culturelle et identitaire.

La rhétorique du développement qui caractérise les discours des acteurs étatiques de la Colombie ces dernières années s'est faite au mépris des personnes d'origines africaines qui vivent dans des zones stratégiques du pays. Elle s'est entrelacée avec des pratiques violentes qui ont fait émerger des « grammaires de la mort et de la terreur » (Marin et al., 2019 : 10). Ces « grammaires de la mort et de la terreur » se manifestent par la perte de contrôle du territoire et par conséquent, la menace des pratiques culturelles et traditionnelles des populations qui y vivent, les déplacements forcés, les populations abandonnées, les meurtres et les massacres (Marin et al., 2019 ; Oslender, 2004). Les actes de violence n'ont pas que des conséquences sur le plan physique. En plus des pertes de vies enregistrées, la destruction des habitations et la fracture des liens sociaux, c'est aussi le patrimoine culturel de la région qui est ruiné. À ce sujet, il n'en va pas sans rappeler le témoignage du chercheur Mateo Pazos-Cárdenas :

⁸ Commission de la vérité, « La vérité des Noirs, des Afro-Colombiens, des Palenquero et Raizals, p. 11. Voir aussi l'intervention de Francia Marquez, actuelle vice-présidente de la Colombie lors des rencontres avec les experts de la commission de la vérité.

⁹ Mbembé définit la souveraineté comme le pouvoir de tuer (2006 : 31).

¹⁰ On peut citer entre autres les massacres de Boyacá et ceux de Naya dont la responsabilité de l'État a été reconnue par les experts du dernier rapport de la commission de la vérité.

Nous cherchions un espace pour l'exposition « artistique-culturelle » prévue pour le lendemain. L'idée était de faire une exposition des produits des activités du projet (artisanat, échantillons gastronomiques, présentations musicales et de danse), qui était destinée à la communauté en général de la municipalité pour connaître le processus que nous développions et ses « résultats ». J'ai demandé s'il y avait une Maison de la Culture dans la municipalité [...] La dame m'a expliqué que la maison avait été construite pendant deux ans, mais qu'ils l'avaient faite avec un modèle de maison de la culture de la région montagnaise [andine] de Nariño et qu'il faisait très chaud pour son utilisation, donc ils l'avaient utilisé environ deux fois et puis personne ne voulait revenir parce que la chaleur était insupportable. Maintenant, personne ne l'utilise et il est en ruines. (2021 : 10)

En nous conformant au droit international (aussi connu sous le nom de droit de la guerre), la protection des biens culturels par l'État en période de conflit est un impératif. S'en prendre au patrimoine culturel peut être considéré comme un crime contre les identités culturelles des habitants d'un espace géographique défini. Un peuple sans culture est comme un corps sans âmes. L'abandon ou la destruction des lieux de la culture pourrait faire partie des actes nécropolitiques. Sur ce dernier point, la femme qui avait été interviewée par Mateo Pazos-Cárdenas avait dénoncé la logique impériale¹¹ que l'élite colombienne a fait régner sur la région du Pacifique : « La dame m'a expliqué que la maison avait été construite pendant deux ans, mais qu'ils l'avaient faite avec un modèle de maison de la culture de la région montagnaise [andine] de Nariño » (2021 : 10).

L'abandon des territoires, vu par ce dernier comme la solution salvatrice de leurs vies, invite à réfléchir sur leur vécu dans les villes d'accueil (généralement des milieux urbains). L'analyse des déplacements forcés des descendants des esclaves noirs et leur réinsertion constituent une démarche qui permettrait de saisir l'essence socioculturelle de ce processus (le risque de perte de l'identité culturelle et les facteurs de rétablissement qui les accompagnent). Le départ forcé d'un territoire rural pour un territoire urbain pourrait s'accompagner des dégradations des niveaux et conditions de vie. Sur le plan culturel, ce phénomène peut être compris comme un déracinement, la fracture des relations avec un territoire symbolique, source des identités collectives. Sous cet angle d'idées, le phénomène des déplacements forcés peut être perçu comme une altération culturelle. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre le témoignage de Candela interviewée par Mosquera : « Les gens du village se réunissaient au bord du fleuve ; tous battaient des mains dans l'eau pour effrayer le poisson, ainsi les pêcheurs en ramassaient plus, nous chantions et le poisson était réparti équitablement » (dans Rosero-Labbe, 2005 : 5)

¹¹ Lire Ulrich Oslander, « Espacio e identidad en el pacífico colombiano: perspectivas desde la costa caucana », in *Cuadernos de Geografía : Revista Colombiana de Geografía*, n° 1- 2, 1 janvier 1998, p.251-90; En parlant de la logique impériale, l'auteur fait référence à une vision andine raciste, développée par les acteurs de la modernité depuis le monde andin (centre du pays) au bénéfice de la génération de solutions, développement ou progrès des zones rurales du Pacifique Colombien. L'auteur indique que cette démarche visait à « développer » ces zones sans tenir compte des particularités tant géographiques, culturelles que sociales de la région. La négligence des acteurs politiques dans la territorialisation et l'administration des biens publics au profit des populations qu'ils gouvernent, comme on le voit dans son témoignage Mateo Pazos-Cárdenas, constitue un exemple en la matière.

Par son témoignage, Candela évoque son territoire d'origine comme un paradis perdu, car arrivée en ville, elle et les autres membres de sa communauté sont dans l'incapacité de se réunir autour du milieu aquatique, qui est l'un des aspects fondamentaux de leur identité. À ce niveau, l'impact des déplacements forcés n'est plus vu sous son aspect matériel ou physique, mais sur l'altération des pratiques culturelles quasi impossibles de transporter en milieu urbain. S'agissant des rites liés à la mort et au décès, les milieux urbains tels que Bogota dans lesquels vivent les Afrocolombiens déplacés ne leur permettent pas d'en pratiquer. Le *lumbalu* (rite de la mort et du décès formé à partir d'un syncrétisme religieux liant deux cultures différentes : la culture européenne et la culture africaine), par exemple est une pratique culturelle interdite à Bogota comme nous le souligne Mosquera. Les « familles doivent » en revanche, « recourir aux services des pompes funèbres » (Rosero-Labbe, 2005), ce qui constitue une pratique totalement injuste du point de vue des Afrocolombiens. Ces témoignages dénotent de la marginalisation des déplacés forcés à Bogota. Leurs départs des territoires ancestraux pour les milieux urbains mettent en péril leurs projets d'avenir collectif. Ils sont considérés comme une menace pour la société, cela s'explique du fait qu'à chaque fois qu'ils tentent de s'affirmer en mettant en pratique leurs cultures et traits identitaires (avec une forte charge des éléments africains), ils sont réprimés et traités de « répugnants et laids ». Face à cette survivance des traitements coloniaux, certains enfants des familles déplacées n'ont pas hésité à demander à leurs parents de leur couper la tête noire et la remplacer par celle qui est blanche (Rosero-Labbe, 2005 : 18) afin de se libérer de la supposée malédiction de la couleur noire. Le lien entre la race et la couleur de la peau a certes été invalidé par les études scientifiques, mais ce type d'agissements qui traduit la fatigue d'être fatigué, caractéristique de la vie des Afrocolombiens prouve que la pigmentation persiste et continue d'être utilisée comme marqueur de différenciation.

Si de nombreux auteurs ont soutenu l'idée selon laquelle, le phénomène qui caractérise le quotidien des personnes d'origines africaines dans le Pacifique colombien est une des manifestations du conflit armé, les témoignages des survivants nous amènent à penser le contraire. La violence, les massacres, les dépossessions et leurs cortèges des crimes ont pour objectif de faire fuir de manière involontaire les peuples ethniques de leurs territoires ancestraux.

3. *Resistir no es aguantar* : les Afrocolombiens et la résistance dans le Pacifique colombien

3.1 Résistance Afrocolombienne : définition

Malgré son saisissement par les événements du passé, la notion de résistance est demeurée mouvante. Quand les troupes de Napoléon avaient envahi la Péninsule ibérique en 1808, causant ainsi l'abdication de Charles IV, puis celle de Ferdinand VII, un gouvernement avait été créé afin de faire face à cette invasion française. Certains historiens à l'instar de

(Thibaud, 2017) ont souligné qu'il s'agissait d'un acte de résistance. Dans ce sens, la notion de résistance fait référence à l'opposition de l'Espagne à l'action de l'occupant français. Si le cas cité supra souligne une résistance qui a une dimension politique, le langage des Afrocolombiens qui sont aujourd'hui, comme ils l'ont été avant victimes des traitements racistes, montre que la résistance n'est pas seulement politique, mais aussi sociale et ne peut être définie qu'en tenant compte des éléments qui la déclenchent. Les membres de l'AFRODES¹² définissent la résistance comme étant :

Un ensemble d'attitudes et de pratiques autonomes de la part des communautés afrocolombiennes dans des situations de déplacement forcé, d'enfermement ou de toute autre condition qui viole l'exercice de leurs droits collectifs, à travers lesquelles leur rejet s'exprime et elles trouvent des alternatives autonomes pour la protection de leurs droits... Face au racisme structurel représenté par l'esclavage, la résistance culturelle est depuis devenue une position active pour préserver la vie et l'identité culturelle des personnes d'ascendance africaine (2010 : 20).

Cette conception de la résistance s'apparente à la notion du républicanisme noir créé par l'anthropologue colombien José Figueroa (2022). À en croire à José Figueroa, l'abolition de l'esclavage dans les Républiques hispanoaméricaines a fait naître un autre phénomène : le racisme qui est plus complexe et plus grave que celui qu'il remplace (l'esclavage), dans la mesure où l'esclavage était une institution et le racisme est une attitude et donc difficile à contrôler. À la lueur de ce type d'étude, la résistance afrocolombienne peut être définie comme un ensemble de pratiques culturelles, sociales basé sur le concept d'égalité, mais il est aussi très ancré dans une critique radicale du racisme et des héritages de l'esclavage qui continue de déshumaniser les *nadies y las nadies*¹³. Sans ignorer l'importance de revenir sur ce discours historique et socialement construit qui montre prophétiquement que le problème de l'Afrocolombien du XXI^e siècle réside dans « la ligne de couleur », la « ligne de la division raciale par la couleur » (Du Bois, 2007) et dans le « schéma racial épidermique » (Fanon, 2015), ce qui mérite d'être mentionné ici, c'est le discours mis en place par ces hommes dans la lutte contre le capitalisme, le racisme et le colonialisme. L'objet poursuivi par ces derniers étant celui de participer à la construction d'une société juste et équitable qui prend en compte leurs revendications.

3.2 La philosophie Ubuntu comme source de construction de l'humanisme situé

À première vue, on croirait que les Afrocolombiens ne se battent que pour l'obtention de leur liberté qui malgré l'entrée dans l'ère du multiculturalisme se trouve confisquée. On pourrait parler d'une lutte pour le peuple afrocolombien et par le peuple afrocolombien. Une telle lecture de l'action politique (penser la politique au-delà de l'action des partis et

¹² Association des Afro-Colombiens déplacés.

¹³ Termes utilisés par Francia Marquez pour faire référence à ceux dont le seul dénominateur commun est d'avoir été activement contraint, par de multiples pillages, à rester au bas de la pyramide sociale et culturelle, ceux pour qui la vie avec dignité et droits que la société moderne conçoit « n'atteint pas », ceux dont l'existence en tant que sujet historique a été rendue invisible.

mouvements politiques) serait insuffisante et cacherait les multiples luttes menées par ces hommes pour la défense du territoire, de l'écologie et de la biodiversité. Dans ce sens, la notion d'universalisme « situé » défini par José Figueroa (son fondateur) comme « la combinaison d'une lutte qui cherche à éliminer le racisme et ses conséquences personnelles et culturelles » invite à penser l'action politique des Afrocolombiens comme un ensemble de pratiques et valeurs mises en place pour une triple lutte : pour le territoire (espace à être), pour l'identité (réaffirmation de soi) et pour l'autonomie. Dans le Pacifique colombien, certains acteurs politiques à l'instar de Francia Marquez font recours à des sources de savoir issue de la Philosophie africaine comme Ubuntu pour apporter leur pierre à la construction d'une République colombienne basée sur les principes démocratiques et le respect de l'environnement.

À la question de savoir comment l'homme doit se définir, les savoirs philosophiques occidentaux ont longtemps répondu qu'il doit porter son regard sur lui-même. Le célèbre « je pense donc je suis » de René Descartes n'est plus à rappeler ici, car il a été et continue d'être l'un des savoirs philosophiques occidentaux qui remplissent les cahiers des apprenants à travers le monde. En Colombie, les discours politiques de Francia Marquez viennent souligner l'inefficacité que le *cogito ergo sum* dans la recherche des solutions sur les problèmes sociaux et environnementaux qui caractérise l'actuelle Colombie. Le *cogito ergo sum* est la phase dépassée de l'humanité. Les multiples conséquences néfastes de la mondialisation, du capitalisme et des violences qui les accompagnent interpellent l'homme sur la nécessité de se penser à travers le nous : *soy porque somos* (je suis parce que nous sommes). Par l'usage du *soy porque somos*, Francia Marquez met l'action sur la nécessité de la solidarité dans la construction de l'identité de l'être, ce qui est une forme d'affirmation par rapport au monde.

Le pari envisagé est celui de revendiquer le droit d'être noir tout en tenant compte de la diversité humaine. C'est une revendication de l'unicité noire en tant que peuple, à travers laquelle il agit et se rapporte à l'ensemble de la société colombienne et du monde. Puisque la pensée européenne a eu tendance à saisir l'identité non pas tant en termes d'appartenance mutuelle (coappartenance) à un « même monde qu'en termes de relation du même au même, de sur gisement de l'être et de sa manifestation dans son être d'abord, ou encore dans son propre miroir » (Mbembé, 2015 : 14). La démarche envisager dans ce sens passe par la revendication de la mémoire et l'histoire de l'esclavage, mais aussi du marronnage et la participation des Noirs à la guerre d'indépendance du pays. Ce qui présentera le Noir comme un sujet historique et un homme possible de mettre en pratique sa pensée et son esprit de créativité au service de l'humanité tout entière. Le Noir a longtemps été présenté par les discours coloniaux et postcoloniaux comme un barbe, un paresseux et un dépravé. Dans le cas de la Colombie, les travaux du géographe Agustín Codazzi ont occupé une place importante dans la construction de l'image du Noir « barbare » tout au long du XIX^e siècle.

La revendication de ces mémoires du passé implique également une lutte pour le territoire. Lors de ses multiples prises de paroles, Francia Marquez n'hésite pas à montrer son implication à la défense du territoire, l'usage de la phrase *ancestros me han enseñado que* souligne que la protection du territoire est d'une importance indéniable dans la cosmogonie africaine. Le territoire est l'espace dans lequel l'identité africaine a été créée et recréée, dont il faut défendre si l'on veut s'affirmer en tant que peuple. Sous cet angle d'idées, tous les constituants de la nature ont des veines et du sang qui y coule. La nature comme l'être humain ne doivent pas être détruits.

Cependant, ces deux luttes ne peuvent être menées que si eu seulement si les acteurs sont autonomes. Dans son œuvre *Contentious Republican: Popular Politics, Race, and Class Nineteenth Century Colombia*, l'historien colombien James E. Sanders (2004) a montré que les Afrocolombiens ne mènent pas la politique de façon éparse. Ils adhèrent à des partis et mouvements dans lesquels ils expriment leurs pensées et visions politiques. Ce qui sans doute n'est possible que s'ils agissent de façon autonome. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre le projet *Ser humano* porté par Francia Marquez. Par ce projet, Francia Marquez invite les personnes Afrocolombiennes à prendre conscience de la nécessité de la construction de leur identité, la conquête et l'exercice de leurs droits à réaliser les rêves et les aspirations de vie et de joie, d'espoir et de liberté.

Conclusion

En somme, il convient de souligner que les Afrocolombiens, qui habitent majoritairement sur la Côte Pacifique de la Colombie, sont victimes de plusieurs types de violences. Le phénomène des déplacements forcés étant considéré par eux comme la forme de violence la plus grave dans le sens où, leur contact avec les milieux urbains les met face à un problème majeur : l'impossibilité de pratiquer leurs cultures et traditions chargées en traits africains. Il est encore trop tôt d'affirmer qu'ils sont victimes d'un nettoyage ethnique. La question reste cependant posée et les chercheurs pourront apporter des réponses prochainement.

Ces violences ont été et continuent d'être vues comme un lieu de décolonialité par les Afrocolombiens. Elles ont permis qu'ils reconnaissent le caractère politiquement construit des stéréotypes et la différence qui les a dépouillés de leurs possibilités politiques. C'est sur la base de cette reconnaissance qu'ils ont mis en œuvre une série de luttes dans le schéma de l'universalisme situé, faisant de la philosophie africaine Ubuntu leur source de savoirs. En se basant sur la philosophie Ubuntu, les luttes Afrocolombiennes ont été orientées par une triple conscience : lutte contre le racisme, lutte contre la destruction du territoire et lutte contre la colonialité de l'être, les trois luttes menées simultanément.

L'usage des savoirs philosophiques africains dans les milieux politiques en Colombie interpelle sur la nécessité de transmettre au monde les trésors de l'intelligence africaine. Mais surtout de tenir compte des principes et des valeurs qu'ils véhiculent dans l'élaboration de projets économiques qui tiennent compte de la préservation de l'environnement et du maintien de la paix. Cependant, cela ne peut être possible que si un travail solide d'exhumation de ces savoirs est réalisé en amont. C'est pourquoi, soucieux de la richesse des savoirs ethno-philosophiques et socioculturels africains, j'invite les chercheurs européens, africains et américains à aller dans l'Afrique profonde, exhumer ce paradis confiné et le mettre au service de la préservation de l'intérêt commun.

Bibliographie

AGUDELO AVARADO, C. E. *Populations noires et politiques dans le Pacifique colombien : Paradoxe d'une inclusion ambiguë* [Thèse de doctorat en sociologie]. Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, 2002.

BOURDIEU, P. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Editorial Montessor, 2002.

DÍAZ, P., & J. FREIRE. *Des démocraties néropolitiques contemporaines : Mort et disparition en masse au Brésil et au Mexique*, 2021. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03358228>

DU BOIS, W. E. B. *Les âmes du peuple noir*. La Découverte, 2007.

ESCOBAR, A. Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. In E. RESTREPO & A. ROJAS (Éds.), *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca, 2004, pp. 53-72.

FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Média Diffusion, 2015.

FIGUEROA J. *Republicanos negros : Guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural*. Crítica Colombia, 2022.

HELG, A. El desplazamiento forzado de los afrodescendientes del pacífico colombiano : Pasado y presente. In M. Lienhard (Éd.), *Expulsados, desterrados, desplazados / Expulsos, desterrados, deslocalados*. Iberoamericana Editorial Vervuert, 2011, pp. 171-182.

HELG, A. *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation, 1492-1838*. Éditions la Découverte, 2016.

MARIN, J. J., Pardo, É. P., & W. E. LOUIDOR. Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 64, Article 64, 2019.

MBEMBÉ, A. *Critique de la raison nègre*. La Découverte, 2015.

MÚNERA, A. *La independencia de Colombia : Olvidos y ficciones montes*. Crítica Colombia, 2021.

OSLENDER, U. Espacio e identidad en el pacífico colombiano : Perspectivas desde la costa caucana. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7 (1-2), Article 1-2, 1998.

OSLENDER, U. Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: Conceptualizando el problema y buscando respuestas. En: E. RESTREPO & A. ROJAS (Éds.), *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca, 2004, pp. 35-52.

Pazos-Cárdenas, M., & Pazos-Cárdenas, M. Necropolítica y capitalismo gore en la región del Pacífico sur colombiano. *Sociedad y Economía*, 42, 19, 2021.

PETITIER, P. Les Lieux de mémoire, sous la direction de P. Nora. *Romantisme*, 19 (63), 1989, pp. 103-110.

Rapport intérimaire de la Commission d'experts constituée conformément à la Résolution 780 du Conseil de sécurité (N° 25274 ; p. 88). Conseil de Sécurité des Nations Unies, 1992.

ROSERO-LABBE, C. Souffrir du déplacement forcé pour connaître ses droits : Impact du conflit armé interne sur les Afro-colombiennes. *Ethnologies*, 27 (1), 2005, pp. 77-102.

RUIZ, M. *Hay futuro si hay verdad. Informe Final Comisión de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición*, 2022, final ; p. 498. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

SANDERS, J. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Duke University Press, 2004.

THIBAUD, C. *Libérer le Nouveau Monde : La fondation des premières républiques hispaniques : (Colombie et Venezuela, 1780-1820)*. Éditions Les Perséides, 2017.

TODOROV, T. *Les abus de la mémoire*. Arléa, 1998.