

ENTRE LA TERRE ET LE TERRITOIRE

ALEJANDRO MARTÍNEZ CORTÉS

Abstract

Between Land and Territory

In this article I try to build a conceptual difference between “Land” (*terre*) and “territory” (*territoire*) by analyzing the political experience of the Misak nation, an indigenous community from the Colombian south-west. The land-back indigenous movement of the 70’s starts as an appendix of the larger farmworker’s movement (the ANUC), but it quickly differentiates itself following the radicalization of the indigenous identity. I will argue that this separation responds to the differences in the way of understanding an inhabiting the land. For indigenous communities and first nations the relationship to the land is fundamentally different from other political movements. Those are the basis for the conceptual distinction between land and territory.

Keywords: land; territory; Misak; CRIC; ANUC; Zavaleta; Vasco

Tout mouvement politique implique une certaine compréhension de la réalité sociale dans et sur laquelle il agit. La compréhension du contexte social n’est pas une prérogative des philosophes et académiciens, au contraire, tout sujet (individuel ou collectif) déploie une certaine connaissance des circonstances historiques de son époque afin de pouvoir agir au sein du contexte qui lui est propre. Cette connaissance n’est pas, pourtant, totale, transparente ou immédiate. D’abord, parce que la position que l’on occupe par rapport à la totalité sociale à laquelle on appartient conditionne la vision que l’on peut avoir de cette totalité. Un homme blanc n’a pas la même expérience de la vie sociale qu’une femme blanche et aucun des

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.18>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

deux ne peut comprendre ce qu'est l'expérience sociale d'une personne noire ; la société est la même, mais notre point de vue sur elle dépend largement de la position que l'on occupe en son intérieur, du rôle qui nous est donné à y jouer. Ensuite, il faut comprendre que nous sommes tous des sujets aux constructions idéologiques propres de notre époque : notre vision de la société est, pour ainsi dire, médiatisée par l'idéologie. Elle agit comme cadre de référence de notre compréhension, elle fournit le vocabulaire de notre connaissance. C'est comme si l'idéologie était la paire de lunettes à travers laquelle on interprète le monde social. La première condition, à savoir, l'importance de la position, est une des contributions centrales des critiques féministes et des épistémologies du positionnement (Haraway) ; la deuxième, la médiation idéologique de la compréhension sociale, est un apport de la critique marxiste de l'idéologie (Zavaleta). Dans les deux cas, il s'agit de comprendre les effets du pouvoir sur notre conscience de la société. Pourtant, dans aucun des deux cas, il ne s'agit d'affirmer que la connaissance de la réalité sociale est impossible, au contraire, il s'agit plutôt de rendre explicite les conditions de possibilité et les limites de notre perspective pour mieux comprendre notre monde et notre contexte historique. Toute action politique implique et relève d'une perspective du monde social, d'une connaissance peut-être partielle, opaque et pas forcément cohérente, mais connaissance en tout cas. C'est à partir de cette compréhension, qui devient pour nous un impératif méthodologique, que nous nous proposons d'interroger les mouvements sociaux latino-américains, notamment les luttes indigènes du sud-ouest de la Colombie. Il s'agit d'interroger, donc, les actions et décisions politiques prises par les sujets et collectivités politiques pour essayer de saisir la conscience, la compréhension, qu'elle implique. Nous cherchons à restituer l'intelligence politique de ceux et celles qui ont été exclus des lieux de production du savoir pour essayer d'améliorer notre compréhension de la réalité politique.

Interroger ces savoirs est une tâche importante pour nous, d'abord parce qu'il s'agit d'une manière de contribuer à la justice épistémique dans le cadre d'un processus politique de décolonisation du savoir, projet que nous assumons et défendons. Ensuite, parce qu'il est important de se méfier des discours que le pouvoir produit à propos de lui-même. Si les discours du pouvoir cherchent à reproduire la situation politique et le rapport de forces qui les légitime, il serait erroné d'espérer d'eux le cadre conceptuel et imaginaire de leur défaite. Ainsi, nous nous approchons des luttes menées par les peuples originaires d'Abya Yala avec l'espoir d'y trouver des outils pour conceptualiser nos propres luttes.

Dans ce cas, nous allons nous concentrer dans l'expérience historique du peuple Misak, peuple originaire de l'actuel département du Cauca, dans le

sud-ouest de la Colombie. Les Misak habitent ces terres depuis bien avant l'arrivée des conquistadors espagnols. L'administration coloniale espagnole, d'abord, et le gouvernement républicain, ensuite, ont essayé d'anéantir ce peuple à travers la guerre, le vol des terres et l'assimilation culturelle et linguistique. Les deux ont échoué. Pendant 500 ans, le peuple Misak a réussi à maintenir en vie leur culture, leur savoir et leur langue. Aujourd'hui nous allons nous concentrer sur un épisode récent de cette longue histoire de résistance : la fondation du CRIC, Conseil Régional Indigène du Cauca, en 1972.

1. Paysans et indigènes : articulations et tensions autour de la formation du CRIC

Dans les années 60, le mouvement indigène a commencé à s'articuler en suivant les lignes marquées par le mouvement paysan qui, dans un contexte de possible réforme agraire, luttait pour la propriété de la terre. Le contact avec l'ANUC (Association Nationale d'Usagers Paysans) a été d'une importance particulière puisque le mouvement indigène a reçu un élan déterminant avec la radicalisation paysanne de la ligne Sincelejo.¹ Au moment de la fondation du CRIC, les luttes pour la propriété de la terre étaient au centre du débat national dans une conjoncture dans laquelle une grande partie du mouvement paysan commençait à se distancer des solutions proposées par la Réforme Agraire. Pourtant, après la fondation du Conseil en 1972, le CRIC et l'ANUC ont suivi des trajectoires différentes qui finiront par les éloigner. Il est difficile de comprendre la raison de cette division, elle répond à une pluralité d'éléments présents dans le contexte de l'époque.

Les discussions autour de la Réforme, impulsées par l'INCORA (Institut Colombien de la Réforme Agraire, institution publique) ont constitué un espace de rencontre entre divers peuples originaires du sud-ouest de la Colombie, ce qui a contribué à établir une organisation politique spécifiquement indigène. Dans le contexte latino-américain, les années 60 et 70 ont signifié aussi un éveil des mouvements indigènes dans lequel ce moment de rassemblement politique, la création du CRIC, s'inscrit. En effet, Javier Calambás, dirigeant Misak et fondateur du CRIC, se souvient de l'effet qu'à eu, sur le CRIC, la présence des camarades indigènes du

¹ L'ANUC a été fondée en 1967 par le gouvernement de Carlos Lleras Restrepo dans le but de contribuer à la mise en place de la réforme agraire. Pourtant en 1971, l'ANUC se divise en deux courants : la ligne Armenia qui restait fidèle à l'origine gouvernementale de l'association et la ligne Sincelejo qui s'est déclarée indépendante du gouvernement.

Pérou, d'Équateur, de la Bolivie et du Mexique lors du troisième congrès du CRIC réalisé à Silvia.²

González³ souligne aussi l'effet de la difficile situation de l'époque en termes de sécurité pour les mouvements sociaux comme facteur explicatif de la manière d'agir du CRIC pendant ses premières années. En effet, la fin des années 60 et début des années 70 est une période marquée par la croissance de guérillas fondées juste quelques années avant (les FARC en 1964 et l'ELN en 1965) et le devenir autoritaire de l'État qui finira par déclarer, en 1978, le « Statut de sécurité » et l'état de siège en suivant la Doctrine de sécurité nationale des États-Unis. Dans ce contexte, les dirigeants indigènes étaient souvent signalés et persécutés, suspectés d'être des alliés des guérillas. González explique que l'affirmation d'une identité spécifiquement indigène était aussi une manière de se distancier des luttes armées et protéger ainsi ses militants.es.

L'influence d'activistes externes a probablement aussi joué un rôle dans la configuration du CRIC. Il est normal de trouver dans la littérature sur cette période une distinction entre les « solidaires » et les « collaborateurs » du mouvement indigène.⁴ Des collaborateurs comme Pablo Tatay, d'une ligne plus proche de la radicalité paysanne, supportaient les actions directes pour récupérer les terres alors que des solidaires comme Victor Manuel Bonilla ou Luis Guillermo Vasco, plus proches des *Cabildos* de *Guambía* et *Jambaló*, étaient partisans d'une lutte plus institutionnelle et d'un mouvement de caractéristique plus explicitement indigène.

Il est difficile de discerner les raisons qui ont impulsé chaque participant à agir d'une manière ou d'une autre et le plus probable est que chaque élément de cette conjoncture a eu un impact dans le développement des faits. Nous partageons, pourtant, l'opinion de Duarte à ce sujet pour qui « [...] il est plus juste de situer la division entre l'ANUC et le CRIC en une profonde différence idéologique ».⁵ Pour comprendre cette profonde différence idéologique il est nécessaire d'approfondir notre analyse historique et conceptuelle.

Nous avons caractérisé l'apparition du mouvement indigène du Cauca dans les années 60 comme suivant le chemin marqué par les luttes paysannes de l'ANUC

² Calambás, Javier : *Javier Calambás y el sindicato gremial agrario de Las Delicias*. Entretien avec Carlos Duarte, 2011, <https://medvedkino.wordpress.com/2011/11/22/javier-calambaz-y-el-sindicato-gremial-agrario-de-las-delicias> (19.05.2023).

³ González, Nidia : *Resistencia indígena, alternativa en medio del conflicto colombiano*, Sello Editorial Javeriano, Cali 2006.

⁴ Voir González : *Resistencia indígena...*, *op. cit.* et Duarte, Carlos Arturo : *(Des)Encuentros en lo público : Gobernabilidad y conflictos étnicos en Colombia*, Thèse en sociologie soutenue à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, Paris 2015. La traduction est la mienne.

⁵ Duarte : *(Des)Encuentros...*, *op. cit.*, p. 255.

autour de la réforme agraire. Cela est le cas, mais un regard plus précis à ce sujet montre les points de tension latents qui signalent, dès le début, une articulation beaucoup plus complexe. D'abord, il est important de clarifier certaines questions. En 1890, le Congrès de la République de la Colombie a promulgué la loi 89 de 1890 « Qui détermine la manière dont les sauvages doivent être gouvernés et réduits à la vie civilisée ».⁶ Cette loi, toujours en vigueur, reconnaît le droit des peuples originaires à habiter dans des terres délimitées par l'État (les *Resguardos*) et à établir un gouvernement propre à l'intérieur de ces limites (les *Cabildos*). Pourtant, ces *Cabildos* étaient mis sous la tutelle des institutions républicaines et de l'Église Catholique. Ces institutions déterminaient la durée du gouvernement de *Cabildos*, l'administration de justice et d'autres aspects de la vie quotidienne à l'intérieur des *resguardos*. L'idée était de construire ces endroits d'exception administrative de l'État où des autorités locales devaient veiller à « la réduction à la vie civilisée » des communautés indigènes ; espaces temporaires où cette réduction devait être encadrée et prise en charge jusqu'à ce que les communautés puissent rejoindre la Nation en qualité de citoyens. Pendant longtemps, les *Cabildos* qui gouvernaient la vie à l'intérieur des *resguardos* n'étaient pas ce qu'ils sont aujourd'hui. Dans les années 60, ce ne sont pas les indigènes qui vivaient dans les *resguardos* et sous l'autorité des *cabildos* qui ont rejoint la lutte paysanne, ce sont les indigènes qui vivaient en dehors des *resguardos* et qui étaient donc forcés à vivre sous le *terraje*⁷ qui sont les protagonistes de cette période de l'histoire.

La possibilité de la Réforme Agraire signifiait pour les paysans du Cauca la possibilité de compter sur l'État dans sa lutte contre les grands propriétaires fonciers. Il s'agit d'une sorte d'alliance tactique, conjoncturelle, entre paysans et pouvoir étatique contre les *Haciendas* (exploitations agricoles). L'INCORA était une institution publique, de même que l'ANUC qui a été mise en place par le gouvernement (même si dans le cas de l'ANUC l'État a très rapidement perdu le contrôle politique de l'organisation). Les raisons de cette radicalisation paysanne sont multiples et il serait nécessaire de reconstituer toute une histoire des luttes pour la terre en Colombie pour la comprendre. Histoire dans laquelle sont centrales les expériences des guérillas libérales pendant la période de La Violence et la naissance des guérillas d'orientation communiste mais que, malheureusement, nous ne pouvons pas restituer ici avec la précision nécessaire. Ce qui compte pour nous ici est que les indigènes qui vivaient sous le *terraje* ont reconnu dans la lutte

⁶ Congreso de la República de Colombia: *Ley 89 de 1890*, 1890 <https://www.bogotajuridica.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920> (27.09.2023). La traduction est la mienne.

⁷ Forme de rente foncière que les indigènes devaient payer en espèces pour le droit de travailler la terre à l'intérieur d'une *Hacienda* (exploitation agricole).

paysanne contre les grands propriétaires fonciers une opportunité pour lutter contre ses principaux adversaires, ceux qui leur imposaient des conditions de vie misérables. Il existait, donc, une solidarité de fait entre communautés paysannes et peuples indigènes.

Cette solidarité a signifié pour les peuples indigènes du Cauca, d'abord, le contact avec toute une tradition militante qui avait développé des stratégies d'organisation et de lutte et, ensuite, un nouvel élan qui les mobilisaient à se battre pour leurs communautés. Les mots du Majeur Luciano Tombe illustrent les effets de cet essor :

Les policiers nous traitaient de communistes, les prêtres et les curés eux-mêmes nous traitaient de communistes. Nous avons été très maltraités, mais nous voyions déjà ce que voulait dire vraiment communiste et « communiste » est un bon mot. Pourquoi ? Parce que nous vivons et travaillons en commun, c'est ça que veut dire communiste. Nous, entre indigènes, nous nous aidons les uns aux autres, c'est ça la communauté. Nous faisons la *minga*, nous travaillons ensemble. Et voilà, c'est pour cela que nous ne sommes pas en colère avec ce mot, il est un bon mot.⁸

Les rapports entre mouvements indigènes et les mouvements communistes ont été très complexes et toute généralisation à ce sujet serait une erreur. Les opinions du Majeur Tombe ne sont pas indicatives de la vision de toute la communauté Misak, mais elles illustrent de manière précise l'ambiance dans laquelle le mouvement de récupération de la terre des années 60 est né. Dans ce contexte spécifique, les mouvements communistes ont donné aux communautés indigènes un vocabulaire pour nommer leurs propres luttes.⁹ La fondation du CRIC est un signe de cette alliance de fait entre paysans et indigènes qui s'est nommée dans un premier moment avec les coordonnées des mouvements communistes des années 60. Le CRIC est aussi, pourtant, l'héritier de la tension inhérente à cette alliance. À ce sujet Duarte signale :

Dans le sud-ouest colombien la propriété de la terre avait été distribué de manière profondément inégale, les populations indigènes avaient été enfermées dans les resguardos et les marqueurs d'identité indigène étaient à la base des politiques discriminatoires

⁸ Tombe, Luciano : *Un informe de lucha [lo que me enseñó Quintin Lame]*, Entretien avec Carlos Duarte, 2011, <https://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/luciano-tombe-el-cric-lo-funde-yo-lo-que-me-ensen-cc%83o-quintin-lame> (20.05.2023). La traduction est la mienne.

⁹ Il y a beaucoup des réflexions au sujet d'un possible communisme indigène en Amérique Latine. Notre intérêt n'est pas de participer à ce débat simplement parce que ce ne sont pas les termes dans lesquels la communauté Misak d'aujourd'hui comprend sa propre lutte.

qui promouvaient la division de la population, pas seulement depuis une perspective de classe sociale mais [dans un système] qui frise l'existence d'un ordre colonial fondé sur la race et les castes sociales.¹⁰

L'analyse de Duarte signale deux éléments importants : d'un côté, la lutte pour la terre dans le sud-ouest de la Colombie implique une confrontation du système des Haciendas et, en conséquence, une dispute frontale contre les grands propriétaires fonciers, ce qui permettait une solidarité de fait entre paysans et indigènes. De l'autre côté, ce que Duarte appelle « un système qui frise avec l'ordre colonial » est pour nous la colonialité analysée, entre autres, par Mignolo. Le modèle de qualification raciale de la société n'a pas disparu avec l'indépendance, au contraire, la nouvelle élite *criolla* l'a adopté comme principal système de repère idéologique. Ce système d'organisation du social a été adopté aussi par les paysans blanc-métis pour qui la distinction raciale peut opérer comme une dernière ligne de défense à l'intérieur du modèle colonial moderne de la race. Même les paysans qui travaillaient la terre sous la forme du *terraje* avaient le droit à des bons traitements de la part des *mayordomos* ou de vendre leurs produits dans le marché de Silvia. La race constitue ainsi une ligne dévissoire entre paysans et indigènes ; ligne floue ou partialement suspendue dans le contexte de cette alliance politique contre les *hacendados* mais non pas complètement dépassée.

La colonialité n'est pas un modèle des élites, elle est structurante de la vie sociale dans son ensemble, en ce sens, il n'est pas étonnant de trouver ses traces dans la mentalité paysanne. Les luttes pour la terre sont une bonne illustration de ce que nous pouvons nommer, en suivant Althusser¹¹, une surdétermination : des dynamiques économiques (comme la nécessité d'augmenter la productivité dans la campagne) rencontrent des contextes marqués par la colonialité dans lesquels les sujets politiques bougent en suivant différentes coordonnées, des systèmes différents de repère selon la conjoncture, leurs intérêts, leurs capacités organisatrices et d'action et leur propre conscience des événements. Ainsi, l'alliance paysanne-indigène peut être ferme et effective dans sa confrontation contre les propriétaires foncières et tendue et conflictuelle par rapport à d'autres questions.

Il est important pour notre analyse de comprendre que la subsistance des « identités » indigènes n'est pas simplement explicable comme étant l'effet d'une forme de pouvoir exécutée selon des notions de race. L'existence des peuples indigènes est avant tout le résultat d'une longue lutte de résistance qui s'étend pendant

¹⁰ Duarte : *(Des)encuentros...*, op. cit., p. 256.

¹¹ Althusser, Louis. « Contradiction et surdétermination : (Notes pour une recherche) », in *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, pp. 105–151.

les derniers 500 ans. Si aujourd'hui l'on peut parler du peuple Misak, Nasa ou Pasto, c'est parce que chaque nouvelle génération d'indigènes a su persévérer dans les conditions historiques qu'elle a rencontrées. L'identité indigène est le résultat du choix politique que chaque génération et chaque membre de la communauté a fait et continue à faire pour la conserver. L'identité (comprise ici comme la production de la différence), est produite et reproduite par la lutte politique et dans son sein. Elle n'est pas l'émanation d'une essence anhistorique qui demeure à travers les mouvements de l'histoire. À ce sujet, nous trouvons utile le concept de « pensée tellurique » développé par l'anthropologue colombien Luis Guillermo Vasco Uribe.

Vasco Uribe est un solidaire des mouvements indigènes, il est particulièrement proche des peuples Misak et Embera (qui habitent sur la côte pacifique) et a une carrière de plus de 50 ans. Le texte auquel nous nous intéressons est une conférence prononcée lors de la « Semaine de solidarité et divulgation de la problématique indigène » à Manizales, capitale du département Caldas de Colombie, en 1976. Dans ces propres mots :

Nous appelons pensée tellurique cette partie de la conscience sociale de certaines sociétés indigènes qui reflète d'une manière particulière [...] son rapport à la terre. Son origine remonte à une époque lointaine dans les conditions initiales de l'humanité. Cet aspect est un de ceux qui expliquent la différence, par rapport aux groupes paysans, dans la manière avec laquelle ces sociétés établissent leur lien avec la terre [...]

En essence, cette pensée se structure autour de l'idée de l'existence d'une liaison vitale entre terre et homme [*sic*] ; ou plutôt, entre terre et communauté. Si celle-ci se sépare de la terre, si la relation ancestrale qui les unifie est rompue, la communauté est condamnée à disparaître, à mourir. Parfois l'on peut retrouver l'idée selon laquelle si cela arrivait ce serait la terre elle-même qui serait condamnée à disparaître à cause du bouleversement de l'univers. De la même manière, la terre est considérée comme l'origine –divin ou pas– de l'homme [*sic*], comme la mère.¹²

Le concept n'est pas sans problèmes, nous reviendrons à lui dans un court moment mais, pour l'instant, il nous permet de caractériser les lignes de tensions qui structurent depuis la profondeur la trajectoire des luttes indigènes au Cauca. Dans une même lutte, celle pour la terre au Cauca, convergent deux manières de comprendre le rapport avec la terre, selon l'expression de Vasco Uribe : « alors que les paysans luttent pour *la* terre, les indigènes luttent pour *leur* terre »¹³. La lutte indigène et la

¹² Vasco Uribe, Luis Guillermo : « El pensamiento telúrico del indio », in *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá 1976, p. 283.

¹³ Vasco Uribe : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, p. 283.

lutte paysanne étaient en fait deux luttes différentes, même quand les adversaires, les répertoires de lutte et les plateformes d'organisation étaient les mêmes. Une lutte paysanne pour la propriété de la *terre*, une lutte indigène pour la défense du *territoire*. Les indigènes se battent pour la défense de cette liaison vitale entre leurs communautés et leurs territoires. Pourtant, dans un premier moment, c'est à travers des luttes paysannes caractérisées par une tradition militante consolidée, avec un positionnement idéologique robuste et avec le soutien conjoncturel de l'État, que cette lutte pour la défense du territoire a pu trouver un terrain adéquat pour s'affirmer. La division entre le CRIC et l'ANUC n'est que la conséquence, la manifestation organisationnelle, de cette divergence originelle entre les deux sujets politiques. Mouvements indigènes et paysans ont continué, et continuent aujourd'hui, à établir des alliances tout au long des dernières 50 ans lorsque la conjoncture le permet, mais la différence de leur compréhension de la terre a produit aussi des moments de tension et de conflictualité entre les deux.

Les indigènes qui vivaient en dehors des *resguardos* ont trouvé dans l'expérience paysanne le vocabulaire et les structures organisatrices pour développer leur propre lutte pour la récupération de la terre, mais leur participation dans les luttes paysannes ne pouvait être que temporaire étant donné que leurs objectifs étaient significativement différents. Peut-être que le premier point sur lequel cette tension sous-terrainne s'est exprimée a été le débat par rapport aux *cabildos*.

À partir du moment où la terre a été récupérée la question qui se pose est : comment l'organiser ? À qui appartient la terre ? Qui la travaille ? Pour les paysans de l'ANUC, l'idée était de donner à chaque famille la propriété d'une parcelle de terre suffisante pour sa propre subsistance. Pourtant, l'objectif des mouvements indigènes n'est pas la propriété de la terre mais plutôt la reconstruction de ce lien vital entre communauté et territoire. Pour que la terre soit vraiment communautaire, elle devait être sous l'autorité du *Cabildo*, véritable organe de gouvernement indigène. Pour cela, les luttes pour la récupération de la terre ont impliqué aussi une lutte vers l'intérieur des communautés, lutte pour la récupération des *cabildos* existants et pour la création de nouveaux *cabildos* là où il n'y en avait pas. Cette dimension de la lutte indigène n'était plus compatible avec le cadre organisationnel des mouvements paysans et a contribué à leur séparation. La récupération de la terre menée par les indigènes du Cauca était accompagnée d'une lutte pour la récupération des *cabildos* et la terre récupérée par les diverses tactiques de lutte s'est ainsi transformée en terre appartenant aux *resguardos*.¹⁴ La récupération de la

¹⁴ Pour une lecture approfondie de l'histoire des mouvements indigènes au Cauca le livre *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*, compilation d'articles publié par le *Centro Nacional de la Memoria Histórica* de la Colombie, particulièrement les deux premiers chapitres : « La organización como expresión

terre et l'ampliation des resguardos, le renforcement des cabildos et l'élaboration des propres lois font partie encore de la plateforme de lutte du Conseil Régional Indigène du Cauca.¹⁵ Notre hypothèse est, en conséquence, que la division entre le mouvement paysan de l'ANUC et le mouvement spécifiquement indigène du CRIC peut être comprise à partir de la distinction entre terre et territoire. La différence dans la manière de s'organiser et les objectifs politiques poursuivies s'explique, au moins partialement, en raison de cette distinction matérielle d'établir des rapports avec la terre.

Dans un tel contexte, la scission entre le CRIC et l'ANUC devient compréhensible : il s'agit du processus de formation d'une subjectivité politique proprement indigène qui ne peut plus se reconnaître dans le cadre idéologique, politique et d'organisation d'une subjectivité politique paysanne.

2. Vers une compréhension du territoire

Il est clair pour nous que l'élément central de la lutte de résistance Misak est leur rapport avec leur territoire, rapport qui serait fondamentalement différent aux rapports établis entre d'autres subjectivités politiques et la terre. C'est dans cette différence qui se joue toute la question. Comment pourrions-nous la comprendre ? Cette section sera donc dédiée à la question du territoire : avec quelles catégories l'approcher ? Comment rendre compte de la complexité d'une pensée issue d'une autre épistémè ? À ce sujet, nous voulons mobiliser un des concepts centraux de l'œuvre du sociologue bolivien René Zavaleta Mercado : le bigarrément. L'adjectif de bigarré (en français comme en espagnol) vient de la peinture, il désigne une combinaison de couleurs variées et contrastées. Dans sa définition en espagnol l'accent est mis sur l'idée d'une mauvaise combinaison de couleurs, il s'agit d'une composition hétérogène et sans concert. À travers cette figure, Zavaleta signale le caractère additionné mais non-organique des sociétés latino-américaines. Pour l'instant, nous pouvons le caractériser en disant qu'avec lui nous cherchons à dé-

de resistencia » de Daniel Ricardo Peñaranda et « Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca » de Pablo Tatay et le chapitre 4 « Resistencia y luchas en la memoria Misak » de Víctor Daniel Bonilla. Ces textes montrent la complexité de l'histoire politique du mouvement indigène du XX^{ème} siècle mais aussi la diversité des perspectives autour du sujet. Divers auteurs vont signaler soit les continuités soit les différences entre les mouvements paysans et indigènes selon leur propre positionnement. Ici, nous avons tenté de penser la différence de deux processus tout en mettant l'accent sur les différentes manières d'entamer un rapport social avec l'espace que l'on habite.

¹⁵ CRIC, *Plataforma de lucha* : <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha>, (21.05.2023).

signer des formations sociales composées par différents types de communautés superposés les unes aux autres dans un même espace territorial. « Pour Zavaleta, la notion de bigarrement fait référence à la superposition des différents époques et formes d'organisation sociale qui confluent simultanément et qui, pourtant, ne se fusionnent pas, ne sont pas synthétisés dans une unité homogène. »¹⁶ Le bigarrement latino-américain est un résultat direct de la colonisation : les colons introduisent de formes de gouvernement et autorité impropres aux territoires conquis mais ils n'arrivent pas à supprimer et supplanter les modèles politiques déjà présents sur place. Les États de l'Amérique-Latine sont, donc, le résultat de cette superposition d'une société que le pouvoir étatique est incapable d'unifier sous le concept de la nation. Il n'y a pas une nation unifiée dont la volonté commune est exprimée dans les institutions de l'État, mais plutôt une situation inédite dans laquelle diverses logiques de production du social se déploient de manière conflictuelle sur un même espace et dans un même moment. Les communautés indigènes ont donc un statut paradoxal vis-à-vis de l'État qui doit les considérer comme des citoyens et en même temps comme des personnes qui habitent en dehors des limites territoriales de sa souveraineté.

Le bigarrement a une dimension spatiale puisque le pouvoir de l'État l'a aussi. Dans le contexte colombien, les *resguardos* sont l'expression la plus claire de cette contradiction : la constitution politique de l'État (peu importe ici si nous analysons la Constitution de 1886 ou celle de 1991) établit la souveraineté territoriale de l'État à l'intérieur des frontières démarquées par le même mouvement (et celles établies dans des traités internationaux). Pourtant, les *resguardos* sont des espaces où cette souveraineté ne peut pas s'exercer de manière directe. Il existe donc une sorte de frontière interne à l'État dont la nature est forte singulière. C'est cette étrangeté que nous essayons de conceptualiser comme la distinction entre la terre et le territoire.

Pour les lecteurs formés dans la tradition occidentale, la terre est le milieu dans lequel habite la population assujettie à l'autorité d'un État et son organisation est fondamentalement liée à la propriété privée. Chaque État a un pouvoir souverain à l'intérieur d'un territoire déterminé, les caractéristiques matérielles et la nature de ce territoire est insignifiant pour la conceptualisation de la souveraineté. Pour les habitants de ce territoire étatique, le rapport avec l'espace habité est médiatisé par le pouvoir de l'État : il s'agit du concept de propriété. La propriété privée de la terre est possible dans le cadre et par l'autorisation de l'État,

¹⁶ Álvarez, Diego : « Caracterización general de la noción de abigarramiento en Raúl Prada », in *Ciencia Política*, Vol. 14, Nr. 28 (2019), pp. 49–69.

qui l'autorise, la protège et la conserve. La lutte politique pour la propriété de la terre se donne à l'intérieur de ce cadre conceptuel-institutionnel.¹⁷ Cependant, cette conceptualisation est insuffisante pour comprendre l'histoire du mouvement Misak. L'objectif de la lutte menée par le peuple Misak n'est pas la reconnaissance étatique de ses droits de propriété sur la terre (quoique parfois cela peut être un moyen employé). Si cela était le cas, l'insistance pour la récupération de la langue, les coutumes et les formes de vie qui leur sont propres serait incompréhensible. Pour cette communauté, il s'agit de rétablir et préserver le lien vital qui existe entre territoire et communauté. Nous avons utilisé le concept de « pensée tellurique » pour essayer de caractériser ce rapport mais ce concept, tel qu'il est élaboré par Vasco Uribe dans sa conférence de 1976 témoigne de nos limitations pour comprendre vraiment cette liaison vitale entre communauté et territoire. Le concept est utile pour nommer la différence du rapport communautaire des peuples originaires par rapport aux territoires habités mais il nous semble insuffisant pour appréhender la positivité de ce rapport.

3. Les limites de l'approche

Dans son élaboration, Vasco Uribe mobilise un ensemble de concepts marxistes pour essayer d'expliquer la nature et la persistance de cette forme de socialité. Vasco utilise le concept de Marx de « communauté naturelle », selon sa propre exposition :

Etant donné le faible niveau de développement de ces sociétés, considérant le progrès limité de leurs forces productives, ses membres ne peuvent vivre qu'en tant que partie d'une communauté qui constitue l'*unité* basique et primaire. Il s'agit de la, ainsi nommé par Marx, communauté naturelle ; elle n'est capable de transformer son milieu et en dériver les moyens de subsistance pour ses membres que collectivement. Ils ne sont pas encore différenciés en tant qu'individus dans son sein, ils se dissolvent dans la communauté comme la matière qui la forme. Celle-ci est, en conséquence, la prémisses pour la reproduction de ses membres.¹⁸

Vasco continue en exposant une « Histoire de l'humanité » qui commence avec les tribus nomades qui chassent et se déplacent selon la disponibilité des moyens

¹⁷ Cette affirmation doit être comprise ici comme une hypothèse, il faudra réaliser des recherches plus approfondies sur les mouvements paysans pour la confirmer, nier ou nuancer.

¹⁸ Vasco Uribe : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, pp. 285–286.

suffisants dans le milieu naturel pour passer, après, aux formes « primitives » d'agriculture. Pourtant, dans cette étape encore initiale de l'Histoire, la technologie disponible pour travailler la terre, seul moyen de production utilisable, n'est pas satisfaisante pour assurer la reproduction matérielle de chaque individu, raison pour laquelle la forme de vie sociale qui convient à ce mode de production est une vie communautaire.

Vasco, en citant Marx, affirme ensuite que le travail, quant à lui, permet aux êtres humains de « s'approprier de la nature » et en faire sa « deuxième nature »¹⁹. Néanmoins, au sein de ces types de communautés, la nature apparaît non pas comme le résultat du travail humain mais comme sa prémisses et sa condition de possibilité. L'argument ici est : pour la conscience de la communauté « primitive » la nature se présente non pas comme le résultat de l'appropriation du monde par le travail mais comme une donnée naturelle qui permet le travail et la reproduction de la vie. C'est cette forme de conscience que Vasco Uribe appelle « pensée tellurique », point de distinction fondamental entre communautés indigènes et paysannes.

[...] La pensée tellurique de l'indien [*sic*], même s'il s'agit d'une forme de conscience fétichisée, aliénée, de la relation avec la terre, peut jouer un rôle d'importance dans la lutte des communautés pour elle. [La pensée tellurique] fonde idéologiquement la lutte pour la terre, elle la radicalise et la mène à confronter la propriété terrienne non seulement comme une question de distribution inégale de la terre, mais plutôt et primordialement, comme une forme de propriété qui se base sur la dépossession des terres de la communauté ; il ne s'agit pas d'une lutte pour la terre, moyen de production qui permet la subsistance économique de la communauté, mais d'un combat à mort pour la subsistance de la communauté, pour leurs existence *en tant qu'indiens*.²⁰

Le concept de pensée tellurique est un bon exemple de comment nos analyses peuvent partir d'un constat correct –le rapport paysan avec la terre est différent du lien qui unie les peuples originaires avec leurs territoires– tout en le conceptualisant de manière erronée. Vasco Uribe lui-même finira par nuancer ses propres propos, mais le travail que nous venons d'exposer est un bon exemple de notre tendance à appliquer des schémas conceptuels inadéquats à la réalité sociale que nous essayons de comprendre.

¹⁹ Vasco Uribe citant Marx : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, pp. 289–290.

²⁰ Vasco Uribe : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, pp. 289–290.

Nous sommes convaincus qu'une autre lecture de Marx, et parfois contre Marx, est possible, voire nécessaire. Une critique depuis l'œuvre de Marx de cette caractérisation de la pensée tellurique est certainement possible, mais notre insatisfaction est encore plus large et plus profonde.²¹ Les phénomènes socio-historiques ne peuvent pas être interrogés depuis une position qui se prétend neutre parce que les constructions que nous interrogeons nous traversent nous aussi et modèlent notre position et notre perspective des faits.

La condition de possibilité de toute connaissance du social est déterminée par la position que l'on adopte par rapport à la société que l'on recherche. Marx nous montre que ce n'est qu'en adoptant le point de vue du prolétariat qu'il est possible de déployer de manière adéquate la loi de la valeur. Ce qui se présente à la conscience bourgeoise comme profit révèle sa vraie nature depuis la perspective prolétaire du même phénomène, le profit se transforme ainsi en plus-value, en plus-travail, en exploitation. Nous reconnaissons un geste similaire dans le concept d'horizons de visibilité de Zavaleta, selon lequel la cognoscibilité du phénomène social est déterminé par le type de configuration historico-sociale dans laquelle il se présente.²² Les concepts que nous utilisons pour interroger le contexte social sont façonnés par notre position dans ce contexte, elle modèle et informe les possibilités de la connaissance. Pour Zavaleta, il est important d'assurer le privilège épistémique de chaque groupe par rapport à sa propre position (ce qui ne signifie pas que la position propre soit complètement transparente). Nous voulons signaler qu'il est erroné de supposer que tout phénomène social, historique et politique est parfaitement transparent pour tout sujet de connaissance et que nous devons être conscients de notre positionnement dans la trame historique qui constitue nos sociétés pour comprendre les possibilités et les limites, de notre perspective. Ce qu'il est important de rappeler ici est que c'est en renonçant à comprendre notre position comme *la* position privilégiée pour la connaissance, en renonçant à la supposée toute-puissance de notre regard, qu'une connaissance plus adéquate devient possible parce que cette renonciation rend possible un autre type de connaissance, cette fois-ci fondée sur le paradigme du dialogue plutôt que celui du chercheur objectif.

²¹ Une lecture anthropologique d'inspiration marxiste beaucoup plus intéressante à propos de communautés dites primitives peut être trouvée dans le livre de Sahlins *Âge de pierre, âge d'abondance*. Sahlins, Marshall : *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Tina Jolas (trad.), Gallimard, Paris 2017.

²² Tapia, Luis et Vega, Oscar : « Presentación de Zavaleta Mercado », in *Horizontes de visibilidad*, Editions Sylone et Traficante de sueños, Bracelona/Madrid 2020, p. 25.

Notre tâche n'est pas de dévoiler la vérité des phénomènes grâce à nos outils conceptuels, mais plutôt de participer à ce mouvement à travers lequel les sujets politiques réfléchissent à propos d'eux-mêmes. Notre intérêt est donc de contribuer à un exercice de conceptualisation qui a déjà commencé et qui doit continuer après. Cette collaboration n'est pas innocente, nous cherchons aussi de nouvelles manières pour nommer nos propres luttes et, possiblement, établir des alliances politiques avec les autres sujets en lutte. Cet exercice requiert d'une réflexion épistémologique à propos de la commensurabilité et traductibilité des expériences de lutte et des concepts qui y surgissent. En concret, nous devons comprendre que le concept de territoire tel que développé et vécu par la communauté Misak est issu et compose une épistémologie à part entière, épistémologie que nous ignorons et qui ne correspond pas forcément à la nôtre.

Force est de reconnaître qu'il est erroné d'assumer que « l'Histoire de l'Homme » existe et constitue une catégorie d'analyse valable, qu'il n'y a pas de sociétés primitives puisqu'elles nous sont contemporaines et que le développement technique appliqué à l'exploitation de la nature n'est pas un indicateur de progrès social. Ce n'est qu'en acceptant que ces idées sont plus indicatives de notre propre conditionnement idéologique que de la nature du monde, qu'un vrai dialogue devient possible.

Pour comprendre la densité historique et conceptuelle de la notion de territoire, que nous avons identifiée comme centrale pour la compréhension du mouvement politique Misak, il est nécessaire de faire notre part dans la construction de ce dialogue. Dans la suite, nous essaierons d'interroger les concepts développés par la propre communauté Misak, notamment le concept de *Droit majeur* pour essayer de comprendre les lignes générales du concept de territoire. Nous avertissons que cet exercice ne peut être qu'incomplet parce que nous ne pouvons pas supplanter le point de vue de la communauté Misak. Il est impossible de prétendre à une connaissance adéquate de leur pensée sans parler leur langue, sans suivre leurs coutumes, sans habiter le territoire. L'exposition que nous allons présenter doit être comprise comme une tentative nécessairement limitée pour comprendre les lignes générales de la pensée Misak. Si cet exercice est possible, c'est grâce aux efforts des différents intégrantes de la communauté pour traduire leur pensée en espagnol pour la communiquer avec nous. Exercice que nous reproduisons en traduisant ces textes de l'espagnol vers le français. Dans ce cas particulier, la traduction n'est pas seulement un exercice de transposition du sens d'un système de communicabilité vers une autre, mais d'une épistémologie vers une autre. De la même manière que tout n'est pas traduisible et que la traduction d'une langue à une autre peut finir par trouver une limite, la traduction d'une épistémologie à une autre trouvera aussi ses limites,

des concepts dont l'usage relève d'un contexte spécifique qui n'est pas complètement saisissable depuis un autre contexte. Pourtant, la traduction continue à être possible. Le sens d'un concept reste communicable quoique partiellement.

4. Le Droit Majeur et la compréhension du territoire

Nous pouvons interpréter l'histoire du mouvement Misak entre 1960 et 1980 comme un processus de radicalisation de leur identité politique. Un mouvement accidenté qui avance vers la constitution d'une identité propre et qui, dans son parcours, se construit en essayant différentes formes d'organisation politique et de compréhension de la propre lutte politique pour éventuellement les refuser. Le Premier manifeste guambiano²³ de 1980 est dans un certain sens la culmination de ce processus : le moment où les Misak annoncent l'indépendance politique de leur mouvement mais aussi de leur pensée. Le premier point du manifeste affirme :

Nous, les Guambianos, nous existons dans ces terres d'Amérique et pour cela nous avons des droits. Nos droits sont nés d'ici-même, de la terre et de la communauté, ils précèdent la découverte de Cristobal Colón, ils viennent de l'époque des caciques et gouvernements nommés par les communautés. Parce qu'avant l'arrivée de Colon, les gens existaient déjà dans cette Amérique, parce que nos ancêtres ont travaillé, il existait déjà un droit et ceci était déjà un pays.²⁴

L'ancestralité Misak est la base de leur pensée juridico-politique. Si l'autorité et le pouvoir politique se constituent sur le fait d'habiter un espace, si la terre est le corrélat de la loi, l'antériorité du peuple Misak leur confère une autorité qui précède la conquête, la colonie et la république. Il s'opère dans ce geste une stratégie que nous appelons de *contre-appropriation* : les Misak comprennent la pensée juridico-politique occidentale et la font opérer contre les intérêts occidentaux. Le fait est

²³ Le terme guambiano, est le nom que les Espagnols ont assigné au peuple Misak et avec lequel ils ont été connus jusque dans les années 80. Le nom d'un de ses principaux centres politiques étant Guambía, ils ont reçu le nom de guambiano.as en espagnol. Pendant les années 80 et comme résultat de leur processus de récupération de la langue propre, la communauté a choisi d'utiliser le nom Misak (ou Misak-Misak) pour se nommer dans leur propre langue en refusant le nom donné par les Espagnols. Pourtant, dans les documents précédents à cette décision, comme le premier manifeste, l'on trouve encore le nom en espagnol.

²⁴ Communauté Misak, *Manifiesto guambiano*, Cabildo Indígena de Guambía 1980, p. 292. La traduction est la mienne.

qu'au moment de l'arrivée de Colon au continent américain les peuples existaient déjà, il y avait déjà des sociétés, des formes d'organisation de travail, d'administration, de justice, d'autorité politique. Il y avait donc déjà un « pays » et un « gouvernement ». L'idée ici est de s'approprier la terminologie juridique et politique européenne pour exprimer son opposition dans leurs propres termes. Le résultat de cette appropriation terminologique se montre évident entre le quatrième et le sixième point du manifeste :

4. Les lois des libérateurs sont pour nous un droit mineur, qui ne sera jamais équivalent à celui des indigènes qui existaient avant, notre Droit Majeur, ce Droit qu'ils ont ignoré, d'abord pour pouvoir nous humilier et nous exploiter. Et maintenant pour finir avec nous dans notre existence comme Guambianos, parce qu'ils ne veulent plus d'indigènes en Colombie.

5. Les envahisseurs d'hier comme ceux d'aujourd'hui, ils nous disent tous que nous devons arrêter d'être indigènes pour pouvoir entrer dans la civilisation, pour pouvoir progresser.

6. Mais ils ne disent jamais comment était notre terre quand elle était libre, comment était notre vie lorsque nous travaillions pour nous-mêmes. Avec terre en commun et gouvernement propre. Ils ne nous disent pas que nous l'avons tout complet, territoire, croyance, gouvernement, justice, production, tout à nous. Ils ne reconnaissent pas que nos ancêtres avaient d'amis et qu'ils faisaient du commerce jusqu'au royaume des Chibchas.²⁵ Ils ne reconnaissent pas qu'ils ont exterminé notre organisation propre pour pouvoir prendre possession de nos terres et nous voler notre travail, en nous laissant juste le nécessaire pour échapper à la famine, et rien d'autre.²⁶

Le système juridico-politique républicain, comme l'administration coloniale avant lui, représente un droit mineur ou secondaire par rapport à ce Droit Majeur qui gouvernait la vie Misak avant la colonisation. Il est une imposition de l'extérieur, une sorte de superposition qui s'est établi sur le Droit Majeur qui existait en amont et qui prétend le remplacer. L'objectif de ce droit secondaire est la dépossession des territoires appartenant aux peuples originaires par Droit Majeur, l'exploitation de ces peuples et, en dernière analyse, sa disparition en tant que peuple. Il est intéressant de signaler que l'idée du Droit Majeur n'implique pas nécessairement la

²⁵ Chibcha est une famille linguistique parlée par différentes communautés indigènes qui habitaient l'Amérique centrale et du sud (entre l'actuel Costa Rica et Guayaquil, à la frontière entre l'Équateur et le Pérou). Il y a souvent une confusion entre la famille linguistique chibcha et le peuple Muisca qui habitaient les zones de l'actuel Bogotá (capitale de la Colombie) et qui parlait cette langue. Les Misak font référence probablement au peuple Muisca.

²⁶ *Ibid.*

négarion du droit mineur, les Misak lui reconnaissent une certaine autorité à gouverner sur la société blanche-métisse mais l'affirmation du Droit Majeur signale les limites de son applicabilité et de ses prétentions.

Dans son côté critique, le Droit Majeur vise la prétention de totalité de l'État et dénonce l'assimilation homogénéisante de la nation, tout en reformulant les termes des rapports État-communauté et communauté-mouvements sociaux. Dans sa positivité, le Droit Majeur est un appel à la récupération des modes d'organisation sociale qui existaient avant la colonisation. *Récupérer la terre pour tout récupérer* devient ainsi l'élément central du mouvement guidé par le Droit Majeur. Le Droit Majeur est aussi un système normatif de la vie sociale à l'intérieur de la communauté, il établit la manière adéquate de travailler la terre, d'effectuer les obsèques et célébrer les mariages. Toutes ces activités doivent être réalisées en accord et respect de l'ordre naturel. Les cycles de la récolte et l'alternance des cultures, par exemple, doit s'accorder aux mouvements de la lune pour assurer que le travail agricole sera abondant et qu'il ne nuira pas la terre. Le Droit Majeur régle la vie de la communauté pour assurer l'harmonie naturelle et communautaire.

C'est précisément l'application de ce Droit Majeur qui va assurer l'existence du territoire tel que nous l'avons caractérisé précédemment. Il est là pour assurer que la vie communautaire continue à se faire en accord avec les cycles naturels de l'espace de vie, tout en assurant la persistance de ce lien existant entre la communauté politique Misak et le territoire. Défendre le Droit Majeur est donc défendre le territoire. De la même manière, le droit mineur républicain impliquerait une autre manière de conceptualiser l'espace mais aussi de l'habiter. Il y a donc une distance entre les deux. Pourtant, les pratiques politiques Misak mêmes montrent que cette distance n'est pas indépassable. Il est légitime pour les Misak d'utiliser le droit mineur et même de participer des institutions républicaines mais non pas de permettre qu'elles viennent substituer les institutions et pratiques communautaires. Ce double paradigme représente une tension interne pour le mouvement Misak qu'il faudrait mieux caractériser dans une étude postérieure.

Nous pensons que cette brève caractérisation du Droit Majeur nous permet d'illustrer ce que le concept de territoire permet de nommer : il s'agit de la profonde intrication de la vie sociale et les cycles naturels de l'espace habité. Le matériau caractéristique de la terre devient ainsi déterminant de la vie sociale et politique de la communauté et, de la même manière, la communauté conçoit ses actions comme ayant pour but le maintien de ce rapport équilibré avec la terre. Pour le dire plus concrètement, le concept de territoire, tel que nous l'utilisons ici, permet de nommer la continuité entre la vie communautaire et la vie de la terre. Ce concept représente donc un défi pour la distinction tranchante entre homme et

nature qui informe la pensée politique occidentale. Les luttes politiques du peuple Misak sont des luttes pour la défense et la récupération du territoire et non pas pour la propriété de la terre.

L'histoire politique d'un mouvement est aussi l'histoire des choix qu'ils ont pris, de la position qu'ils ont adopté par rapport à la société dans laquelle ils habitent. Pour la même raison, c'est aussi l'histoire de la manière dont ce mouvement a compris de manière pratique le contexte qui est le sien et sa place dans ce contexte. Ces connaissances révèlent des dimensions de nos sociétés que, peut-être, ne sont pas immédiatement accessibles depuis notre propre position mais qui, pourtant, informent et façonnent la réalité sociale dans laquelle nous vivons. La distinction entre terre et territoire n'est pas immédiatement visible depuis notre position mais depuis les perspectives des luttes indigènes en Amérique Latine, elle semble centrale. Il est dorénavant à nous de voir comment transformer cette distinction conceptuelle en des pratiques politiques plus précises et efficaces.

Alejandro Martínez Cortés. Philosophe de l'Université Nationale de la Colombie, titulaire d'un master en philosophie de l'Université de Toulouse et l'Université Catholique de Louvain, actuellement doctorant en philosophie à la UT2J de Toulouse, France. Je m'intéresse à la philosophie politique, le marxisme, le féminisme décolonial et les mouvements sociaux de l'Amérique Latine.

E-mail : almartinezco94@gmail.com