



HAL
open science

La mesa autónoma de Bogotá. Les limites de la reconnaissance des cabildos urbains en Colombie

Clément Morot

► **To cite this version:**

Clément Morot. La mesa autónoma de Bogotá. Les limites de la reconnaissance des cabildos urbains en Colombie. Littératures. 2022. dumas-03974944

HAL Id: dumas-03974944

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03974944>

Submitted on 6 Feb 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

MEMOIRE

pour obtenir le diplôme de

MASTER DE L'UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

Master 2 Sciences sociales de l'Amérique latine

présenté par

Clément MOROT

dirigé par

Mathilde ALLAIN

Maitresse de conférence en science politique

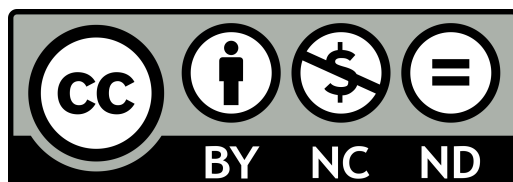
La mesa autónoma de Bogotá

Les limites de la reconnaissance des cabildos urbains en Colombie

Mémoire soutenu le 01 juin 2022

Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine

Campus Condorcet – 5 cours des Humanités – 93300 Aubervilliers



SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	3
Présentation.....	3
Un peu de réflexivité.....	4
Thème et questions de recherche.....	6
Méthodologie.....	7
De l'institutionnalisation des <i>cabildos</i> urbains à l'exclusion d'une partie de la population, une sociologie de la reconnaissance politique des communautés indigènes à Bogotá.....	8
Première partie – Vers une sociologie des communautés indigènes en milieu urbain.....	10
I. Identité, ethnicité, altérité : de l'invention à la performativité.....	11
A - A propos de l'identité.....	11
B - Les théories de l'ethnicité : de l'essentialisme au constructivisme.....	13
C - La tradition comme produit de la modernité.....	16
D - Mobiliser l'analyse de l'identité : l'importance de la performativité.....	18
Conclusion.....	20
II. Les politiques publiques du multiculturalisme en Colombie.....	21
A - De la pensée indigéniste aux politiques du multiculturalisme : le rôle de l'État dans la production de l'acteur identitaire.....	22
B - La question des catégories légales : comment définir l'Indigène ?.....	28
C - <i>Cabildos, resguardos</i> , et le dépassement de la question territoriale.....	33
D - Mener une ethnologie de l'État.....	37
Conclusion.....	38
III. Exister comme Indigène dans la Nation colombienne.....	40
A - Les nouvelles élites indigènes.....	41
B - Du mouvement social à la pratique électorale.....	42
C - La ville, un espace d'identification et de socialisation.....	46
D - Les Indigènes en contexte urbain dans la littérature académique.....	49
Conclusion.....	51
Seconde partie – Le décret 612 : un processus paradoxal de reconnaissance.....	53
I. Exister en tant qu'Indigène à Bogotá.....	54
A - (Sur)vivre hors du territoire ancestral.....	54
1) Du territoire ancestral aux « montagnes de ciment ».....	55
2) S'organiser pour ne pas disparaître.....	59
3) Espace et ressources propres.....	64
Conclusion.....	68
B - Le décret 612 : un processus inédit de reconnaissance.....	70
1) La création d'un espace pour l'autonomie.....	71
2) <i>El acto de posesión</i> : une reconnaissance symbolique au niveau distrital.....	81
3) « Participer du 612 ».....	83
Conclusion.....	90
II. Les limites d'un processus paradoxal.....	90
A - Les limites institutionnelles.....	91
1) <i>Acto administrativo</i> : une reconnaissance distritale mais pas nationale.....	91
2) La <i>Política Publica Indígena Distrital</i> , ou l'absence de volonté politique.....	95
Conclusion.....	99
B - Un processus contesté au sein des populations indigènes.....	99
1) La reconnaissance partielle depuis les territoires ancestraux.....	100
2) La mesa Bacatá, processus des exclus.....	105
3) Autorités territoriales vs autorités urbaines : des socialisations trop différentes ?.....	109
Conclusion.....	114
CONCLUSION.....	115
GLOSSAIRE.....	118
BIBLIOGRAPHIE.....	121

INTRODUCTION

Présentation

Des enfants courent dans la maison. Ils passent devant les femmes qui fabriquent des paniers en *werregue*, assises dans le *dichardi*, kiosque en bois représentant la maison traditionnelle pour le peuple Wounaan. Dans le salon, ils sont une quinzaine, principalement des hommes, à échanger en woun meu, dans un débat qui semble alors animé. Soudain, l'un d'eux se tourne vers moi. « *Jāga aspají ?* », « comment vas-tu » ? « *Eu aspajím* », nous répondons que tout va bien. Une fois les présentations d'usage faites, il est temps de dévoiler notre projet, d'expliquer au comité du *cabildo*¹ Wounaan Nonam notre présence ce samedi matin dans les faubourgs de Ciudad Bolívar, loin du centre de Bogotá. Il n'est en effet pas intuitif d'imaginer que siègent ici, dans cette maison de ciment aux murs nus, des assemblées d'Indigènes du Pacifique colombien, ni même que dans le jardin trône un *dichardi*, comme on peut en retrouver plusieurs dans le quartier. Il n'est pas intuitif d'imaginer qu'ici et là, souvent dans les localités périphériques de la capitale tentaculaire, des hommes et des femmes se réunissent, parlementent, prennent des dispositions, se querellent parfois, mais organisent la vie de leur communauté, loin de ce qui fut autrefois chez eux. Il n'est pas intuitif d'imaginer qu'ils sont plusieurs milliers à entreprendre, jour après jour, la défense de leur culture, de ce qu'ils considèrent être leurs connaissances, leurs savoir-faire, leurs racines, pour ne pas être les derniers maillons de chaînes de transmission plus anciennes que ces « montagnes de ciment » qui s'étendent, depuis la terrasse de la maison à Ciudad Bolívar, jusqu'aux monts orientaux qui marquent les limites de la capitale colombienne. Et parce qu'il n'était pas intuitif de nous imaginer en ces lieux, nous défendons notre présence, nous expliquons notre démarche. Face à cette méconnaissance généralisée, de la grande majorité de nos compatriotes français certes, mais également des Colombiens et des habitants d'ici, sur cette présence indigène dans les rues de Bogotá, nous proposons de nous intéresser à la lutte quotidienne de ces hommes et de ces femmes, de mettre en lumière les rouages de la reconnaissance des Indigènes dans la ville.

Depuis quelques années, un certain nombre d'entre eux, organisés en *cabildos*, se sont vu institutionnalisés à travers un décret, consacrant leur présence, légitimant leur existence, mettant fin à plus d'une décennie d'aveuglement de la part de la municipalité. Si à première vue cette

1 Certains mots utilisés en espagnol sont difficilement traduisibles ou désignent des concepts qui seraient trahis par le changement de langue. Nous proposons donc de les laisser en espagnol dans le texte, et d'en proposer une définition dans le glossaire à la fin de ce mémoire.

reconnaissance peut être considérée comme une « avancée », une « réussite », il nous paraît tout de même primordial de questionner son fonctionnement. Comme nous le verrons dans les pages de ce mémoire, tout mécanisme de reconnaissance s'accompagne de pratiques d'invisibilisation, tout processus d'autonomisation de dispositifs de dépendance, et toute arène de délibération de conflits de légitimité. Et c'est par le regard de ces hommes et ces femmes qui se reconnaissant comme Indigènes que nous nous proposons de questionner cette politique publique locale, qui s'inscrit dans le cadre du multiculturalisme colombien.

Un peu de réflexivité

Mon intérêt pour les questions identitaires et politiques des populations indigènes m'est apparu en 2018, lorsque je remontais l'Amazonie à bord d'un bateau-cargo, entre Leticia (Colombie) et Iquitos (Pérou). Ces quelques jours passés au lent rythme des livraisons de matériel et de denrées aux villages riverains m'offrirent l'opportunité d'échanger avec un Indigène – dont je n'ai pas retenu le peuple d'appartenance – d'une trentaine d'années. Il m'a présenté le motif de son voyage, se rendre à Lima afin d'y soumettre son manuel scolaire de contes et légendes constituant la cosmogonie de son peuple, dans l'espoir que celui-ci puisse être adopté par le Ministère de l'Éducation dans le cadre de l'enseignement différencié en cours dans sa communauté. Le peu d'activité qu'offre un navire de charge m'a laissé amplement le temps de lire l'intégralité de l'ouvrage bilingue, en espagnol et dans la langue native. Cette lecture m'a surpris à bien des égards. En effet, venant d'une famille française d'instituteurs, j'avais été sensibilisé depuis toujours à la question de l'éducation nationale. En France, là où l'enseignement scolaire est globalement homogénéisé (du moins dans le principe), l'utilisation de ce genre de matériel peut laisser perplexe. Pour la personne que j'étais, peu au fait des dynamiques qui entourent la question des peuples autochtones et de leurs droits différenciés, cette situation a laissé matière à réflexion. Les questions qui se sont imposées à moi ont pourtant été multiples : comment intègre-t-on, dans ses relations quotidiennes, une différence identitaire aussi marquée ? Comment construire une société sur la base d'une telle différence ? Quelles sont les réponses que peut apporter l'État dans le cadre des politiques publiques ? Ces considérations ont marqué l'apogée d'un questionnement plus diffus qui m'a suivi tout au long de l'année universitaire que j'ai passé au Pérou, entre août 2017 et novembre 2018. On peut en effet retrouver dans la population péruvienne une importante présence de cette identité indigène. Vivant non pas à Lima, sur la côte, mais à Arequipa, au cœur des Andes, la présence autochtone se faisait sentir quotidiennement, que ce soit par l'utilisation récurrente du *palo santo*,

l'omniprésence de la *chacana*, ou la présence, plus discrète, du *wiphala*, ou les références quotidiennes à la *Pachamama*. Cependant, les personnes que j'identifiais alors comme indigènes utilisaient des téléphones portables, étaient présents dans les restaurants ou les bars que je fréquentais, voire faisaient partie de mes camarades à l'université, raison pour laquelle cette altérité ne m'était pas apparue aussi nettement que lors du voyage mentionné plus haut. Toujours est-il que mon intérêt pour la question identitaire chez les populations autochtones d'Amérique m'est venue à travers l'expérience faite d'une différence dont j'avais alors du mal à cerner les contours.

En me plongeant dans la question lors de mon premier séjour universitaire en Colombie, pays que je connaissais déjà un peu, je suis notamment tombé sur des réflexions que j'ai trouvées très pertinentes, soulevées par Jean-Paul Sarrazin dans sa thèse², dont je souhaiterais me faire écho ici. Dans ce travail, il s'intéresse aux conditions de création de l'indigénisme, idéologie politique, culturelle ou spirituelle dans laquelle l'Indien est représenté en termes positifs. Il est en effet facile de tomber dans la valorisation d'une culture « Autre », à travers notamment la critique de l'Occident, du capitalisme, du consumérisme, du matérialisme, ou autres caractéristiques de notre société contemporaine. Il est important pour le chercheur de ne pas s'arrêter à ces représentations, réelles ou imaginées, afin de ne pas tomber dans le piège de l'essentialisme. Au contraire, il s'agit justement ici de questionner ce phénomène qui attribue aux cultures indigènes des valeurs universellement partagées, un rapport spirituel à la Nature et un mode de vie traditionnel, qui les condamnerait hors de la modernité (entendu ici dans son sens sociologique, lié à un certain immobilisme). Nous prendrons donc soin de toujours envisager les éléments en notre possession, qu'ils soient théoriques ou factuels, dans le cadre de la sociologie politique, c'est-à-dire de l'étude des rapports sociaux dans le cadre de politiques publiques, loin de quelque considération normative ou autre jugement de valeur.

Et c'est sans doute parce que nous étions nous-même en train de chercher notre place dans l'immense capitale colombienne, peinant parfois à comprendre notre position dans les centaines de milliers d'interactions quotidiennes de la ville, que nous avons décidé de nous pencher sur la manière dont les Indigènes, comme groupe ethnique dynamique, (re)définissent leur situation par rapport aux autres habitants de Bogotá.

2 SARRAZIN, J.-P. (2010) *Représentations et valorisation de l'indigène par les élites en Colombie : une construction locale de l'altérité dans un contexte globalisé*, thèse de doctorat en sociologie dirigée par Marie José Jolivet, Université de Poitiers

Thème et questions de recherche

Nous nous inscrivons donc ici dans l'étude de l'altérité et des populations autochtones, dans la lignée de plusieurs générations d'anthropologues et de sociologues qui ont questionné les ressorts de la différence, et se sont demandé comment coexistent les cultures au sein d'une même Nation ? Plus spécifiquement, et de manière plus récente, des auteurs ont commencé à interroger la place des Indigènes dans les espaces urbains, en comparant les modèles d'insertion des groupes ethniques et ceux d'autres catégories rurales³, dont ils ne différencieraient pas à première vue. Pourtant, sans structure organisationnelle⁴, ils semblent condamner à l'isolement par les pouvoirs publics. En effet, comme nous le verrons, le territoire, sous-entendu la terre ancestrale, essentiellement rurale, qui marque l'appartenance millénaire de ces populations et est l'espace par excellence de la production et de la reproduction de la culture, a longtemps été un objet d'étude privilégié pour aborder la situation de ces populations. En son absence, donc, il convient cette fois-ci d'interroger les processus de redéfinition de leur place dans un nouvel espace, urbain. Comment être Indigène à Bogotá ? Si l'absence d'organisation ne les différencie pas d'autres groupes ruraux, en quoi l'existence de *cabildos* dans la capitale définit leur insertion ?

Comme nous l'avons mentionné plus haut, un décret, le 612 du 31 décembre 2015, signe une étape nouvelle dans les mécanismes de reconnaissance de ces communautés indigènes dans les villes. Mais comme beaucoup d'auteurs l'ont souligné, les politiques publiques multiculturalistes, à travers la définition de catégories ethniques, génèrent, consciemment ou non, des processus d'invisibilisation autant que de reconnaissance, de dépendance autant que d'autonomisation. Comment le décret 612 redéfinit donc la position des acteurs dans l'espace urbain et les politiques institutionnelles ? Quelles anciennes situations discriminatoires ce processus dépasse-t-il, et quelles nouvelles met-il en place ? Comment réagissent les acteurs face à ces changements ? Quels processus plus profonds de la migration urbaine indigène ce décret permet-il de mettre en lumière ? C'est à ces questions que nous nous proposons de répondre dans cette étude.

3 SÁNCHEZ, L. F. (2014) *Les fils du tabac à Bogotá. Migrations indiennes et reconstructions identitaires*, Éditions de l'IHEAL, Paris, p. 15

4 *Idem.*

Méthodologie

Le décret 612 met en place la reconnaissance de l'autonomie de certaines populations indigènes résidentes à Bogotá. Les acteurs concernés (ou qui souhaiteraient être concernés) par ce décret se caractérisent donc par leur appartenance ethnique, car c'est sur cette base que la politique publique va être construite. Ils appartiennent à des *cabildos* urbains : ces formes d'organisation politico-administrative sont hiérarchisées, et ont donc à leur tête un comité, lui-même dirigé par un *gobernador*. C'est cette figure qui est en premier lieu concerné par la politique publique, puisqu'il lui revient dans ce cadre de négocier la définition de projets, seul ou en partenariat avec les autres *gobernadores*, d'entamer le dialogue avec les institutions pour accéder à des ressources à destination de la communauté, d'assurer le bien-être de celle-ci et la survie de la culture. Pour cette raison, pour réaliser ce mémoire, nous avons choisi comme principale méthode la menée d'entretiens ethnographiques⁵, auprès d'autorités indigènes des 14 *cabildos* qui intéressent notre étude. Nous avons également essayé d'élargir la réflexion en portant notre intérêt sur des représentants desdites institutions (particulièrement la *Subdirección de Asuntos Étnicos*) et le Ministère de l'Intérieur, ainsi qu'à d'autres autorités indigènes présentes à Bogotá mais n'étant pas intégrées à la politique publique. L'objectif est de comprendre comment, depuis la vision que l'on peut supposer différenciée d'une population ethnique, d'une politique publique basée sur cette altérité (notre étude mettra en lumière que la réalité est plus complexe), les mécanismes sous-jacents à la reconnaissance par l'État des populations indigènes en milieu urbain, dans le cadre des politiques multiculturalistes. L'État n'est pas considéré ici comme une entité abstraite, mais plutôt comme un ensemble de processus, et nous nous intéresserons donc aux narrations qui se construisent à son encontre.

L'accès à nos enquêtés a été plus difficile que nous ne l'avions d'abord pensé, pour une raison que nous n'avions pas imaginé. Les populations indigènes faisant l'objet d'une situation subalterne dans la société colombienne, en raison de leur accès limité aux services publics, à leur pauvreté structurelle et aux discriminations dont elles font preuve, elles ont développé des mécanismes pour mettre à profit les occasions de visibiliser leur situation ou d'obtenir une aide extérieure, quelle qu'en soit la nature. Cette demande de contrepartie paraît automatique, comme en témoigne la réponse d'un *cabildo* à notre demande d'entretien, qui mentionne « *e indicando que beneficios obtendría el cabildo* », et qui n'a donc pas donné suite, jugeant sans doute la contrepartie

5 En se basant principalement sur la méthodologie développée dans BEAUD, S. & WEBER, F. (2010) *Guide de l'enquête de terrain*, 4^{ème} éd., Éditions La Découverte, Paris, p. 123-203

insuffisante. Ainsi, la situation d'entretien s'est quasiment toujours définie dans un rapport d'échange, que nous ne pouvions que rarement satisfaire. Il a en effet souvent été fait mention de nos supposées « amitiés », de nos « relations », de nos « contacts ». Si nous avons toujours défendu la visibilité que pourrait offrir ce travail sur la situation souvent méconnue des indigènes en milieu urbain, nous avons toujours été honnête en refusant des projets de réalisation de documentation sur les *cabildos* ou d'entretiens avec des représentants d'ONG, promesses que nous ne pouvions tenir. Toujours est-il que cette absence de contribution de notre part nous a limité l'accès à certains espaces où nous aurions souhaiter enquêter.

Mais tout comme le cadre de l'entretien constitue déjà une donnée à analyser, son absence peut l'être également. Nous nous sommes par exemple aperçus que les refus étaient plus systématiques de la part d'autorités des 5 *cabildos* reconnus par le Ministère de l'Intérieur, et donc plus avancés sur la voie de l'autonomie (notamment en terme de ressources), que des 9 autres *cabildos* du processus 612. Nous pouvons donc déjà dire que ces derniers, ayant des besoins plus importants, sont davantage prêts à saisir n'importe quelle occasion d'améliorer leur condition.

Nous avons donc mené 10 entretiens, entre janvier et avril 2022. Ces entretiens ont fait l'objet d'une analyse systématique, à laquelle s'ajoutent certaines observations menées dans des situations de rencontre avec ces autorités ou dans l'espace de la *Casa Indígena*. Pour le respect de nos enquêtés, nous ne divulguerons pas leurs noms ou celui de leurs *cabildos*.

De l'institutionnalisation des *cabildos* urbains à l'exclusion d'une partie de la population, une sociologie de la reconnaissance politique des communautés indigènes à Bogotá

Pour répondre aux questions soulevées par cette étude, nous nous inscrivons, dans une première partie, dans un cadre académique de réflexion autour des populations indigènes et de leurs rapports à l'État. Tout d'abord, nous traiterons de la question de l'identité, de l'ethnicité et de l'altérité, autrement dit de la différence, et de comment celle-ci est constitutive des rapports sociaux. Non seulement nous analyserons, ensuite, le rôle de l'État dans l'arbitrage de ces rapports, comme dans leur définition, mais nous mettrons également en lumière sa responsabilité dans la sanctification du rapport des Indigènes au territoire. Face aux constats dressés, nous étudierons pour finir comment

les acteurs se mobilisent collectivement pour exister dans la société colombienne, comment ils redéfinissent leur position dans le cadre d'une réalité nouvelle, dans le milieu urbain.

Afin d'approfondir ce dernier point, nous examinerons, dans une seconde partie, comment à travers l'établissement de structures organisatives, les *cabildos*, les migrants indigènes mettent en place leur existence dans la ville en termes ethniques. Cette existence est reconnue légalement par le décret 612, qui formalise des espaces de participation et d'autonomisation. Mais nous le mettrons en évidence ensuite, d'autre part, il sanctionne également une reconnaissance limitée, de manière institutionnelle certes, mais aussi à travers des processus qui ont lieu au sein des communautés, des conflits de légitimité et des stratégies d'accaparement des ressources.

Première partie – Vers une sociologie des communautés indigènes en milieu urbain

Afin de constituer un cadre théorique cohérent et englobant les différentes problématiques que nous allons traiter, nous avons choisi de nous inscrire dans une démarche de recherche pluridisciplinaire. En effet, en mobilisant les apports de la sociologie, de l'anthropologie politique, de la sociologie politique, de la science politique, mais également de l'histoire, nous souhaitons offrir au lecteur des références aussi diverses que complémentaires.

Nous allons dans un premier temps traiter des concepts d'identité et d'ethnicité, centraux dans notre étude. En nous intéressant à son évolution dans les sciences sociales, nous allons d'abord voir que dans celles-ci, l'identité s'est instituée comme un processus à 3 moments. Ensuite, l'étude des différentes théories autour du concept d'ethnicité nous permettra de nous positionner dans les débats académiques. Puis nous analyserons le rapport entre tradition et modernité, chassant donc l'idée essentialiste de traditions ancestrales figées. Ce parcours nous permettra enfin de comprendre la pertinence de ces catégories dans notre étude : l'ethnicité, par son caractère performatif, représente un enjeu de pouvoir entre les populations ethniques et l'État.

Puisque l'État est un acteur central des rapports que nous nous proposons d'analyser, nous étudierons ensuite en quoi les politiques publiques qu'il met en place influent sur les populations indigènes. Nous regarderons pour commencer quelle est l'histoire du multiculturalisme, pour mieux mettre en évidence le rôle de l'État dans la production des acteurs identitaires. Ensuite, en questionnant la catégorisation légale des « Indigènes », nous montrerons que les catégories ethniques font l'objet de constantes appropriations et négociations entre les acteurs concernés et les pouvoirs publics. Par la suite, nous nous intéresserons aux figures légales qui accompagnent ces catégories, en particulier celles du *resguardo* et du *cabildo* en Colombie, mettant en évidence un rapport problématique entre la catégorie légale d'Indigène et la notion de territoire. Enfin, et car cette revue de l'influence des processus légaux sur les populations étudiées nous aura montré l'importance de l'État dans notre analyse, nous nous demanderons comment étudier celui-ci.

En mobilisant la sociologie de l'action collective, nous verrons également comment les Indigènes s'approprient les catégories légales et les visions institutionnelles pour mener leurs luttes identitaires. Nous considérerons en premier lieu les nouvelles élites indigènes, pour mettre en évidence un rapport original à la culture dite métisse, ou occidentale. En parcourant ensuite l'histoire des mouvements sociaux indigènes jusqu'à leur arrivée sur la scène électorale

colombienne, nous montrerons l'importance d'un nouveau cadre d'étude déterritorialisé. Ce sera l'occasion de nous intéresser à la ville comme espace d'identification et de socialisation. Pour terminer, nous insérerons ce mémoire dans les questions trop rarement soulevées par la littérature scientifique au sujet des Indigènes en milieu urbain.

I. Identité, ethnicité, altérité : de l'invention à la performativité

Dans ce mémoire, nous nous intéressons aux populations indigènes de Bogotá, à leurs stratégies de regroupement pour défendre leur différence ainsi qu'à leur traitement par les pouvoirs publics. Nous nous penchons donc, dans le contexte de la capitale colombienne, aux ressorts de l'altérité. Cette notion désigne, en sociologie et en anthropologie, l'acceptation de ce qui est Autre. Comment la figure de l'Autre est-elle construite ? Avec quelle légitimité ? En quoi la différence peut être mobilisée comme clé de voûte des rapports entre les communautés indigènes et le reste de la société ? Et plus spécifiquement, avec les pouvoirs publics qui arbitrent ces rapports ?

L'étude des peuples autochtones ne peut se faire sans prendre en compte leur dimension identitaire. Nous commencerons par réaliser un tour d'horizon de la construction de l'identité comme objet des sciences sociales, puis des différentes théories autour du concept d'ethnicité, afin d'établir un cadre théorique qui guidera notre analyse des questions plus spécifiquement liées aux peuples indigènes. Ensuite, nous nous pencherons sur l'étude de la tradition, fortement associée dans l'imaginaire collectif aux populations ethniques, pour la faire dialoguer avec le concept de modernité. Pour finir, nous expliquerons en quoi ces catégories sont pertinentes pour l'analyse qui nous intéresse.

A - A propos de l'identité

L'identité est un élément essentiel dans la vie des individus. C'est un concept large, qui regroupe plusieurs domaines d'identification, certains formels, d'autres affinitaires. C'est elle qui donne un sentiment de cohérence interne à notre être, et d'appartenance au sein de groupes sociaux. Nous

allons le voir, les sciences sociales se sont saisies de cette notion il y a plusieurs décennies déjà, et les auteurs ont proposé de nombreuses théories, oscillant entre une identité binaire, et une autre à trois moments, qui nous paraît plus adaptée pour l'analyse que nous proposons de mener dans ce mémoire.

La question de l'identité apparaît dans les sciences humaines à partir de la fin de la Seconde Guerre Mondiale. Elle naît d'abord dans la recherche états-unienne en psychologie, avec des auteurs comme Erik H. Erikson ou Ronald D. Laing, avant de rejoindre des champs de recherche plus larges, notamment en anthropologie puis en sociologie. En France, elle acquiert une grande visibilité dans les années 1970 avec les travaux de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, puis s'intègre dans l'ensemble des sciences sociales : sociologie, histoire, psychologie, philosophie, pour ne citer que celles-ci. Dans les années 2000, alors qu'elle traverse la plupart des disciplines académiques s'intéressant à l'humain, tant sur le plan individuel que collectif, elle s'insère également dans le langage politique, médiatique, et l'usage commun⁶.

L'identité a d'abord pu être considéré comme la combinaison d'une identité individuelle et d'une identité sociale, d'une identité prescrite et d'une identité acquise. Cette vision à deux temps nous apparaît trop simpliste et réductrice pour rendre compte des réalités quotidiennes des acteurs étudiés dans ce travail. Comme l'ont justement défendu de grandes figures de la sociologie comme Norbert Elias ou Erving Goffman, une vision binaire de l'identité tend à créer l'idée d'une identité personnelle qui serait immuable, face à une identité sociale qui serait factice, artificielle, voire mauvaise. Cette essentialisation de l'identité individuelle comme un agrégat de caractéristiques imprescriptibles résiste mal aux faits. En témoigne aujourd'hui la multiplicité des expressions de genre, alors même qu'il n'y a que quelques années (et encore trop souvent aujourd'hui), le genre était lié de manière inaltérable au sexe biologique des individus, et par conséquent considéré comme une caractéristique centrale d'une identité immuable.

Nous préférons ici partir sur la définition d'une identité à trois moments : la désignation (l'image de soi que nous renvoient les autres), la présentation (l'image de soi que l'on projette aux autres), et l'auto-perception (l'image que l'on a de soi). Cette définition, que l'on retrouve sous différentes formes et appellations dans de nombreuses disciplines (sociologie, anthropologie, philosophie, psychologie, psychanalyse ou même neurosciences)⁷, a l'avantage de se départir de l'illusion qu'il « pourrait exister des individus indépendants d'une société »⁸. Elle met en avant l'idée que chez

6 HEINICH, N. (2018) Ce que n'est pas l'identité, Gallimard, Paris, p. 17-20

7 *Ibid.*, p. 66-77

8 *Ibid.*, p. 65

l'individu, il existe deux images de soi : l'une à destination de soi-même, l'autre à destination de la société (des autres). Elle a l'avantage de s'intéresser également à l'image renvoyée par autrui, centrale dans l'étude des populations minoritaires et discriminées, comme ce sera le cas dans notre projet. Nous ne traiterons pas directement de la question de l'auto-perception, bien qu'elle apparaisse en filigrane tout au long de ce mémoire. Comme nous le développerons plus loin, nous pouvons partir du principe que l'ensemble des individus concernés par notre étude s'auto-reconnaissent comme Indigènes. En revanche, le moment de la désignation renvoie directement aux situations d'exclusion dont ces populations sont victimes, mais également à la manière dont se construit la catégorie légale « indigène » ou « ethnique ». Le moment de la présentation s'inscrit lui notamment dans le répertoire de l'action collective, et des revendications dites identitaires.

Notons pour conclure que cette identité à trois moments est vécue par l'individu comme par le groupe. Elle est doublement produite, de manière endogène par l'individu ou le groupe lui-même, et de manière exogène, par les autres, la société. Ainsi, toute identité peut être vécue ou revendiquée, mais également imposée ou niée⁹. Il convient à ce titre de l'analyser dans son contexte, dans le cadre de relations sociales. En effet, comme nous allons le voir, on ne peut analyser l'identité d'un groupe sans s'intéresser à ses rapports avec les autres groupes qui forment la société.

B - Les théories de l'ethnicité : de l'essentialisme au constructivisme

Dans cette étude, nous nous intéressons aux Indigènes, qui sont considérés comme un groupe ethnique autant par le droit (national ou international) que par les individus qui forment les communautés. On parle de groupe ethnique parce que l'ethnicité renvoie à un sentiment d'appartenance qui trouve son origine dans le partage d'une ascendance, objective ou fictive. A la différence du concept de race, qui se limite à l'analyse douteuse de caractères biologiques, l'ethnicité mobilise des caractéristiques culturelles communes telles que la langue, la croyance, l'origine géographique, les pratiques coutumières, la tradition. Elle permet d'interroger le rôle de ces éléments dans la production des rapports sociaux. Le concept a donné lieu à de nombreux débats au sein des sciences sociales. En effet, comme le souligne Duarte, « l'ethnicité est une

9 GROS, C. (2000) *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, p. 67

concept polysémique ne faisant pas consensus »¹⁰. Nous allons donc effectuer un tour d'horizon des théories existantes, en nous intéressant tout d'abord aux théories dites essentialistes, que nous réfuterons au profit des théories constructivistes, pour finir par expliquer pourquoi parmi celles-ci, la théorie interactionnelle nous paraît la plus pertinente pour mener notre recherche.

La question ethnique relève d'une stratégie de groupe. Il s'agit, à travers la construction d'une identité collective, de se situer dans l'espace social. Nous considérons donc qu'elle suppose l'existence d'autres groupes ethniques avec lesquels coexister. Nous nous inscrivons donc ici en faux des théories essentialistes de l'ethnicité¹¹. Pour les partisans d'une vision traditionnelle de l'ethnicité, celle-ci serait une donnée objective, figée, qui existe indépendamment de l'idée que l'on se fait d'elle. On retrouve dans cette famille de théories les visions primordialistes et culturalistes, qui se réfèrent à des « attachements primordiaux », intrinsèques aux individus. Ils seraient acquis dès la naissance par l'ensemble des représentants du groupe ethnique, et existent de manière indépendante à quelque action de ses membres. Ils sont donc de nature génétique, excluant ainsi toute possibilité de changement. Dans la même lignée, la théorie sociobiologique considère que les comportements ethniques sont génétiquement programmés. Cette théorie se différencie des précédentes par son aspect utilitariste. On y retrouve l'idée d'un darwinisme social, qui justifie la création de catégories telles que « barbare », et soutenant le principe que la civilisation est fatalement inatteignable pour certains groupes humains, du fait de leur appartenance ethnique. Face à ces théories qui présentent l'ethnicité comme un ensemble de données primordiales, figées, nous préférons une vision dynamique et critique.

La famille des théories modernes, constructivistes, de l'ethnicité, considère celle-ci comme une construction historique qui n'a comme fondement que la croyance que l'on a en elle. On peut y distinguer les théories instrumentalistes et mobilisationnistes qui voient dans l'ethnicité une expression d'intérêts communs. Les partisans de la théorie du groupe d'intérêt défendent la vision de l'ethnicité comme une solidarité de groupe entre individus qui ont des intérêts matériels communs. De ce point de vue, l'ethnicité est donc éminemment politique. Pour les auteurs du colonialisme interne, il y a une division culturelle du travail, et le développement du sentiment ethnique proviendrait d'une frustration économique de la part des néo-colonisés au sein de la société nationale. Cette théorie met en relief l'aspect extérieur de l'ethnicité, son imposition par le

10 DUARTE, C. A. (2015) *Gouvernabilité et conflits interethniques en Colombie, résumé français en 80 p.*, thèse de doctorat, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, p. 18

11 Pour une vue d'ensemble des grandes théories autour de l'ethnicité : POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. (1995) *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de F. BARTH (1969), Presses Universitaires de France, Paris, p. 93-134

groupe dominant, stratégie par laquelle ce dernier conserve sa position. Dans les deux cas, il s'agit d'une stratégie adaptative en réponse à une situation sociale conflictuelle. Pour les néo-marxistes, l'ethnicité est plutôt considérée comme une réalité parallèle à la classe sociale, résultant également d'antagonismes économiques. Son existence est donc contingente à celle du capital. Les néo-culturalistes eux s'intéressent à son aspect symbolique et la manière dont les acteurs se distinguent les uns des autres. Ces théories sont marquées par l'importance de la mobilisation de l'ethnicité comme une ressource collective, essentielle pour forger sa place dans la société.

C'est justement pour l'intérêt prioritaire porté aux rapports entre les groupes sociaux que nous nous appuyons dans cette étude sur la théorie interactionnelle ou situationnelle. Selon son fondateur, Fredrik Barth, les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-même. L'ethnicité peut donc à la fois être vue comme un support de culture, dont le partage est le résultat de l'existence d'un groupe plutôt qu'une de ses caractéristiques substantielle, et comme un type d'organisation sociale, en cela qu'elle attribue des identités fondamentales selon des traits subjectifs mais que les acteurs considèrent comme significatifs. A ce titre, la forme organisationnelle du groupe ethnique peut changer dans le temps, au gré de critères sociaux pertinents. Bien qu'elles puissent avoir des contreparties territoriales, les frontières des groupes ethniques sont d'abord et avant tout sociales. Nous comprenons dans cette théorie le caractère contingent de l'ethnicité : elle traduit une relation avec d'autres groupes, dictée par des intérêts de nature politique, économique et sociale. La frontière ethnique produit la différence culturelle autant qu'elle en est le produit¹². Cette théorie nous paraît pertinente pour ce travail car elle consacre l'existence d'une frontière ethnique entre les groupes comme l'élément essentiel de leur réalité, avant les identités de classe ou de groupe subalterne qu'elles produisent. L'ethnicité est donc à la fois la base de l'asymétrie des rapports entre les groupes et une ressource à mobiliser pour la dépasser.

Les théories culturalistes tendent donc à réifier et figer ce qui est intrinsèquement fluctuant. Ces théories tiennent pour « acquise, ou en tout cas nécessaire, la correspondance entre une communauté politique et une cohérence culturelle, que celle-ci soit originelle et héréditaire [...] ou raisonnée et choisie »¹³. Au contraire, les théories constructivistes veulent démontrer que l'ethnicité est temporelle, qu'il n'existe pas de substance inaltérable. Elles ont également le mérite de prendre en compte sa dimension narrative, ainsi que la multiplicité des points de vue. L'ethnicité n'a donc

12 LAVAUD, J.-P. (2001) « Essai sur la définition de l'Indien : le cas des Indiens des Andes », dans GOSSELIN, G. & LAVAUD, J.-P. (dir.), *Ethnicité et mobilisations sociales*, L'Harmattan, Paris, p. 43

13 BAYART, J.-F. (1996) *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, p. 69

rien d'un fait brut : il s'agit d'une construction, malléable et dynamique. Le passage du culturalisme au constructivisme permet de mettre en lumière l'aspect contingent de l'ethnicité. Elle n'est pas immuable, ni millénaire, bien qu'elle soit souvent revendiquée comme telle à travers des traditions dites ancestrales. Nous pouvons donc nous interroger sur le rapport qu'entretiennent ces identités ethniques ancestrales et la modernité, à laquelle elles sont souvent opposées.

C - La tradition comme produit de la modernité

La première pensée qui nous vient communément à l'esprit lorsque l'on évoque les groupes ethniques ancestraux, c'est de les associer à une culture traditionnelle. Et parce que les mots sont parfois trompeurs, on oppose trop souvent la tradition à la modernité. La première serait le territoire de l'inaltérable, du permanent, alors que la seconde serait celui du changement, de l'inconstant. Or, nous venons de le montrer, l'ethnicité est un phénomène dynamique : il en va de même pour les cultures sur lesquelles elle s'appuie. En approfondissant la réflexion, on peut même s'apercevoir qu'elle est un produit de cette modernité que l'on lui met à tort en balance. En mobilisant les recherches d'historiens comme Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, ou Terence Ranger, mais aussi les travaux socio-historiques de Jean-François Bayart, nous nous proposons ici de dépasser le « mythe grossier des sociétés traditionnelles immuables »¹⁴ pour examiner les ressorts de la tradition comme produit de la modernité, et en quoi l'État est un acteur central de ce processus.

Depuis l'époque coloniale et jusque dans les années 1970, on pensait que ces groupes ethniques étaient voués à une disparition inéluctable face au progrès de la modernité. Pourtant, ils sont un produit même de cette modernité, et se placent face à celle-ci. Commençons déjà par définir la modernité. Afin de mener une analyse pertinente du contexte latino-américain, il convient de se détacher de la vision euro-centriste qui place la modernité au moment de la première révolution industrielle, pour la faire commencer en 1492¹⁵. En effet, s'intéresser à l'héritage des empires portugais et espagnol est le seul moyen de comprendre la création et la formalisation de groupes ethniques dans la région. A propos de ces derniers, donc, « de toute façon, l'alternative, tradition ou

14 HOBBSAWN, E. (1983) « La fonction sociale du passé », dans HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (dir.) *L'invention de la tradition*, 2012 (2ème éd.), Éditions Amsterdam, Paris, p. 14

15 PACHÓN SOTO, D. (2009) « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir de l'être », *Cahiers des Amériques latines*, 62 (2009/3), p. 48

modernité, est mal posée »¹⁶. La réinvention de la différence apparaît aujourd'hui pour les chercheurs comme inhérente à la globalisation¹⁷. Ce que l'on désigne comme les traditions sont en réalité des continuités en mouvement, qu'un travail idéologique et juridique a figé en coutume et folklore¹⁸. En effet, comme le rappelle Hobbsbawn, le passé est une sélection¹⁹. Mais celle-ci a subi un processus de réification, qui est lié au développement de l'État et à son importation par les colons européens dans une grande partie du globe. Dans son étude sur l'invention de la tradition dans l'Afrique coloniale, Terence Ranger montre que

« les traditions inventées importées d'Europe ont non seulement fourni aux Blancs des modèles de commandement, mais elles ont également offert à beaucoup d'Africains des modèles de comportement "moderne". Si les traditions inventées des sociétés africaines – qu'elles furent inventées par les Européens ou par les Africains eux-mêmes en réponse à ces derniers – ont déformé le passé, elles sont en elles-mêmes devenues des réalités qui traduisaient une grande partie de la rencontre coloniale »²⁰.

Si les processus coloniaux en Afrique et en Amérique latine sont évidemment différents en de nombreux points, l'important ici est de comprendre la place des traditions et de leur création dans le rapport colonial. En Europe, si les « États-Nations sont "nouveaux" et "historiques", les nations auxquelles ils donnent une expression politique paraissent surgir d'un passé immémorial »²¹. L'exportation par les Européens de l'État moderne dans les colonies s'accompagne donc d'un processus d'invention de la tradition, qui viendrait justifier sa légitimité.

En effet, les nouveaux États américains ne peuvent se baser sur ce qui, en Europe, sont considérées comme les bases du nationalisme : la langue (en cela qu'elle ne diffère pas de celle des puissances impériales européennes) et l'absence de classes moyennes sur lesquelles une intelligentsia créole pourrait s'appuyer. Les leaders créoles craignent la politisation des masses indigènes et noires, et menèrent la révolte contre Madrid en partie pour éviter celle des populations exploitées²². Il en résulte le besoin, une fois l'indépendance obtenue, d'établir une nouvelle ingénierie de contrôle social pour maintenir la domination des maîtres des nouvelles républiques. Celle-ci passera notamment par un racisme organisé, avec la montée de l'esclavage et une hiérarchisation des races²³. Le processus d'invention de traditions, et leur immortalisation, va alors être d'une redoutable efficacité. En effet, il est très puissant sur les populations car il permet de remplacer un

16 BAYART, J.-F., *op. cit.*, p. 19

17 *Ibid.*, p. 23

18 *Ibid.*, p. 43

19 HOBBSBAWN, E., *op.cit.*, p. 12

20 RANGER, T. (1983) « L'invention de la tradition en Afrique au temps des colonies », dans HOBBSBAWN, E. & RANGER, T., *op. cit.*, p. 234-235

21 ANDERSON, B. (1983) *L'imaginaire national*, 2002, Éditions La Découverte, Paris, p. 25

22 ANDERSON, B., *op. cit.*, p. 59-77

23 *Ibid.*, p. 69-71

manque²⁴, apparu avec la redéfinition des rapports sociaux post-coloniaux. Ainsi, dans les pays colonisés, le figement de la culture traditionnelle correspond à un schéma d'intensification du changement social, permettant d'institutionnaliser une nouvelle organisation sociale²⁵, hiérarchisée, raciale. On retrouve ici le paradoxe de la théorie instrumentaliste : l'ethnicité est à la fois l'outil d'assise du groupe dominant sur la nouvelle conformation sociale, et celui de la contestation de cet ordre par les groupes dominés.

Nous comprendrons donc que les traditions revendiquées par les mouvements identitaires sont en constantes formation et reformation. Elles sont produites par le groupe ethnique, mais également par la société dominante, par l'État (notamment à travers le droit). A ce titre, il nous apparaît nécessaire d'analyser le rôle que tient l'État dans la formation des catégories identitaires.

D - Mobiliser l'analyse de l'identité : l'importance de la performativité

En se détachant le mythe des traditions remontant à des temps immémoriaux, nous pouvons nous demander quelle est la pertinence des notions de culture et d'ethnicité dans l'étude des populations indigènes, ou même questionner la légitimité de leur revendications. Les analyses précédentes ne doivent pas nous faire tomber dans l'écueil du relativisme. Si leurs contenus sont malléables, l'identité et la culture sur laquelle elle se construit n'en sont pas moins des éléments structurants de la vie des individus, de la manière dont ils se définissent et déterminent leur rapport au monde. Car il est un élément central à ne surtout pas oublier lorsque l'on parle d'identité, c'est son caractère performatif.

On aurait en effet tort de conclure à l'inexistence de l'identité (ou de l'ethnicité, en référence à notre groupe d'étude), ou au manque de pertinence de son analyse à cause de son aspect « artificiel ». Malgré son caractère contingent, l'identité ethnique fait l'objet de discours performatifs²⁶, c'est-à-dire que son existence même pour les individus a des effets sur le réel. En tant que construit,

24 MORGAN, P. (1983) « La quête du passé gallois à l'époque romantique », dans HOBBSAWN, E. & RANGER, T., *op. cit.*, p. 127-128

25 BAYART, J.-F., *op. cit.*, p. 49

26 BOURDIEU, P. (2001) dans ELLISON, N. (2005) « Les enjeux locaux de la “reconstitution des peuples indigènes” au Mexique. Reconfiguration et pouvoirs publiques : le cas totonaque », *Cahiers des Amériques latines*, 50 (2003/3), p. 129

l'identité ethnique forme des représentations mentales largement partagées s'appuyant sur des caractéristiques objectives (ou au moins objectivées). Elles sont portées par des symboles et des représentants, qui orientent discours et actions. Ce sont donc des phénomènes vécus, artificiels mais opératoires, qui influent sur la réalité²⁷. A ce titre, il est donc important de prendre en compte la dimension narrative de l'identité, puisqu'elle produit des effets sur le réel. Tout le défi de l'analyse sociologique est donc là : éviter la réification d'une identité indigène et souligner son caractère mobile, tout en notant qu'elle structure les comportements individuels et collectifs²⁸. Analyser l'ethnicité, c'est donc rendre compte de pratiques, d'opérations d'identification²⁹, de discours, de relations.

Dans le cas qui nous intéresse, être Indigène, c'est supporter un statut social fabriqué par le groupe dominant, par l'État : l'attribution de cette identité par les institutions change dans le temps. La place de l'Indigène est celle construite par l'extérieur et par le haut³⁰. L'État a un rôle central dans la définition de l'identité indigène et dans sa place au sein de la Nation. Mais les individus ne sont pas passifs face aux assignations raciales ou ethniques : ils peuvent mettre en avant certains labels ethniques pour retourner les stigmates qui y sont associés³¹. Comme l'explique Christian Gros,

« la población indígena, como cualquier otra, no permite ser objetivada sin resistencia y no llegaría a ser mejor comprendida a partir de la base variable de su "identidad", es decir, de su propia subjetividad. Dicho esto, existe un punto común compartido por toda esta población sobre la cual es pertinente que nos detengamos ya que, una vez atribuido, llega a distinguirla y contribuye a crear o a reforzar en ella una comunidad de situación. Se trata, como se habrá entendido, de su estatuto jurídico.³² »

Nous analyserons donc comment les catégories ethniques sont construites et appropriées en situation³³, comment le droit établi par l'État national colombien est vécu, investi, négocié, par les populations indigènes.

L'identification qu'effectue un acteur social est donc toujours contextuelle, multiple et relative. Elle n'existe pas indépendamment de ses locuteurs et donc en dehors de l'usage qui en est fait. Comme nous l'avons démontré, nous ne pouvons penser les groupes ethniques qu'en lien avec la totalité du

27 BAYART, J.-F., *op. cit.*, p. 101

28 LAVAUD, J.-P., *op. cit.*, p. 47

29 GROS, C., *op. cit.*, p. 68

30 LAVAUD, J.-P., *op. cit.*, p. 48

31 BUU-SAO, D. & LEOBAL, C. (2020) « Racialisation et action publique : les intermédiaires entre appropriation et contestation des catégories ethniques et raciales », *Politix*, 131 (2020/3), p. 20

32 GROS, C., *op. cit.*, p. 90

33 BUU-SAO, D. & LEOBAL, C., *op. cit.*, p. 22

système social³⁴. On s'interroge alors sur les relations possibles entre les phénomènes d'identification et les mobilisations, sur le lien entre une identité ethnique indigène et des enjeux politiques³⁵. De quelle manière la construction d'une identité différenciée oriente-t-elle l'action politique ? Dans quel but ? Pour répondre à ces questions, il convient de « caractériser de quelle façon les peuples indigènes sont rationalisés, imaginés, administrés, et finalement reconnus en tant que sujets de droits »³⁶.

Conclusion

L'identité est doublement produite, de manière endogène et exogène. L'ethnicité, processus d'identification d'un groupe par le partage supposé d'une ascendance commune et d'une culture traditionnelle, est un concept identitaire dynamique, dont les frontières sont changeantes du fait des relations qu'entretient le groupe étudié avec d'autres groupes ethniques. L'État moderne joue un rôle particulier dans le façonnement de ces groupes : c'est à travers le développement du rapport colonial entre les conquistadors et les populations minorisées, Indigènes et Noires, que se sont construites et figées traditions et catégories ethniques. Max Weber voyait dans les groupes ethniques et les nations des artefacts politiques, les actions ethniquement déterminées ne résistant pas à l'analyse sociologique, prenant le contre-pied de la pensée culturaliste. Celle-ci considère la culture comme un corpus de représentations stable dans le temps, clos sur lui-même, déterminant une orientation politique précise³⁷. Certes, on peut dégager la permanence dans le temps et dans un espace donné d'un certain nombre de représentations culturelles et de traditions, mais elles sont constamment négociées par une diversité d'acteurs³⁸. Dans ce travail, nous préférons donc une démarche constructiviste. La déconstruction de l'entité ethnique qu'appelle cette approche suppose de retracer les relations entre les individus et entre les groupes, afin de comprendre comment elles produisent du « contenu identitaire », qui peut ensuite être mobilisé par les différents acteurs. Analyser la relation entre le groupe qui nous intéresse et l'État, c'est donc analyser comment se construit une identité ethnique à travers une relation politique et sociale. C'est faire apparaître la

34 DUARTE, C. A., *op. cit.*, p. 20

35 LAURENT, V. (2005) *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, p. 34

36 DUARTE, C. A., *op. cit.*, p. 26

37 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 74

38 *Ibid.*, p. 44

manière dont les acteurs influencent, modèlent et font usage de la différence. Les États latino-américains, depuis le tournant multiculturaliste de la fin du siècle dernier, sont des acteurs centraux dans les processus de façonnage de ces identités ethniques. Voyons quel a été leur rôle, et à quelles fins ils produisent des politiques publiques basées sur la différence.

II. Les politiques publiques du multiculturalisme en Colombie

Nous nous proposons dans ce mémoire d'analyser les effets du décret 612 de la mairie de Bogotá concernant la participation des groupes indigènes dans l'espace urbain, dans le cadre des politiques multiculturalistes colombiennes. Comme nous l'avons vu, ni l'identité des individus ni la catégorie ethnique d'Indigène ne sont des données figées. Elles découlent de dynamiques d'imposition, de négociation et d'appropriation, entre des catégories imposées par la loi et des acteurs en quête de droits et d'autonomie. Pour ce faire, il est important de comprendre comment les politiques publiques de l'État ont défini les frontières des populations ethniques au cours de son histoire. Une fois retracée cette trajectoire historique, de l'arrivée des Européens à l'instauration de la nouvelle Constitution de 1991 en Colombie, nous considérerons les processus de formation des catégories ethniques légales et les problématiques qu'ils soulèvent, en lien avec des risques d'essentialisation de la culture et du territoire. Ce sera l'occasion de nous intéresser justement au lien entre ces deux notions pour démontrer l'obstacle qu'elles représentent pour les populations que nous étudions. Enfin, nous terminerons notre focus sur l'État en revenant sur l'intérêt de mener son ethnographie, puisqu'il est un acteur central des luttes des populations indigènes.

A - De la pensée indigéniste aux politiques du multiculturalisme : le rôle de l'État dans la production de l'acteur identitaire

L'État, nous allons le voir, a un rôle central dans la production des acteurs identitaires. C'est en effet lui qui fige, à travers le droit, les rapports entre les différents groupes ethniques qui le composent. Que ce soit par la négation de leur existence, leur subordination ou leur reconnaissance, les États latino-américains ont façonné les contours de ce groupe d'individus que l'on nomme communément les Indigènes. Ce processus remonte aux premiers temps de la conquête de l'Amérique par les Européens. Dès lors, les États conçoivent plusieurs projets pour les populations locales, de leur dissolution dans une Nation nouvelle à la reconnaissance de leur différence au côté du reste de la société. Mais l'apparente autonomie octroyée par les politiques multiculturalistes ne doit pas faire imaginer que les populations ethniques sont de nouveau totalement maître de leur destin : l'État reste, un acteur décisif dans l'existence politico-légale des Indigènes.

La Nation métisse

L'indigénisme est un courant d'opinion favorable aux Indiens³⁹, né dès la Conquête et qui prend son essor dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, au moment où les nouvelles républiques latino-américaines ont la volonté de se constituer en Nations (versions modernes de l'État importée d'Europe). En effet, contrairement à l'Europe, les États récemment indépendants ne peuvent s'appuyer sur un récit romanesque d'appartenance historique commune. L'indigénisme apparaît alors comme une stratégie de légitimation nationale : au manque de racines, on oppose le projet de construire une communauté de culture et de sang. Il y a donc l'idée que la base de la vie politique serait établie sur des unités de culture homogènes, avec une unité culturelle entre gouvernants et gouvernés, ceux-ci ayant pour devoir de rejoindre la minorité gouvernante dans ce qui semblerait être le seul projet viable de civilisation. Mais ne nous y trompons pas : s'il s'agit d'un mouvement progressiste, ses partisans de fait décident à la place des Indiens, qu'ils maintiennent dans une situation subordonnée. Il s'agit d'un mouvement qui tire ses racines de l'époque coloniale. Avant les indépendances, déjà, on peut observer un indigénisme archéologique : les créoles, face à la Couronne espagnole, s'approprient les hauts faits des civilisations précolombiennes pour se forger une identité propre, tout en continuant à tyranniser les Indigènes. Il est intéressant de noter que l'indigénisme n'existe pas en Amérique du Nord, car l'Indien n'y est pas vu comme un socle de la

39 Si dans ce mémoire nous préférons le terme « *indígena*/indigène », plus neutre et couramment utilisé par l'ensemble des acteurs, autant ethniques qu'institutionnels, à cette époque c'est le terme « *indio*/indien » qui est couramment utilisé.

nationalité : il n'a pas sa place dans le nouveau récit national⁴⁰. En Amérique latine, au contraire, il y a une volonté des nouvelles Républiques d'incorporer les minorités ethniques : au moment des indépendances, l'Indien devient citoyen (du moins officiellement), il y a donc table rase de ce passé. Les États recherchent la construction d'une homogénéité culturelle⁴¹. Jusque dans les années 1940, les projets nationaux s'articulent autour de l'idée du métissage et du blanchissement des minorités noires et indiennes. Selon Chaves et Zambrano,

« “la *nacion mestiza*” signaled a break with the Iberian colonial past while separating itself from European and North American approaches that condemned racial mixing. It preserved existing racial hierarchies and celebrated whiteness, however. As a hegemonic project, *mestizaje* promoted education, the incorporation of *mestizos*, and partial assimilation of indigenous and black populations. Recently, academics have begun to understand *mestizaje* as a plurality of local processes and as a contested terrain of elite and subaltern discourses and practices, crosscut by specific gender relations and relations of power. Carol Smith, for example, has suggested that *mestizaje* consists of three, if not more, connected processes: 1) the social and gendered production and reproduction of people of mixed biological heritage; 2) the personal or collective identification either with actual *mestizo* communities or with the *mestizo* national subject (created by intellectuals); and 3) the discourses of intellectuals and subalterns about *mestizos'* position in society of and their relationship to other forms of identity. »⁴²

Le projet de la « Nation métisse » ne relève donc pas uniquement d'un argumentaire racial : il s'agit de créer un nouvel ordre social, où chacun trouverait sa place en rentrant dans le moule d'une citoyenneté nationale aux contours collectivement partagés. Pour les Indiens, il s'agit alors de se défaire de leur caractère traditionnel pour s'intégrer à la modernité, à la culture blanche. Du fait de ce projet politique, le passé précolombien, enfoui, n'est redécouvert qu'après la Première Guerre Mondiale, avec une nouvelle volonté de s'éloigner de l'Europe, qui n'apparaît plus comme un modèle enviable⁴³. Mais s'il est brandi pour justifier un développement culturel aussi ancien que celui du Vieux Continent, il est également mis en miroir avec la décadence perçue de la culture indienne contemporaine. Il est donc paradoxalement un argument de supériorité culturelle pour les créoles, héritiers de l'Europe, mais pas pour les indigènes qui en sont les descendants.

Les ressorts du multiculturalisme

Au sortir de la Seconde Guerre Mondiale, l'objectif des États latino-américains est d'intégrer l'Indien à la Nation et à l'économie, d'en faire un consommateur. Dans la pensée mexicaine,

40 FAVRE, H. (1996) *L'indigénisme*, Presses Universitaires de France, Paris

41 SARRAZIN, J.-P., (2009) « Le rôle des élites intellectuelles dans le processus de visibilisation des indigènes en Colombie », *e-migrinter*, 4 (2009), p. 107

42 CHAVES, M. & ZAMBRANO, M. (2006) « *From blanqueamiento to regionalización : paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia* », *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 80 (2006), p. 4

43 FAVRE, H., *op. cit.*

dominante alors dans la région, il s'agit d'un problème public de l'État, urgent, d'ordre économique et social (et non plus racial), la culture indigène devant être considérée comme un facteur d'enrichissement de la Nation. Il y a pourtant une inadéquation entre la politique indigéniste et les grandes décisions économiques libérales de l'époque, et cette idéologie s'essouffle dès les années 1960, notamment parce que le marché du travail ne parvient plus à absorber la population indigène : son intégration n'est plus possible. En réponse à cet aveu naissent alors les organisations indianistes, qui s'opposent à l'État-Nation homogénéisant, ravivant la culture indigène (reconstruite ou inventée), en se colorant notamment d'écologie⁴⁴. Les Indiens considèrent ces organisations (non-indigènes) comme un moyen, une opportunité d'accéder à la reconnaissance. Contrairement à la pensée indigéniste, qui pose cultures indienne et non-indienne comme complémentaires, la pensée indianiste les dit incompatibles. Il faut donc avoir recours à un nouveau modèle, cette fois-ci basé sur la coexistence : le multiculturalisme⁴⁵. Les années 1960 marquent également un tournant parce qu'elles sont traversées, au niveau international, par une vague de pensée marxiste sur l'exploitation des minorités. Le droit international notamment se saisit de la question en faveur des minorités, avec comme point d'orgue l'adoption en 1989 de la Convention 169 de l'OIT, convention relative aux peuples indigènes et tribaux, qui révisé un texte déjà adopté en 1957. Dans les années 1980, la volonté de créer des Nations culturellement homogènes prend fin⁴⁶. La plupart des États latino-américains finissent par s'emparer de la vision multiculturaliste, qui leur assure notamment un contrôle indirect à moindre coût de populations et territoires (considérés comme) périphériques, qu'ils ne sont pas en mesure d'administrer directement. Dans le cas de la Colombie, c'est particulièrement le cas à cause du conflit armé et du narco-trafic. La nouvelle politique multiculturaliste colombienne s'accompagne d'un processus de révision de l'État fortement centralisé. Comme l'explique Duarte,

« la stratégie de décentralisation a été implantée par l'État à partir de quatre fronts : (1) une ouverture politique qui s'est développée à travers l'élection des élus municipaux (depuis 1986) puis ensuite des élus au niveau départemental; (2) une autonomie fiscale qui a permis aux organisations territoriales de prendre des décisions sur la distribution de ressources dans le cadre de la participation populaire ; (3) le transfert des compétences du Congrès vers les corps de représentation populaire pour qu'ils puissent participer dans l'administration et dans le suivi des ressources et des décisions politiques; et (4) une planification économique et sociale, dans laquelle les niveaux intermédiaires jouent un rôle important, leur fonction étant d'articuler le développement des communes et des entités territoriales comme les *resguardos* indigènes avec l'ensemble de la Nation. De cette façon, la commune et les *resguardos* indigènes se sont

44 Sur le processus de création du « natif écologique », voir ULLOA, A. (2004) *La construcción del nativo ecológico : Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá

45 FAVRE, H., *op. cit.*

46 SARRAZIN, J.-P., *op. cit.*, p. 5

convertis dans les deniers chaînons de l'administration colombienne, et dans un même temps sont devenus les représentants de l'autorité gouvernementale. »⁴⁷

Le multiculturalisme vient donc de deux processus régionaux : retrait de l'État et défaite du projet de métissage⁴⁸. Il consacre la reconnaissance de l'Indigène comme un Autre, qui a sa place dans la Nation multiculturelle au même titre que le reste de la société métisse.

Un retrait de l'État ?

Notons pour conclure que le multiculturalisme est donc d'abord d'origine académique : il a été pensé comme la reconnaissance de la diversité culturelle dans un même système politique. Il s'accompagne d'un certain relativisme culturel (toutes les cultures ont la même valeur) et de politiques de discrimination positive (reconnaissance territoriale, avec des avantages économiques et un certain degré d'autonomie politique)⁴⁹. Le principe de « préservation de la culture » dont il se prévaut est investi par les élites intellectuelles et diffusé par les ressources de l'État⁵⁰, comme le montre l'exemple des nouveaux musées anthropologiques, qui prennent en compte désormais davantage le point de vue des populations sur ce qu'elles souhaitent montrer d'elles-mêmes⁵¹. Cependant, il serait trompeur d'imaginer que cette reconnaissance s'accompagne d'un éloignement de l'État dans la vie des groupes ethniques : au contraire, comme nous allons le voir, il n'a jamais été aussi présent, car il est désormais le garant des contours de leur existence.

Le rôle de l'État dans la production de l'acteur identitaire

Comme nous l'avons évoqué, l'État colombien se caractérise, dans les années 1970, par son incapacité à assurer le maintien de l'ordre public dans le pays, et donc de fait de mener à bien son projet d'assimilation des Indigènes. Ceux-ci sont reconnus comme des interlocuteurs sérieux de l'État avec l'arrivée au pouvoir en 1982 du président Belisario Betancur⁵². En 1991, l'adoption d'une nouvelle Constitution consacre le caractère multiculturel de la Colombie, et la reconnaissance de nouveaux droits différenciés pour les populations ethniques, en particulier les Indigènes. Les afrodescendants, eux, sont laissés de côté, comme l'explique Camilo Borrero García :

« A pesar de la formula genérica de protección contenida en el artículo 7 de la Constitución (“el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultura de la Nación colombiana”), en materia de territorio y

47 DUARTE, C. A., *op. cit.*, p. 55

48 *Ibid.*, p. 18

49 SARRAZIN, J.-P., *op. cit.*, p. 6

50 *Ibid.*, p. 7

51 Voir MAUZE, M. (2006) « Le National Museum of the American Indian. Les présents des cultures », dans GROS, C. & STRIGLER, M.-C. (dir.) *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisation ethniques et politiques du multiculturalisme*, Institut des Amériques, Paris, p. 124

52 GROS, C., *op. cit.*, p. 56

organización política, la única población étnica explícitamente considerada en el articulado original fue la indígena. »⁵³

Ces droits différenciés concernent de nombreux domaines : territoire, justice, éducation, économie, culture, participation politique, autonomie. A la fin des années 1990, la population indigène colombienne est reconnue propriétaire d'un quart du territoire national, alors même qu'elle ne représente qu'entre 1 et 3 % de la population nationale, ce qui est très faible face à d'autres États de la région (Guatemala, Bolivie, Pérou, Équateur, Mexique)⁵⁴. Elle est également marquée par une grande hétérogénéité, puisque l'on comptabilise environ 105 peuples indigènes en Colombie⁵⁵. Comment expliquer une telle évolution ?

En Colombie, les politiques multiculturalistes n'ont jamais été une avancée significative en matière de réduction des inégalités. Elles ont plutôt été développée dans l'optique de faciliter le contrôle de l'État sur les minorités. Elles promeuvent la différence comme forme d'intégration et d'accès à des politiques publiques différenciées, pour lesquelles les groupes luttent : ils aspirent à une meilleure intégration dans la Nation, et donc pas à l'indépendance. En effet, dans les communautés indigènes, on est passé du rejet de toute forme de présence étatique à une reconnaissance de l'État comme alternative pour être soi-même reconnu, dans un cadre juridique permettant la demande de droits auparavant bafoués⁵⁶. C'est sans doute là la différence fondamentale avec le projet de Nation métisse : l'incorporation nationale n'est plus synonyme d'acculturation, mais de réaffirmation de la différence culturelle. Il s'agit donc bien, pour l'État colombien, d'une nouvelle forme de contrôle social, qui passe par un gouvernement de basse intensité attribuant aux populations des compétences et des moyens avant régis par l'État⁵⁷. C'est la raison pour laquelle on évoque parfois un multiculturalisme néolibéral.

On peut expliquer l'évolution de la situation des Indigènes en Colombie par 3 facteurs. Premièrement, il s'agit d'une minorité qui n'est pas socialement menaçante pour l'intégrité de l'État, du fait de son nombre réduit, de son absence de volonté séparatiste. Deuxièmement, les populations indigènes colombiennes possèdent un haut degré d'organisation et ont donc rapidement formé un interlocuteur valide et structuré pour l'État. Et troisièmement, elles sont présentes sur des territoires stratégiques pour celui-ci⁵⁸. En effet, la question territoriale est centrale pour la Colombie,

53 BORRERO GARCIA, C. A. (2018) *Territorialidad, organización política y etnicidad en Colombia. Normas, jurisprudencia y categorías jurídicas aplicables a las poblaciones étnicas en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, p. 15

54 PEÑARANDA, R. (1994) « Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social », *Análisis político*, 22 (1994/2), p. 118

55 Selon le site de la ONIC

56 GROS, C., *op. cit.*, p. 126

57 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 110

58 GROS, C., *op. cit.*, p. 125

car ce sont des espaces aux présences multiples et conflictuelles (populations indigènes, État, narco-trafiquants, paramilitaires)⁵⁹. De manière générale, force est de reconnaître que le territoire est central lorsque l'on étudie les populations indigènes : il a souvent été vu, par l'ensemble des acteurs, comme la base de la reconnaissance de l'identité ethnique. C'est notamment le cas dans le droit international, comme le montre le rapport Cobo de 1986, qui propose la première définition internationale des peuples autochtones en ces termes :

« peuples et nations qui présentent une continuité historique avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation de leurs territoires, qui se considèrent comme distincts des autres secteurs de la société dominant aujourd'hui ces territoires ou qui en sont partie. Ils constituent aujourd'hui des secteurs non dominant de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre aux générations future leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, sur la base de leur existence continue en tant que peuple, en accord avec leurs propres systèmes culturels, leurs systèmes légaux et leurs institutions sociales. »⁶⁰

Le territoire apparaît ainsi comme indissociable des revendications ethniques^{61 62}.

La place de l'Indigène a donc évolué au cours de l'histoire des Nations latino-américaines. Il est passé de sujet à assimiler dans un processus de métissage censé gommer son état de « sauvage » à un citoyen dont la différence doit être reconnue, respectée et protégée, avec l'avènement du multiculturalisme. Pourtant, on ne peut pas considérer les droits multiculturels comme une pleine réalisation des demandes contre l'exclusion sociale : il faut également y voir le reflet du projet néolibéral de contrôle indirect par l'État, à travers une reconnaissance accrue tant qu'elle ne contrevient pas à l'ordre établi⁶³. A cette fin, il lui faut dessiner les contours de ce nouveau type d'ingénierie sociale. En effet, malgré la supposée autonomie accordée aux Indigènes, l'État n'a jamais été aussi présent dans les communautés. De ce fait, la question de la définition des catégories ethniques légales est un enjeu central de la reconnaissance.

59 VILLEGAS DUQUE, G. A. & VILLEGAS BETANCOURT, C. (2010) « Promoción y desarrollo de la jurisdicción especial indígena con cabildos indígenas de Bogotá », *Criterio jurídico garantista*, 84 (2010/2), p. 3

60 BELLIER, I. (2006) « Le projet de Déclaration des droits des peuples autochtones et les États américains. Avancées et clivages », dans GROS, C. & STRIGLER, M. C., *op. cit.*, p. 29

61 DELANOË, N. (2006) « Terres et territoires indigènes », *ibid.*, p. 68

62 DUMOULIN KERVRAN, D. (2006) « Les “terres indiennes pour la conservation”. Un dispositif-clé du néo-indigénisme international », *ibid.*, p. 91-104

63 DUARTE, C. A., *op. cit.*, p. 9

B - La question des catégories légales : comment définir l'Indigène ?

On ne peut penser le multiculturalisme sans s'attarder sur la question de la définition des catégories légales. En effet, avec ce nouveau paradigme, on passe de politiques publiques basées sur la classe à d'autres basées sur l'identité culturelle⁶⁴. Ce passage signifie, pour certaines populations, d'être « soumises à un nouveau régime d'invisibilité »⁶⁵. Des groupes de populations subalternes, comme les paysans et les secteurs populaires, puisqu'elles ne sont pas reconnues en termes ethniques, se retrouvent exclues des politiques publiques multiculturalistes, et donc des ressources qui y sont associées. La maîtrise de ces catégories et, par extension, de qui peut être bénéficiaire ou non des ressources allouées par le multiculturalisme, est un enjeu central pour les populations indigènes. Pour mieux comprendre ce phénomène, nous allons commencer par nous intéresser à la manière dont le droit est utilisé comme outil principal de création des groupes ethniques, et ce à travers le regard des institutions. Ensuite, nous nous attarderons plus en détails sur quelques exemples de la littérature, qui démontrent comment ces catégories sont investies et utilisées par les populations concernées.

Le droit comme artisan des catégories ethniques

Une première analyse peut se porter sur la question du recensement. Nous observons que, dans la plupart des nouveaux États, les grandes catégories raciales ont été conservées après l'indépendance. Dans le recensement, tout le monde doit figurer à une place, et à une seule. Autrefois, le recensement était masculin, puisqu'il s'agissait de dénombrer les sujets imposables et mobilisables. Mais le développement des catégories ethno-raciales, en même temps que l'appareil d'État se développe, finit par créer une réelle existence sociale aux groupes imaginés par l'État⁶⁶. Comme nous aurons l'occasion d'y revenir, il est important de prendre en compte les cartes auxquelles donnent lieu ces recensements. Il y a une volonté des États de délimiter formellement le territoire dans lequel chaque population doit être confinée⁶⁷. On le devine déjà, ethnicité et territoire ont toujours été profondément liés, comme nous pouvons l'observer de manière récurrente dans le droit, qu'il soit colonial, républicain ou multiculturel. En effet, le droit est et a toujours été un artisan des

64 CHAVES, M. & ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 5

65 RESTREPO, E. & BOCAREJO, D. (2011) « Introducción (sobre multiculturalismo) », *Revista colombiana de Antropología*, 47 (2011/2), p. 5. En espagnol dans le texte original : « sometidas a un nuevo régimen de invisibilidad ».

66 ANDERSON, B., *op. cit.*, p. 169

67 *Ibid.*, p. 176

catégories identitaires^{68 69}. A l'époque coloniale, la loi va notamment sanctionner la catégorie d'Indiens puis Indigènes dès l'arrivée des colons : avant, aucun critère ne permettait de regrouper homogénéiquement la diversité des peuples américains⁷⁰. Ceci a pour conséquence de créer une catégorie pancommunautaire qui regroupe des peuples que peu d'éléments objectifs rassemblent, si ce n'est leur présence sur le territoire américain avant l'arrivée des Européens. Reste encore qu'il faut définir les contours de cette catégorie. Les différents types de recensement mis en place en Colombie mettent successivement l'accent sur des caractéristiques différentes : langue, coutume, territoire. Ils sont généralement trop restrictifs et relèvent souvent d'une vision culturaliste, considérant la culture comme réalité objective figée⁷¹. La catégorisation des Indigènes est donc problématique.

Les catégories utilisées dans le recensement manifestent la reconnaissance officielle de certaines identités sociales⁷². Elles reflètent en effet la perception qu'ont les censeurs, et donc les classes dominantes, de ces populations. L'Indigène est l'Autre, celui qui parle une autre langue, s'habille différemment, habite un territoire spécifique, possède une culture singulière. Il y a un lien profond entre le processus de construction de la Nation et la production de différentes identités ethniques basées sur la culture : cette dernière devient le trait de la différence reconnue par les institutions de l'État. Dans la Constitution colombienne de 1991, ethnie et culture sont explicitement liées⁷³. Cette centralité nie le bagage historique des relations entre les minorités et l'État⁷⁴. Il y a là un risque de dérive substantialiste, à savoir définir LA culture d'un groupe⁷⁵, en oubliant le rôle de l'État, de son droit et de ses mécanismes d'exploitation, dans la définition de celle-ci. On retrouve déjà cette vision culturaliste dans l'indigénisme archéologique décrit par Favre. Comme l'explique Fredrik Barth⁷⁶, la culture n'est pas le fondement d'un groupe mais en est un résultat. Il faut donc reconnaître que la culture est un système idéologique, avec une connexion avec le passé, mais contextualisé dans l'espace-temps. C'est un processus, expérimenté pleinement dans la vie quotidienne⁷⁷. Pourtant, le principe même de la sauvegarde culturelle du multiculturalisme est problématique. Au nom de la lutte contre les processus d'homogénéisation et d'occidentalisation de

68 BELLIER, I., *op. cit.*, p. 27-42

69 MORIN, F. (2006) « Les Nations unies à l'épreuve des peuples autochtones », dans GROS, C. & STRIGLER, M.-C., *op. cit.*, p. 43-54

70 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 52

71 *Ibid.*, p. 59-62

72 SARRAZIN, J.-P., *op. cit.*, p. 2

73 « Artículo 7º. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana », *Nueva Constitución Política de Colombia*, Julio 04 de 1991

74 CHAVES, M. (2011) « Presentación », dans CHAVES, M. (dir.) *La multiculturalidad estatalizada : indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, p. 12

75 ELLISON, N., *op. cit.*, p. 7

76 BARTH, F., *op. cit.*, p. 207

77 VILLEGAS DUQUE, G. A., & VILLEGAS BETANCOURT, C., *op. cit.*, p. 5

la culture, l'Indien valorisé est l'Indien archétypique, non-contaminé, authentique. Valoriser la diversité revient en fait à valoriser une certaine diversité. Dans l'idée des élites politiques, l'Indigène authentique correspond à un certain nombre de critères, qui sont passés dans la Constitution. Sont donc reconnus ceux qui peuvent se revendiquer d'une culture ancestrale⁷⁸, qui peuvent apporter la preuve de leur propre altérité.

On peut ainsi dire que l'échange interculturel a changé depuis l'époque coloniale (où le mélange avec l'Indien risquait de « salir la race blanche », bien qu'il ne puisse être que bénéfique pour les autochtones). Aujourd'hui, il n'est toujours intéressant que dans un sens : les Occidentaux peuvent/doivent s'inspirer des autres cultures, mais celles-ci ne doivent pas se laisser contaminer. Les Indigènes ne doivent donc pas franchir leurs frontières culturelles, fixées par les élites intellectuelles blanches⁷⁹. Ainsi, si l'ethnicité diffère de la race car elle s'appuie sur des traits culturels et non biologiques, elle n'en est donc pas moins problématique⁸⁰. Elle est définie par le haut, par les pouvoirs publics.

En Colombie cependant, le dernier recensement du DANE de 2005 s'appuie sur l'auto-perception. Et le résultat est sans appel : en prenant en compte l'auto-reconnaissance, on voit la population indigène multipliée par 2,5 en terme de chiffres absolus⁸¹ par rapport au recensement précédent de 1993. Mais si ces catégories sont produites de manière externe aux communautés, nous allons le voir, les populations ne sont pas passives face à ces attributions. Analysons quelques exemples pour comprendre par quels mécanismes elles se les approprient, et à quelles fins.

L'appropriation des catégories légales par les acteurs ethniques

Les cas des populations de Yaguara, dans le Tolima⁸², et des Kankuamos de la Sierre Nevada de Santa Marta⁸³, décrits par Christian Gros, puis celle des caboclos brésiliens par Véronique Boyer⁸⁴, nous semblent représentatifs des différents enjeux de la reconnaissance. Nous allons le voir, les individus ont souvent tout intérêt à appartenir aux catégories ethniques légales. Certains groupes originaires de la région du Tolima, se revendiquant des Pijaos ou des Coyaimas, ne paraissaient pas pour les pouvoirs publics dissemblables des communautés paysannes métisses avec qui ils partageaient leurs territoires. Ils ont pourtant, dans les années 1970, revendiquer le droit à exercer

78 SARRAZIN, J.-P., *op. cit.*, p. 8

79 *Idem.*

80 BUU-SAO, D. & LEOBAL, C., *op. cit.*, p. 10

81 URREA, F. (2011) « Contar y ser contados. El Censo 2005 y las minorías étnicas », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 79. On passe de 574 482 individus en 1993 à 1 458 212 en 2005, soit une augmentation de 254 %, alors que la population totale colombienne n'a évolué que de 129 %.

82 GROS, C., *op. cit.*, p. 65-66

83 *Ibid.*, p. 59-60

84 BOYER, V. (2015) « Enoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, 214 (2015), p. 7-36

un usage collectif de la terre, justifié par leur appartenance ethnique. Mais la population fut jugée trop « éduquée », et à ce titre le statut d'indigène (et les droits rattachés) leur fut refusé. On observe le phénomène contraire pour les Kankuamos : en 1993, le statut d'Indigènes leur est finalement reconnu, alors même qu'ils étaient considérés comme totalement acculturés et métis, ne pouvant donc pas se baser sur des traits culturels extérieurs visibles pour « prouver » leur altérité. Nous le voyons, l'État est l'artisan des catégories ethniques, mais les communautés peuvent (et souvent doivent) mettre en scène leur différence afin de correspondre à ces « labels ethniques ». L'exemple des communautés de Yaguara prouve bien que ceux-ci répondent encore à une conception de l'Indigène basée sur la vision d'une culture fantasmée. Il est à noter que la question d'une instrumentalisation de cette différence vécue de la part de la communauté se pose moins dans les populations qui ne sont pas périphériques, où un discours volontariste n'est pas nécessaire pour que transparaisse l'altérité. Pour les cas limites comme la population évoquée plus haut, en revanche, se pose la question d'une potentielle manipulation d'une différence plus ou moins perçue comme légitime, afin d'accéder à des droits différenciés. C'est une accusation qui est régulièrement faite par une partie de la population paysanne qui vit dans la même situation que les communautés indigènes mais qui ne peut profiter de leurs avantages légaux.

Les catégories ethniques légales sont donc investies par les populations, dans le but d'accéder aux ressources octroyées par l'État dans le cadre des politiques multiculturalistes. Dans son étude, Véronique Boyer démontre que la création de catégories ethniques dans des termes essentialisés ont créé un phénomène inattendu de mobilité de la part de certaines populations au sein de ces catégories. Pour elle, l'apparition de nouvelles catégories légales dépassant l'opposition Indien/Blanc, et les différents droits qui y sont associés, amène à certaines émergences ou résurgences ethniques (c'est ce que l'on appelle l'ethnogenèse, comme pour les Kankuamos). Cette revendication de rattachement à une catégorie ethnique officielle permet notamment de se distinguer de la masse paysanne. Il existe une interrelation entre dispositions légales, reconfigurations des pratiques selon les adhésions et participation d'acteurs extérieurs : la légalisation des identités altère l'expérience vécue⁸⁵. Dans son exemple sur l'auto-détermination au Brésil, l'auteur montre que celle-ci apparaît comme l'exercice d'un droit légal : les populations reprennent l'initiative, à travers une mobilité entre labels juridiques impensée par l'État. En effet, contrairement au point de vue des pouvoirs publics, la catégorisation ethnique apparaît moins comme un problème existentiel que politique et économique : les populations choisissent de passer des catégories Indigène ou Noir selon les modalités d'accès aux ressources. L'analyse des discours

85 FRENCH, J. H. (2009) *Legalizing identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, cité dans BOYER, V., *op. cit.*, p. 4

des individus permet de voir quels traits les acteurs mettent en avant, afin de montrer la multiplicité des registres et des accommodements auxquels ils procèdent. L'auteur note qu'il y a une insistance sur l'impératif de la norme ethnique, des pratiques figées, qui contraste de fait avec des pratiques flexibles : parfois seul le lieu de résidence différencie un Quilombola (Noir) d'un Indigène, et les individus sont donc amenés à changer d'identification au cours de leur vie. Cette flexibilité est justifiée par les acteurs au titre de l'amnésie collective imposée par la colonisation. Encore une fois, la Nation reste le cadre fondamental, qui légitime les passerelles identitaires. Les acteurs essaient tant bien que mal de se raccrocher à des schémas d'ancestralité, puisqu'ils sont les seuls intelligibles par l'État. Si le choix de s'identifier est personnel, il répond à d'autres enjeux que celui de l'identité véritable. C'est une question d'accès aux ressources contrôlées par l'État, une identité à caractère ethnique étant la condition sine qua none de la recevabilité par les administrations : il s'agit donc de s'aligner sur les labels officiels. La perception par les autorités a donc un impact profond sur la formulation des politiques, que certains groupes se réapproprient ensuite : il s'agit d'un processus de retournement du stigmaté.

On peut considérer que les populations indigènes voient l'État comme un adversaire, et que les politiques que ce dernier mène aujourd'hui sont le fruit d'une lutte difficile et non achevée. L'établissement d'une frontière ethnique générique par les pouvoirs publics se fait à travers des outils comme le recensement et, sur cette base, le droit. Ces attributions supposent pour ses promoteurs indigènes un travail spécifique, celui de l'objectivation de la culture indigène comme unité. Il y a une opposition sémantique entre le « nous » et le « eux », entre une société respectueuse de la nature, sans classe ni domination, solidaire, diversifiée et une société prédatrice, inégale, mercantile, globalisée⁸⁶. C'est un discours performatif, qui doit entrer en résonance avec l'imaginaire occidental, celui des concepteurs des politiques multiculturalistes, pour être légitime. Mais c'est un discours également orienté vers l'intérieur, se convertissant en une nouvelle doxa au sein des communautés. Avec l'objectivation nécessaire pour la lutte, la culture ne se réduit plus à des interactions avec l'autre, mais à une communauté d'origine liée par le mythe, produit d'une histoire commune (langue, traditions, coutumes). Si cette objectivation se fait à dessein de la part des acteurs identitaires, dans le but d'accéder à des ressources nouvelles, ils ne se laissent en revanche pas essentialisés facilement par l'extérieur, afin de ne pas créer de catégories fermées qui les couperaient de la société nationale. La différence passe d'être une source de discrimination à une ressource symbolique, pour débloquent de nouveaux moyens de subsistance qui serviront à corriger leur situation discriminée.

86 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 102

C - Cabildos, resguardos, et le dépassement de la question territoriale

Certes, l'introduction de l'auto-détermination a permis à une grande partie de la population ethnique de sortir de l'ombre et de pouvoir se revendiquer telle qu'elle est. De plus, comme nous venons de l'expliquer, les acteurs ont développé des stratégies de mobilité entre les labels ethniques afin de pouvoir accéder aux ressources de l'État. Mais tout ce que nous avons évoqué jusque ici ne concerne que les zones rurales, des Andes et de l'Amazonie, reconnues par le multiculturalisme périphérique. Dans cette étude, nous nous proposons de nous intéresser aux communautés indigènes qui vivent à Bogotá, un des principaux centres urbains de la région. Pour commencer, nous allons montrer que l'identité indigène suppose un attachement historique à la notion de territoire ancestral. En Colombie, cette relation s'incarne dans le droit à travers l'établissement du *resguardo*, organisation territoriale indigène, et du *cabildo*, conseil des autorités communautaires qui l'administrent, dont nous proposerons ensuite un rapide aperçu historique. Enfin, en soulevant la question des *cabildos* qui existent en dehors des *resguardos*, généralement dans le milieu urbain, nous expliciterons la particularité de la reconnaissance des Indigènes dans ce contexte.

Identité et territoire

La reconnaissance des peuples indigènes est liée à un rapport particulier à la terre, élément central de la cosmovision ancestrale. Les notions de peuple et de territoire vont donc être amenées à se figer ensemble dans les droits nationaux et le droit international⁸⁷. Il est vrai, dans la grande majorité des cultures amérindiennes, les légendes et le sacré sont toujours liés à des éléments géographiques comme des lacs, des montagnes, des falaises et des ravins, œuvres de divinités ou figures divines elles-mêmes. La mémoire collective est donc liée à l'iconographie du paysage, qui devient l'équivalent des récits sacrés des religions monothéistes. Cependant, les nombreux échanges et déplacements de populations dans l'histoire viennent remettre en cause le caractère définitif de ces territoires ancestraux.

Dans le cadre de la fixation de l'Indigène sur un territoire, on voit apparaître dans les années 1990 le concept de « terres indiennes pour la conservation »⁸⁸, créant le lien entre le rapport à la nature des peuples autochtones et la gestion responsable de l'environnement qui tend ces années à devenir une préoccupation d'ordre mondial. On observe un recoupement géographique entre les zones de haute biodiversité et les zones de peuplement amérindien, dont l'Amazonie reste l'exemple le plus parlant, bien qu'il soit loin d'être le seul. Il y a donc un rapprochement qui se fait entre les ONG de

87 DELANOË, N., *op. cit.*, p. 68

88 DUMOULIN KERVRAN, D., *op. cit.*, p. 91-104

défense de l'environnement et les mouvements de revendication indigènes, et des alliances vont rapidement naître contre des méga-projets pétroliers, miniers, forestiers ou routiers. Les mouvements pour les droits des peuples autochtones vont accentuer la rhétorique autour du lien entre les cultures indigènes et l'environnement, tandis que les environnementalistes vont incorporer un volet social à leurs combats. Pourtant, force est de constater que ces alliances, loin d'être pérennes, ont été plébiscitées par des acteurs qui semblaient méconnaître l'hétérogénéité des cultures et des besoins des populations sur lesquelles ils s'appuient. Pis encore, on peut voir dans ce mouvement une forme d'impérialisme vert, qui n'offrirait pour les populations locales qu'une protection juridique fictive qui facilite l'exploitation économique et touristique, en intégrant des zones encore marginalisées dans les réseaux de la mondialisation.

Quelque soit le sens que l'on donne à ce débat, nous pouvons nous apercevoir que l'existence des populations indigènes paraît nécessairement corrélée à l'existence d'un territoire ancestral. Il est vrai que la terre est historiquement l'objet central des revendications autochtones. L'identité est forcément liée à celle-ci, puisqu'elle est le lieu qui permet à la culture indigène de s'épanouir et d'exister par et pour elle-même. Et si le groupe se projette sur le territoire, considéré comme nécessaire à la survie de la culture, l'inverse est également vrai : la perte de la culture entraîne, de fait, la perte de son territoire de référence⁸⁹.

La figure légale du *resguardo*

Le *resguardo* est devenu le mode d'occupation de la terre le plus répandu en Colombie. D'origine coloniale, il devait entre autre permettre la sédentarisation des groupes, afin de permettre une meilleure christianisation et civilisation. Les terres ne pouvaient donc pas être vendues, échangées ou louées. L'institutionnalisation de ce système s'est accompagnée de la mise en place de titres de propriété collective et de la mise en place des *cabildos*, conseils indigènes chargés de la répartition de la force de travail et du paiement du tribut. Le *resguardo* tomba peu à peu en désuétude au profit de l'*hacienda* et sous le poids du métissage (ceux qui se déclaraient métisse n'avaient plus à payer de tribut). La volonté d'hispanisation des Indigènes a été remplacée, à l'indépendance, par celle de leur nationalisation. Peu à peu, le tribut a été aboli au profit d'un salaire, et les Indigènes – et non plus les Indiens – furent considérés comme citoyens (et non plus comme mineurs aux yeux de la loi). Les *resguardos* furent démantelés au profit de la propriété privée : mais au lieu de créer une classe de petits exploitants, ces territoires revinrent aux grands propriétaires, qui y exploitèrent de fait les Indigènes. Finalement, la loi 89 de 1890 prévoit la survie des Indigènes en tant que tels, après l'échec des politiques de nationalisation. La loi prévoyait deux catégories, les « sauvages » (remis à

89 GROS, C., *op. cit.*, p. 74

l'Église qui devait, au nom de l'État, les nationaliser et exercer la tutelle à travers l'école, l'enseignement de l'espagnol, la christianisation) et les « civilisés » (gouvernés par un *cabildo*). Cette loi fut la base des revendications territoriales et identitaires du XX^{ème} siècle, car elle déclarait les terres indigènes imprescriptibles et inaliénables, en plus de reconnaître une certaine autonomie via le *cabildo* (deux aspects fondamentaux de l'autonomie)⁹⁰.

Le *cabildo*, forme organisationnelle des autorités indigènes

Les *cabildos*, imposés par l'État espagnol puis réappropriés, constituent donc le modèle d'autorité traditionnelle majoritaire en Colombie. Ils ont notamment comme mission la répartition des terres individuelles au sein du territoire collectif, le *resguardo*. L'apparition des *cabildos* modernes s'est beaucoup faite sans bases préalables⁹¹, avec l'appui de représentants du gouvernement, devant adapter le cas échéant d'autres formes traditionnelles du pouvoir. Il s'agit d'une forme politico-organisationnelle légale, et non ancestrale. L'organisation de ces formes d'exercice du pouvoir rentre dans la relation causale entre identité et droits spécifiques, historique mais exacerbée par le cadre néoindigéniste. La loi 60 de 1993, dans son article 25⁹², accorde la redistribution aux *resguardos* d'une partie des ressources nationales, afin de promouvoir l'insertion économique, sociale et politique des communautés indigènes dans la société. La loi 715 sur le *sistema general de participaciones* a une double logique, d'égalité (pourcentage per capita, chaque personne valant une autre) et de différence (traitement spécifique du *resguardo* face aux *municipios*). Si ces ressources sont le point de départ de l'autonomie, elles supposent une dépendance à l'État qui les pourvoit, d'autant plus qu'elles impliquent un passage obligatoire par la médiation des maires ou des gouverneurs départementaux. L'arrivée de ces capitaux a également attisé la concurrence pour les postes d'autorité, autour des possibilités du profit personnel, ne protégeant donc pas les *resguardos* des rapports clientélistes et de la corruption. De nombreux problèmes accompagnent la mise en

90 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 59

91 *Ibid.*, p. 342

92 Ley 60 del 12 de agosto de 1993, Por la cual se dictan normas orgánicas sobre la distribución de competencias de conformidad con los artículos 151 y 288 de la Constitución Política y se distribuyen recursos según los artículos 356 y 357 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones, (Diario Oficial No. 40987), artículo 25:

« Participación de los resguardos indígenas. Los resguardos indígenas que para efectos del artículo 357 sean considerados por la ley como municipios recibirán una participación igual a la transferencia per cápita nacional, multiplicada por la población indígena que habite en el respectivo resguardo. Dicha participación se deducirá del monto total de la transferencia, pero al proceder a hacer la distribución conforme al artículo 24, no se tendrá en cuenta para los municipios en cuya jurisdicción se encuentre el resguardo, la población indígena correspondiente. Si el resguardo se encuentra en territorio de más de un municipio, la deducción se hará en función de la proporción de la población del resguardo radicada en cada municipio. La participación que corresponda al resguardo se administrará por el respectivo municipio, pero deberá destinarse exclusivamente a inversiones que beneficien a la correspondiente población indígena, para lo cual se celebrará un contrato entre el municipio o municipios y las autoridades del resguardo. Cuando los resguardos se erijan como entidades territoriales indígenas, sus autoridades recibirán y administrarán la transferencia. »

place effective de cette loi (atomisation des communautés, besoins spécifiques liés au milieu, manque de démocratie).

Cabildos sans resguardos

Selon la Constitution colombienne, les droits différenciés des Indigènes (langue officielle, éducation bilingue et biculturelle, exploitation collective de la terre), sont uniquement reconnus dans le cadre territorial des *resguardos*⁹³. La reconnaissance administrative de ces « réserves » a contribué à diffuser l'image des autochtones ruraux : le multiculturalisme colombien est un multiculturalisme périphérique⁹⁴. Que penser, donc, des réclamations pour la reconnaissance de ces droits différenciés dans les villes, sachant que chaque jour de plus en plus de personnes s'identifient comme membres d'un groupe indigène bien qu'ils vivent hors des territoires communautaires⁹⁵ ? La question du territoire est donc transversale, qui invisibilise les nombreux individus résidant dans les espaces urbains. Les *cabildos* sans *resguardos* ne garantissent pas l'accès aux droits différenciés⁹⁶. Pourtant, de plus en plus d'entre eux apparaissent dans le milieu urbain. S'ils ne permettent pas d'accéder au système de *transferencias*, ils sont un moyen pour les communautés d'assurer leur survie dans ce contexte déterritorialisé. Le premier *cabildo* urbain de Colombie est celui des Muisca de Suba (quartier du nord-ouest de Bogotá), fondé en 1990. Mais ses fondateurs se sont appuyés sur le cadastre colonial du XIX^{ème} siècle pour revendiquer leurs terres dans l'actuelle capitale⁹⁷, ne dérogeant donc pas à l'argumentaire territorial. L'État est en grande partie lié à cette relation Indigènes-territoire, puisque, cela lui permet comme en Colombie une nouvelle forme de contrôle social. Quel rôle joue-t-il, en revanche, dans un cas comme celui qui nous intéresse, déterritorialisé ?

En légiférant sur une seule grande communauté nationale indigène, l'État colombien trace une frontière ethnique objectivée en son sein, participe à la formation d'identités pancommunautaires, à celle d'une identité générique, produisant et reproduisant, institutionnalisant et légitimant une frontière ethnique qu'il s'oblige à protéger⁹⁸. Le système de *resguardo* colombien traduit plutôt une étatisation des gouvernements indigènes que le renforcement de leur autonomie, car ils deviennent directement dépendant des crédits accordés par l'État et du bon vouloir des administrations⁹⁹. En

93 GROS, C., *op. cit.*, p. 175

94 SÁNCHEZ, L. F., *op. cit.*, p. 114

95 GROS, C., *op. cit.*, p. 110

96 DUARTE, C. A., *op. cit.*, p. 39

97 CHAVES, M. & ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 11-13

98 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 105

99 CHAVES, M., *op. cit.*, p. 22

effet, selon l'article 83 de la loi 715 de 2001, « *los recursos asignados a los resguardos indígenas, serán administrados por el municipio en el que se encuentra el resguardo indígena* ». La recherche de reconnaissance de la part de l'État fait donc que les communautés se plient aux définitions données par celui-ci, à des « labels ethniques », dans un dialogue fait de reconstructions et de réinventions¹⁰⁰. Comme le mentionne Ellison au sujet d'un peuple du centre-est du Mexique,

« la dépendance réelle des ménages totonaques envers les allocations et subsides publics semble entrer en contradiction avec les revendications autour de l'autonomie indienne. Dans un certain sens, la contradiction n'est toutefois qu'apparente. La logique des communautés totonaques est celle de l'obtention des moyens nécessaires à la défense d'une autonomie relative à la différence du projet d'autonomie des communautés zapatistes qui refusent toute aide gouvernementale¹⁰¹. »

En plus de nous rappeler, par l'opposition avec le mouvement zapatiste, que la majorité des peuples indigènes d'Amérique latine souhaitent aujourd'hui intégrer l'État-Nation, il met l'accent sur leur stratégie : utiliser le droit et les politiques publiques mises en place dans le cadre du multiculturalisme pour obtenir les moyens matériels et symboliques de défendre leur culture et revendiquer leur différence. Il s'agit paradoxalement d'intégrer l'État pour mieux affirmer leur autonomie par rapport à celui-ci.

D - Mener une ethnologie de l'État

Comme nous l'avons vu, l'État a un rôle central dans notre analyse. En effet, il est à l'origine des politiques publiques, et celles-ci dépendent des catégorisations qu'il met en place à travers le droit, et qui conditionnent l'accès aux ressources. Une des principales fonctions de l'État est donc la production de sujets collectifs sous une structure géographique et bureaucratique spécifique¹⁰². Comment l'analyser dans le cadre de ce mémoire ?

Il y a une nécessité de séparer l'État en tant que processus de la Nation pour l'analyser : sa matérialité ne réside pas tant dans les institutions que dans le déroulement des processus et des relations de pouvoir¹⁰³. Au-delà des textes, il s'agit donc de s'intéresser aux actions quotidiennes de ses fonctionnaires, aux relations qu'ils établissent avec les populations. En plus du discours légal, ce

100 *Ibid.*, p. 18

101 ELLISON, N., *op. cit.*, p. 10

102 DUARTE, C. A., *op. cit.*, p. 32

103 *Ibid.*, p. 31

sont leurs actions qui influencent les perceptions qu'ont les acteurs de l'appareil étatique. C'est la question de la matérialisation du politique : il faut s'intéresser à ce qu'est l'État sur le terrain¹⁰⁴. C'est étudier l'État concret, et non pas un État réifié¹⁰⁵, vu comme planant au dessus de la société, impénétrable, opaque : nous nous intéressons à comment il s'incarne dans le quotidien des populations étudiées.

Nous nous attacherons surtout aux relations entre les agents territoriaux de l'État (les représentants des institutions) et les autorités indigènes. Il faut noter l'existence d'un important phénomène de bureaucratisation, qui définit certaines relations de leadership au sein des communautés¹⁰⁶. En effet, si l'on peut dire que l'État est une altérité puisque ses membres ne font pas partie de la communauté¹⁰⁷, force est de constater que selon le discours de certains enquêtés, « *algunos de los miembros de la comunidad son el estado en lo local* »¹⁰⁸, pour reprendre les mots de Carlos Durán. Il est donc ici question de culture politique différenciée, de pratiques politiques alternatives. D'où l'importance de s'intéresser aux pratiques quotidiennes de la reconnaissance¹⁰⁹, au niveau local, dans les rapports quotidiens entre les différents agents.

Ethnographier l'État, c'est détecter la compréhension d'une situation que l'on retrouve dans la politique publiques¹¹⁰. Il existe 3 formes d'ethnologie de l'État : somme des processus structurels, étude de « formes de voir » son intervention, suivi des narrations qui se construisent à son rencontre¹¹¹. Ce sont donc à ces éléments que nous porterons attention lors de notre analyse.

Conclusion

Les États d'Amérique latine étant parmi les premiers à se créer sous la forme d'États-nations modernes, les acteurs étudiés cherchent avant tout à participer à la société, et non pas à s'en séparer, grâce aux services et à la protection de l'État, en combattant injustice, dépendance et inégalités.

104 BOLÍVAR, I. (2011) « Prácticas disciplinares y promesas de la etnografía : redescubrir el estado », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 54

105 VERA, J. P. (2011) « Multiculturalismo, etnografía y estado : retóricas del derecho y jurisprudencia indígena en los márgenes del estado », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 145

106 CHAVES, M., *op. cit.*, p. 16

107 DURÁN, C. A. (2011) « Dificultades de etnografiar el estado: una experiencia de campo en las islas del Rosario », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 186

108 *Ibid.*, p. 191

109 RIVAS, A. (2011) « “El problema es la falta de estado”. La dificultad de etnografiar el estado », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 46

110 BOLÍVAR, I., *op. cit.*, p. 57-58

111 CHAVES, M., *op. cit.*, p. 23

Avant la création des États-nations homogènes, les sociétés précapitalistes se basaient sur différents groupes culturels auxquels étaient assignés des rôles dans la société, sous la coupe d'un groupe dominant (comme le système de castes dans l'Amérique latine coloniale). Le multiculturalisme est donc né en Amérique latine de l'évolution de la pensée indigéniste et du renoncement des États à forger des Nations homogènes. Il s'appuie sur une coexistence des cultures. Dans les faits, il se transforme souvent en une nouvelle forme de contrôle social sur les populations minoritaires. C'est notamment le cas en Colombie, dont le cas est particulier en raison du conflit armé qui pèse sur les territoires. L'État, dans sa stratégie multiculturaliste, va ainsi être un acteur central de la formation des catégories ethniques. Puisque les populations sont souvent dépendantes de ces labels légaux pour avoir accès à des ressources de l'État, elles vont avoir tendance à s'aligner et à mettre en œuvre leur adéquation envers ces catégories, produits exogènes aux communautés. Cela peut en partie expliquer les phénomènes de réindigénisation, qui « fleurissent là où le blanchissement a échoué à être un instrument d'ascension sociale »¹¹². L'ethnicité a donc une forte composante instrumentale, en cela qu'elle permet de mettre en place une solution légitimée culturellement aux inégalités sociales profondes. La configuration du discours sur l'ethnicité est le fruit des apports de nombreux protagonistes, qui participent à la création d'une frontière et d'un nouvel acteur, dans une lutte négociée où chacun cherche à utiliser la différence pour servir ses propres desseins. La catégorisation ethnique est donc problématique, car elle pose notamment la question d'une certaine réification de la culture comme pierre angulaire de la différence. C'est ce que l'on observe avec l'établissement des figures du *resguardo* et du *cabildo* en Colombie. En entérinant dans le droit un lien essentialisé des Indigènes avec leur territoire ancestral, les populations vivant en milieu urbain se voient nier les droits relatifs à leur statut ethnique. Si leur existence est tout de même soulignée par les auteurs, ces populations ne font que rarement l'objet d'une analyse différenciée. Or, force est de constater qu'une grande partie des analyses développées précédemment ne s'appliquent pas à eux, du fait de la rupture du lien avec le territoire. En plus d'analyser l'État depuis sa réalité incarnée dans les processus quotidiens, il serait donc intéressant, dans le cadre théorique que nous nous sommes efforcés de développer, d'analyser les stratégies identitaires que ces indigènes urbains développent face aux pouvoirs publics pour faire reconnaître leurs droits.

112 CHAVES, M. & ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 15. En anglais dans le texte original : « In other words, reindigenización flourishes where blanqueamiento has failed as an instrument for upward mobility ».

III. Exister comme Indigène dans la Nation colombienne

Nous l'avons donc vu, les populations s'adaptent aux catégories étatiques¹¹³. En créant un cadre légal à ces communautés, l'État impose une forme d'organisation et de coutume qui n'est pas nécessairement préexistante dans toutes les communautés concernées¹¹⁴. Pour l'État donc, et beaucoup d'observateurs, le territoire est donc constitutif de l'identité indigène. Comme le souligne Andrés Salcedo,

« De manera similar se asume que el lugar geográfico de procedencia es el atributo cultural pro excelencia de todas las personas. El lugar de origen se toma como nicho ancestral de donde proviene la identidad de las personas. Con estos supuestos muchas instituciones estatales asumen que una vez fuera de sus territorios las poblaciones pierden su identidad, por lo que tienden a caracterizarlas en términos de pérdida: carecen de habilidades urbanas, de mínimos estándares de vida, patrimonio, casa, empleo e identidad. »¹¹⁵

Pour autant, la présence des populations indigènes en ville est aujourd'hui indéniable, et leur existence dépend des adaptations aux catégories légales dictées par les institutions, pour exister en tant que groupe ethnique hors du territoire. Il s'agit donc de processus complexes, qui ne doivent pas être pensés uniquement en termes de pertes. Ils s'inscrivent dans une stratégie de sortie des territoires pour mener la lutte à l'échelle nationale, en investissant des espaces qui leurs étaient autrefois refusés. Naissent de ces évolutions de nouvelles propositions organisatives, comme les *cabildos* urbains. Nous allons donc considérer, depuis la sociologie de l'action collective, quelles évolutions ont mené les mouvements sociaux indigènes pour s'insérer dans des espaces de contestation nationaux, comme le milieu électoral. Ensuite, nous verrons quelles ressources ils mobilisent pour définir leur place dans les villes, qui sont les lieux de passage nécessaire d'une nouvelle génération d'élites indigènes. Enfin, nous verrons quels apports nous pourrions tirer de la littérature spécialisées sur le sujet des Indigènes en ville, pour comprendre en quoi l'identification ethnique en milieu urbain est avant tout une question de rapport mobile au reste de la société.

113 CHAVES, M. & ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 10

114 BORRERO GARCÍA, C. A., *op. cit.*, p. 18

115 SALCEDO, A. (2011) « Estado y desplazamiento: cartografiás históricas de guerra, multiculturalismo y humanitarismo », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 289

A - Les nouvelles élites indigènes

Notre étude se base en majeure partie sur des entretiens menés avec des leaders indigènes, ayant un rôle décisionnel au sein de leur communauté, et reconnus par les institutions publiques. De nombreuses différences de vision politique et dans le répertoire de l'action collective peuvent être soulignées entre ces leaders urbains et les autorités territoriales. Il est donc central de s'intéresser à la socialisation de cette nouvelle génération d'élites, dont la position provient généralement de la maîtrise de deux cultures, indigène et métisse.

Les élites indigènes des années 1970 provenaient souvent des missions protestantes ou des internats catholiques, et avaient alors été socialisés loin des leurs, reproduisant la discrimination et ayant peu de connaissance sur leur propre culture. Les nouveaux leaders indigènes puisent leur légitimité davantage sur les connaissances apprises à l'école ou à l'université, au contact du reste de la Nation, que sur leur maîtrise incertaine de la culture traditionnelle. C'est notamment ce bagage culturel qui leur permet la médiation avec la société dominante. Il y a donc un dilemme entre la tradition et la modernité, entre les exigences de la communauté et celles de l'extérieur. L'éducation est ainsi centrale et doit répondre à une double nécessité : sauver (*rescatar*) la culture, sans laquelle il n'y a pas d'identité, et former (*capacitar*) les individus, afin de l'actualiser dans la modernité et répondre à ses nouvelles nécessités¹¹⁶. Dans les zones périphériques du monde indigène, notamment, leur rôle est primordial, car tout doit être réinventé. Une sociologie des leaders actuels des mouvements indigènes^{117 118} montre que ce sont en majeure partie des jeunes, hommes comme femmes (qui ne sont pas moins représentées que dans le reste de la société), qui sont passés par l'école et qui s'appuient sur de nouvelles connaissances et un nouveau bagage culturel, notamment la maîtrise de l'espagnol, ainsi que celle de la lecture et de l'écriture, mais aussi des outils technologiques. Ces nouveaux outils leur permettent de servir de médiateurs entre la communauté et la société nationale. On remarque que beaucoup sont des enfants de caciques ou de capitaines, et ont donc déjà une relation particulière avec le pouvoir. Ils possèdent une double légitimité : celle offerte par leur famille et leur groupe d'appartenance, et celle provenant de leur maîtrise de la culture globale. Ils sont reconnus par les leurs tout comme par les pouvoirs publics. Le savoir biculturel de ces nouveaux leaders les amène également à reprendre en grande partie le répertoire discursif de leurs adversaires, afin d'apparaître intelligibles et légitimes. Mais ce processus se reflète nécessairement au sein des

116 GROS, C., *op. cit.*, p. 76

117 *Ibid.*, p. 189-190

118 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 276-294

communautés indigènes, et façonne de fait de nouvelles praxis, favorisant un syncrétisme stratégique¹¹⁹. Ces « hybrides culturels », à travers leur rôle, participent de la production d'une identité indigène moderne. Celle-ci s'est également largement construite grâce au travail des mouvements indigènes, qui ont su revendiquer et obtenir en partie une série de droits différenciés. Ainsi, le bagage biculturel de ces nouvelles élites leur permet de mener les luttes indigènes jusqu'au niveau national, de faire sortir les revendications des territoires. Peu à peu, les mouvements indigènes vont donc conquérir de nouveaux espaces qui leurs étaient autrefois niés, comme par exemple les arènes électorales, du niveau local au niveau national.

B - Du mouvement social à la pratique électorale

Contrairement aux politiques indigénistes d'assimilation, les mouvements sociaux indigènes sont nés du bas vers le haut. D'abord infra-nationaux, puis nationaux, ils ne sont jamais supra-nationaux : si des alliances naissent pour donner du poids aux revendications, les mouvements indigènes ne remettent que très rarement en cause les frontières des États, alors même que celles-ci découpent souvent des communautés (comme les Wayuú entre la Colombie et le Venezuela, les Embera entre la Colombie et le Panama, les Uitoto entre la Colombie et le Pérou, les Pastos en la Colombie et l'Équateur, les Kubeo entre la Colombie et le Brésil, ...). Dans les années 1960-1970, les luttes indigènes s'intègrent aux luttes paysannes pour l'accès à terre, au crédit, au marché, aux infrastructures, à la réforme agraire. Peu à peu, alors que les revendications sociales et économiques se doublent de revendications culturelles, elles se détachent des mouvements paysans. Elles finissent par prendre de plus en plus d'espace, avec un point culminant en 1992 lors du cinquantenaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb.

Le développement des mouvements sociaux indigènes à l'échelle nationale

Dans les années 1970, le mouvement indigène avait comme stratégie de sortie de la discrimination l'abandon des bases communautaires, l'accès à l'école et l'apprentissage de la langue nationale, ainsi que la migration urbaine, pour se fondre dans la masse d'un continent qui se voulait métis¹²⁰. Pourtant, les formes de domination paternalistes ont été bousculées par la modernisation, rendant possible une mobilisation nouvelle. Celle-ci se basait sur le fait de revendiquer sa place au sein

119 BAYART, J.-F., *op. cit.*, p. 81

120 GROS, C., *op. cit.*, p. 121

d'une communauté d'appartenance, ancestrale et première occupante de ces terres. Ce discours, présent depuis le début des revendications, prend du poids dans les années 1970-1980 grâce notamment à l'aide d'acteurs extérieurs, comme l'Église catholique ou les ONG. Fleurissent alors des organisations indigènes d'un nouveau type, travaillant à l'échelle d'un groupe ethnique, puis accédant rapidement à la nationalisation et à l'internationalisation, faisant partie des nouveaux mouvements sociaux marquant le réveil de la société civile dans cette phase de démocratisation de l'Amérique latine.

La revendication identitaire peut se faire selon deux stratégies : défensive avec le repli du groupe sur lui-même, ou offensive en cherchant à redéfinir sa position dans les relations sociales. Les mouvements indigènes nés depuis les années 1960 se rapprochent des nouveaux mouvements sociaux, en cela qu'ils mobilisent des secteurs de la communauté au nom de la réforme de celle-ci, introduisant une rupture dans la tradition et questionnant les relations de l'ordre social global face à des adversaires sociaux et politiques¹²¹. Les mouvements indigènes font appel à leur histoire et à leurs traits caractéristiques non pas pour se refermer, mais au contraire pour s'ouvrir sur la société nationale, utilisant ces symboles pour nier leur situation périphérique. La création du CRIC (*Consejo Regional Indígena del Cauca*) marque également une rupture puisqu'il propose, contrairement à ce qui se faisait auparavant, de contribuer à la création d'une nouvelle société, en s'insérant dans un projet plus ample que celui des communautés, et donc d'agir comme Colombiens (et pas seulement comme Indigènes). Mais les mouvements communautaires d'Amérique latine connaissent des limites, entre lesquelles la définition d'un ennemi central, un rapport ambivalent au pouvoir, la difficile articulation de communauté et modernité. Le mouvement indigène colombien souffre de la détérioration des rapports avec les milieux paysans et ouvriers, avec lesquels naissent des conflits d'intérêts. Il présente toutefois un caractère dynamique dans ses alliances et sa capacité à présenter un front uni malgré les désaccords entre les organisations qui le composent.

La globalisation a donc un effet contradictoire sur les communautés indigènes : elle augmente la crise et les oblige à se défendre, tout en leur offrant de nouveaux outils et ressources pour le faire¹²². Les mouvements indigènes ont su se saisir de ce paradoxe pour, à travers leurs revendications, se construire une place dans la société nationale et accéder à la citoyenneté. Comme preuve de la pratique de cette citoyenneté ethnique tout comme de la continuité de la lutte pour la construire, on observe que les Indigènes ont fait une entrée remarquée¹²³ sur la scène électorale depuis le début des années 1990.

121 BAYART, J.-F., *op. cit.*, p. 103-104

122 GROS, C., *op. cit.*, p. 102

123 LAURENT, V., *op. cit.*, p. 155-251

Les Indigènes dans le système électoral colombien

En Colombie, la lutte indigène est née dans le Cauca et s'émancipe du mouvement paysan dans les années 1970, auquel elle était unie pour la question de l'accès à la propriété foncière. Le département du Cauca se caractérise par sa pauvreté, son accès inégal à la terre et sa grande population indigène, historiquement résistante. Celle-ci bénéficie également déjà d'une importante structure organisationnelle basée sur des *resguardos* et *cabildos*. En 1971 naît le *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), axé sur l'accès à la terre mais posant les bases de l'indianité. Les Indigènes du Cric se reconnaissent comme paysans (partageant les mêmes problématiques) mais se définissent également comme une population ethniquement différenciée, réclamant les droits liés à ce statut. Le CRIC met en place les premières coopératives indigènes, en plus de sensibiliser les communautés au cadre législatif (notamment à la loi 89 de 1890, qui définit alors le statut des Indigènes). Les activistes durent faire face à une importante répression. Celle-ci permit de faire montre de l'union des communautés et de la possibilité d'accéder aux droits revendiqués. Face à cette réussite, les organisations indigènes ont fleuri partout sur le territoire national, et en 1982, au vu de l'importance de se doter d'un organe de lutte au niveau national, fut créée la ONIC (*Organización Nacional Indígena de Colombia*), luttant pour la défense des territoires et le droit de propriété collective sur le *resguardo*, la gestion des ressources naturelles, la création d'entités économiques communautaires, et défendre l'histoire, la culture et le droit à l'éducation bilingue et biculturelle. Comme d'autres organisations naissantes en Amérique latine, la ONIC appelle à l'union et à la panindianité, sur le principe de fraternité indigène. Elle fonctionne comme une union d'organisations cherchant une réponse commune aux problèmes partagés, d'abord dans les hautes-terres puis dans les basses. Mais la ONIC connaît des problèmes internes, notamment avec l'arrivée des organisations des basses-terres, plus nombreuses mais moins expérimentées, remettant en cause un système trop central. Grâce à elle cependant, les Indigènes peuvent se présenter comme un interlocuteur organisé, qui connaît ses nécessités et sait les exprimer.

Le cas colombien présente également la particularité de la présence superposée des communautés indigènes et des acteurs armés, pour qui les territoires des premiers sont stratégiques de par leurs ressources et leur localisation périphérique. Comme le Cauca était une terre de conflits sociaux, on y retrouvait la présence des guérillas de gauche (FARC-EP, ELN, EPL, M-19), à qui les Indigènes demandèrent de l'aide dans les années 1970 pour se défendre contre les milices armées des propriétaires terriens. Le M-19 est le seul à avoir réellement aidé à la création des noyaux d'autodéfense indigènes. Au début des années 1980, les relations se tendirent, notamment avec les FARC, qui considéraient les mouvements indigènes comme réactionnaires et racistes et créés par des éléments extérieurs (Église catholique, missionnaires protestants états-unis, universitaires

étrangers, État colombien), et qui divisent les forces populaires, empêchant une prise de conscience de classe. En 1983, les groupes mobiles indigènes s'unissent sous le nom de Mouvement Armé Quintín Lame (*Movimiento Armado Quintín Lame*, MAQL), se présentant au service du mouvement indigène et paysan, avec d'importants accents marxistes (mais rejetant la révolution et la prise de pouvoir, se battant pour le renforcement de l'autonomie des communautés). Comme pour le comité exécutif du CRIC, le mouvement n'était pas fondamentalement indigéniste mais défendait les exploités de la société dominante. La proximité du MAQL avec d'autres mouvements armés a alimenté les dissensions au sein du CRIC, entre le comité exécutif et le secteur critique. Face aux risques d'être absorbés par une guérilla et ceux liés à la présence toujours plus importantes de militaires dans la région, le MAQL a cherché à amplifier son territoire d'action, dans une nouvelle rhétorique anti-impérialiste. De plus, sa raison d'être paraissait de plus en plus floue à mesure qu'ont été atteints les objectifs annoncés lors de sa formation (récupération des terres, nouveau cadre national plus ouvert). La démobilisation est alors apparue comme une sortie logique, et un accord fut signé avec le président Gaviria (réinsertion pacifique en échange de la reconnaissance comme un mouvement légal). Alors que les mouvements indigènes se tenaient loin du pouvoir politique national, défendant des luttes pacifiques et des revendications locales, cette décennie le verra s'introduire dans le jeu électoral, à différentes échelles. La transformation de la guérilla Quintín Lame en Alliance Social Indigène (*Alianza Social Indígena*, ASI), qui reste une force politique indigène d'importance en Colombie¹²⁴, illustre bien cette pénétration des institutions politiques par les mouvements indigènes. Deux représentants de l'ASI, Francisco Rojas Birry et Lorenzo Muelas, ont d'ailleurs pu participer à l'élaboration de la nouvelle Constitution de 1991. Aujourd'hui, il existe plusieurs partis indigénistes, dont des représentants siègent au Parlement colombien. Mais en plus de l'échelle nationale, on dénombre de nombreux candidats indigènes aux élections départementales et locales. Les revendications d'une appartenance différenciée à la société nationale semble donc avoir porté ses fruits et a permis l'exercice d'une nouvelle citoyenneté ethnique. Avec l'arrivée des Indigènes dans le système électoral, on pourrait imaginer que l'altérité s'est finalement détachée du territoire et peut désormais être vécue dans l'ensemble des espaces sociaux. Pourtant, l'exercice des droits spécifiques restent en grande partie lié à l'existence des *resguardos*, territoires indigènes.

L'entrée des indigènes dans le jeu électoral colombien s'est donc fait par l'organisation de mouvements locaux vers des formations d'échelle nationale, s'appuyant sur les savoirs biculturels des nouvelles élites ethniques. Une des conséquences de ce changement d'échelle est que

124 PEÑARANDA, R., *op. cit.*, p. 119

désormais, la lutte pour la reconnaissance des droits et l'autonomie se joue dans de nouvelles arènes, en particulier dans les villes. Pour les leaders qui les investissent, comme pour les populations qui y migrent pour des raisons autres que politiques, cet espace symbolique va faire l'objet de processus de (ré)identification.

C – La ville, un espace d'identification et de socialisation

Les études urbaines ont joué un rôle de premier plan dans la prise en compte progressive des questions raciales¹²⁵. Elles mettent en avant le caractère symbolique de la ville, comme espace d'identification et de socialisation pour les populations qui y migrent. Dans le cas des Indigènes, ce phénomène est sans doute d'autant plus important que la ville est le lieu de toutes les différences, comparé avec le territoire ancestral. Nous allons donc voir qu'être Indigène en ville, c'est négocier une nouvelle identité avec les groupes qui partagent cet espace. Pour défendre sa différence dans ce processus, les réseaux d'interconnaissances sont des alliés précieux, qui pourvoient ressources affectives, symboliques et matérielles.

La formation d'une nouvelle identité

La sociologie de l'action collective, pour bien cerner les contours des revendications indigènes dans ce nouveau milieu, ancre ces mobilisations urbaines dans des logiques quotidiennes, dans le vécu des individus¹²⁶. Le rapport à l'urbain est en soit absent de la plupart des discours, pourtant, il faut considérer l'importance du fait urbain pour comprendre la participation politique des jeunes indigènes, qui passent désormais quasiment nécessairement par les ville¹²⁷. Contrairement aux territoires où ils sont majoritaires (voire omniprésents), dans la ville, les Indigènes se retrouvent avec la nécessité de réaffirmer sans cesse leur altérité. Il y a donc une mise en scène d'une coutume indigène, nécessairement essentialisante puisqu'elle doit répondre à la vision de la société nationale. Les journalistes¹²⁸, mais également les agents publics, les touristes, prêtent attention à ces « stratégies de présentation »¹²⁹, à la recherche de « preuves d'authenticité »¹³⁰. Être Indigène en

125 BUU-SAO, D. & LEOBAL, C., *op. cit.*, p. 16

126 BUU-SAO, D. (2015) « Devenir indien en milieu urbain », dans COMBES, H., GARIBAY, D. & GOIRAND, C. (dir.) *Les lieux de la colère : occuper l'espace pour contester, de Madrid à Sanaa*, Karthala, Paris, p. 144

127 *Idem.*

128 *Ibid.*, p. 156

129 *Ibid.*, p. 154

130 *Ibid.*, p. 156

ville, c'est donc établir sans cesse des stratégies pour répondre aux discriminations et à la vision que la société renvoie de sa propre identité.

La philologue Carmen Mata Barreiro s'intéresse à l'impact de la migration dans l'identité individuelle. Pour elle, l'identité migrante se base sur le rapport avec le pays/région d'origine, la pré-émigration, la migration, le projet et les horizons d'attente, les interactions entre les cultures en contact ainsi que le type de modèle d'intégration¹³¹. En plus de ces données, la promotion sociale constitue un élément structurant, un « horizon d'attente »¹³². C'est bien évidemment le cas pour la population que nous étudions ici : fuyant la violence ou la pauvreté sur leurs territoires d'origine, ces Indigènes migrants à Bogotá cherchent à améliorer leurs conditions de vie. Si l'on veut parler d'identités urbaines, cela « présuppose que la ville soit signifiante », qu'elle soit « l'objet de représentations »¹³³. Dans le cas de ce mémoire, elle l'est dans la mesure où elle redéfinit totalement le rapport à l'espace pour des populations pour lesquelles celui-ci est déterminant. L'identité urbaine renvoie à une construction de sens entre individus, groupes et espaces. Ce sont des identités multiscalaires, contextuelles, qui se construisent dans l'interaction entre individu et société, et dans les rapports des individus et des groupes à l'espace¹³⁴. S'identifier dans la ville, quelque soit la manière, c'est donc affirmer et définir son appartenance à cet espace¹³⁵. Les communautés de notre étude veulent intégrer ce nouvel espace, affirmer leur existence, déterminer les contours d'une nouvelle identité indigène urbaine. Comme souligne Margarita Chaves, les villes apparaissent alors comme « *potenciadores* »¹³⁶ de réethnicisation.

La négociation d'une nouvelle identité, à la fois Indigène et urbaine, passe donc par des dynamiques complexes d'insertion, basées sur un système d'attente et des réalités vécues, souvent différentes. Pour s'affirmer dans ce nouvel espace, nous allons le voir, les communautés migrantes peuvent s'appuyer sur les ressources de leurs réseaux d'interconnaissances.

Le rôle de la famille et de l'affectif dans l'identité urbaine

Si les réseaux familiaux et de connaissances soutiennent l'organisation économique de la communauté (via l'accueil, le partage d'expérience, la recommandation), la famille contribue de

131 MATA BARREIRO, C. (2004) « Identité urbaine, identité migrante », *Recherches sociographiques*, 45 (2004/1), p. 40

132 *Ibid.*, p. 41

133 *Ibid.*, p. 42

134 BAUTÈS, N. & GUIU, C. (2010) « Cheminements autour de l'identité urbaine », dans GÉRARDOT, M. (dir.), *La France en villes*, Atlandes, Neuilly-sur-Seine, p. 120

135 *Idem.*

136 CHAVES, M., *op. cit.*, p. 21. Peut être traduit par « exhausteur », « amplificateur ».

plus à la formation identitaire. L'affectivité se manifeste de manière générale de façon quasiment inconsciente. Il ne s'agit donc pas ici de l'ethnicité en action : on se demande plutôt quel rôle jouent les frontières symboliques et affectives dans la resignification identitaire ?¹³⁷ Ce n'est pas le caractère isolé ni homogène qui assure la reproduction d'une communauté (d'autant plus lorsque celle-ci est plurielle et défend justement son intégration), mais la définition constante de frontières symboliques, et ce même quand les conditions de vie changent en raison du processus migratoire. Dans le cas d'une migration urbaine, les Indigènes ont pour habitude d'expérimenter des changements dans les structures et fonctions familiales. Ainsi, les dilemmes de la reproduction ethnique dans la ville se perçoivent plus intensément au sein des relations familiales : l'étude de noyaux familiaux questionne la communauté comme base des études sur les indigènes¹³⁸.

La mexicaine Mónica Chávez propose donc dans son étude qu'entre les migrants et leurs descendants, l'appartenance ethnique ne dépend pas seulement des scènes de contact ou d'interaction, mais aussi des cycles de vie : elle n'est pas seulement situationnelle mais elle se transforme avec le temps dans la vie de l'individu¹³⁹. Les Indigènes urbains ne suivent pas un patron unique pour se reconfigurer comme groupe en ville : le type de relation familiale tout comme la qualité affective entre ses membres est un élément de grande influence dans ce processus¹⁴⁰. Dans le cas où les relations familiales et communautaires ont été marquées par différents conflits, les sujets tendent à éviter l'interaction avec la communauté d'origine ; quand la relation parents/enfants est de bonne qualité, la reproduction ethnique est moins conflictuelle¹⁴¹. C'est dans les relations interpersonnelles où se vivent avec tension les changements structurels. Dans le cas des familles indigènes qui arrivent à la ville, ces relations chargées d'effets peuvent devenir un cadre déterminant pour la reproduction identitaire¹⁴².

Cette étude nous rappelle donc que l'action collective ne doit pas être pensée uniquement en termes de mouvements sociaux et de ressources mobilisées, de revendications et d'espaces de mobilisation, mais doit également être pris en compte tout un cadre plus informel de réseaux de connaissances, qui influencent grandement l'ancrage des individus dans ce nouvel espace. Cela amène donc, à la formation de visions politiques différenciées, voire antagonistes, et à des ajustements stratégiques plus personnels que collectifs.

137 CHÁVEZ GONZÁLEZ, M. L. (2013) « La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí », *Relaciones*, 134 (2013/1), p. 134

138 *Ibid.*, p. 136-138

139 *Ibid.*, p. 151

140 *Ibid.*, p. 152

141 *Idem.*

142 *Ibid.*, p. 154

D - Les Indigènes en contexte urbain dans la littérature académique

Comme nous l'avons montré, le territoire est un élément constitutif du monde indigène pour les pouvoirs publics, pour les populations concernées, mais également pour les scientifiques, locaux ou étrangers. Il en résulte que sur l'importante littérature académique à propos des Indigènes de manière générale, de leurs organisations sociales, de leurs mouvements et revendications politiques, peu s'intéressent de fait à leur existence en dehors de leurs territoires ancestraux, dans les espaces urbains. Depuis quelques années, et sans doute face à l'importance croissante du phénomène, nous pouvons tout de même observer une correction de cette tendance. Une étude modèle pour le cas colombien est celle de Luisa Sánchez¹⁴³, à laquelle nous allons nous intéresser maintenant.

Pour introduire sa réflexion et son analyse sur une famille Uitoto (originaire de l'Amazonie colombienne) immigrée à Bogotá, l'auteure rappelle qu'en Colombie, l'Indigène est défini comme un sujet traditionnellement rattaché à des espaces géographiques fixes et circonscrits (territoires ruraux et traditionnels), et qu'il y a donc peu de prise en compte d'une réalité urbaine pourtant de plus en plus importante. Elle souligne de plus l'absence de structures organisatrices pour la mise en œuvre de politiques publiques visant à améliorer leur situation : habitant urbain et Indigène semblent être deux conditions conflictuelles. Ce constat est dressé en 2014, soit un an avant la publication du décret 612 auquel nous nous intéressons dans ce mémoire : cela nous conforte donc dans l'importance de son étude et des changements paradigmatiques qu'il introduit. Pour Luisa Sánchez, la situation des Indigènes dans la ville est souvent étudiée en termes d'acculturation, alors qu'elle choisit au contraire de s'intéresser à une reconstruction de cette identité en milieu urbain et de migration, accompagnée d'un répertoire de pratiques et de perceptions. Elle le rappelle, s'identifier, c'est se placer dans un rapport de pouvoir. En effet, on peut reprocher à certaines études de l'acculturation des populations indigènes en milieu urbain de confondre, dans une vision dangereusement essentialiste, rééquilibres et évolutions des éléments constitutifs de la culture ethnique avec une perte de celle-ci. Nous suivrons donc la ligne analytique ouverte par Luisa Sánchez pour contribuer à la compréhension des ajustements que sont contraints de faire les Indigènes pour pouvoir faire (sur)vivre leur culture dans ce nouvel environnement.

Toujours dans cette étude, la chercheuse colombienne défend qu'il faut considérer les territoires indigènes comme des territoires d'échange, de l'époque de la Conquête à celle du narcotrafic, pour en expliquer les mouvements migratoires. On voit notamment que le processus migratoire accélère

143 SÁNCHEZ, L., *op. cit.*

dans les années 1980, en raison du conflit armé, du narcotrafic et des pressions territoriales sur les réserves indigènes. Face à ce phénomène, il y a eu une renaissance culturelle liée à la revendication territoriale. Cet attachement à la terre ancestrale a eu pour conséquence que la ville, comme lieu symbolique, a pris différentes formes dans les imaginaires : d'étrange et insolite avant les nouveaux flux d'informations, elle devient une terre de progrès et de réussite sociale.

Ces imaginaires et rapports diffèrent selon le genre. Pour les femmes, c'est le seul moyen d'inverser les rôles et de sortir de la condamnation aux travaux agricoles : c'est le territoire de l'indépendance, ce qui explique qu'elles sont plus nombreuses que leurs homologues masculins à y migrer. Le rapport entretenu à un éternel retour permet de résoudre la contradiction apparente entre s'identifier comme Indigène et vivre en dehors du territoire traditionnel. De la part même des acteurs, il y a donc une réification de la communauté d'origine, bien que les retours soient finalement rares.

Tout comme Mónica Chávez, Luisa Sánchez souligne l'importance des réseaux familiaux et communautaires pour l'intégration dans la ville, mais en mettant cette fois-ci l'accent sur la mise à disposition de ressources matérielles et de réseaux, en plus du côté affectif. Pour interroger l'identité, elle s'en remet aux catégories créées par les différents groupes pour se qualifier et qualifier les Autres, et s'aperçoit que les caractéristiques physiques demeurent un élément central. La race est donc un référent d'usage quotidien chez les populations étudiées. Elle met en lumière deux niveaux de conceptualisation : la communauté de sang (caractéristique naturelle) et l'orgueil ethnique (discours construit). Pour les individus, être Indigène est naturel, c'est une condition inséparable de l'individu et de sa volonté : les pratiques qui s'y rapportent sont donc considérées comme essentielles. Il y a donc une identification comme Indigène même s'il y a rupture avec le territoire ancestral.

En ville, les éléments culturels qui signent la différence avec les autres populations concernent moins la langue et l'habillement, auxquels les analyses s'arrêtent souvent, mais plutôt la faculté à conjuguer biens de consommation et traditions, intérêts de la ville et culture ancestrale. Il est intéressant de noter que les pouvoirs publics vont généralement s'arrêter aux premiers éléments, qui seront donc mis en scène par les populations pour faire valoir leur ethnicité. Ce n'est donc pas l'adoption de la culture blanche qui est problématique, mais l'abandon d'éléments intrinsèques à l'identité traditionnelle. Être Indigène, c'est donc un processus dynamique de définition d'une position qui détermine la relation avec le reste de la population. Les migrants arrivent avec un bagage, des référents de leur propre culture, qui sont resignifiés en fonction des circonstances spécifiques de la ville. Orgueil ethnique, naturalisation du concept d'Indigène, consommation des produits traditionnels et resignification d'aspects de la tradition sont des stratégies permettant de rendre visible ce que les acteurs définissent comme leur propre identité, dans la forêt comme en

ville. Le rapport au territoire est donc mobile : les membres circulent dans des groupes spatialement discontinus, reconstruisant des espaces communautaires dans des contextes urbains, faisant apparaître des formes novatrices d'affiliation, imaginaires mais produisant des pratiques concrètes.

Nous nous intéressons particulièrement au travail de Luisa Sánchez parce que nous y retrouvons beaucoup d'éléments similaires à ce que nous avons pu observer dans notre étude : l'analyse d'une situation déterritorialisée autrement qu'en termes d'acculturation, les imaginaires que l'espace urbain provoque chez les communautés, l'importance du groupe comme référent pour se définir soi-même et se différencier des autres, la (re)définition de sa position en ville, et un rapport mobile au territoire. Reconstituer une authentique communauté native, c'est se donner les moyens de sortir de l'isolement¹⁴⁴, de protéger la culture, par exemple via la formation de *cabildos*, même si ceux-ci ne sont pas, dans un premier temps, reconnus par les pouvoirs publics : ce sont des espaces de socialisation, de production et reproduction de l'identité et de la culture, de sauvegarde autant que d'innovation.

Conclusion

Depuis l'adoption de la nouvelle Constitution colombienne, une nouvelle génération d'élites indigènes est apparue. Ces leaders sont généralement formés dans les villes, et ont donc une connaissance de leur culture ancestrale aussi bien que de la culture dite occidentale, ce qui leur permet de se légitimer dans l'ensemble des espaces qu'ils sont amenés à traverser. Cette maîtrise biculturelle a permis de faire sortir les revendications indigènes des territoires ancestraux, pour s'insérer dans le débat public au niveau national, notamment à travers la participation électorale. Il s'agit d'une déterritorialisation de la lutte, même si la question de la terre reste centrale. Cette sortie des territoires suppose l'investissement de nouveaux espaces, notamment les villes et les grands centres urbains du pays. Toute une nouvelle population est donc amenée à se socialiser dans ce nouveau contexte. La création d'une nouvelle identité, à la fois indigène et urbaine, se base sur les

144 BUU-SAO, D., *op. cit.*, p. 149

imaginaires symboliques associés à la ville ainsi que sur les réseaux d'interconnaissances, qui constituent des ressources affectives et matérielles importantes pour les nouveaux arrivants.

L'intérêt porté à ces questions est récent dans les sciences sociales. Nous proposons donc dans ce mémoire d'étudier, dans le cadre légal de Bogotá, quelles sont les dynamiques indigènes de (re)définition d'une position face au reste de la société, à travers un répertoire d'action collective basé sur l'ethnicité. Nous avons pu l'observer dans notre enquête, face aux défis de la déterritorialisation, il faut s'identifier pour ne pas disparaître.

Seconde partie – Le décret 612 : un processus paradoxal de reconnaissance

« Los cabildos indígenas de la capital son organizados sin tierra y sin resguardo, es decir, sin territorio, al menos no como usualmente lo entendemos : sinónimo y asiento de la identidad, y por lo tanto carecen de la clase de territorialidad que ha sido la clave de las políticas multiculturales del Estado colombiano. En cambio el lugar en el que se despliegan los reclamos y negociaciones étnicas es discontinuo y heterogéneo : el centro demográfico, administrativo e industrial más grande del país. »¹⁴⁵

Intéressons-nous maintenant à ce constat. Bogotá est la ville qui reçoit le plus de population déplacée en Colombie. Il y aurait plus de 15 000¹⁴⁶ indigènes résidents dans la capitale, répartis dans l'ensemble des localités de la ville. Les populations indigènes urbaines souffrent d'un manque de reconnaissance, puisque celle-ci dépend de l'appartenance à un territoire ancestral. Mais face à ce manque de la politique nationale, la mairie de Bogotá va jouer un rôle de contre-poids¹⁴⁷, et assurer, depuis 2015, cette reconnaissance. En effet, avec la signature du décret 612, nous entrons dans une nouvelle étape de l'autonomie des communautés.

Nous regarderons en premier lieu comment les populations indigènes de Bogotá s'organisent pour exister dans cet environnement nouveau qu'est la ville. Nous décrirons d'abord les raisons qui les poussent à quitter leurs territoires. Par la suite, nous mettrons en lumière que le *cabildo*, comme forme organisationnelle communautaire, est un moyen d'assurer la survie de leur culture dans ce contexte déterritorialisé. Nous analyserons après que les besoins de ces *cabildos* s'articulent autour de deux problématiques, l'espace et les ressources propres, qui permettraient d'avoir les moyens de répondre aux différents besoins exprimés par les communautés. Le décret 612 marque déjà une évolution positive dans ce sens : les 14 *cabildos* reconnus peuvent désormais assurer la menée de projets à destination de la communauté, avec l'appui des institutions publiques. Ils sont d'ailleurs devenus des interlocuteurs sérieux pour celles-ci, renversant le rapport de force autrefois existant. Cependant, nous terminerons par voir que la participation à ce processus n'est pas accessible à l'ensemble des communautés résident à Bogotá.

Dans un second temps, nous expliquerons quelles sont justement les limites de cette participation. Tout d'abord, elles sont d'ordre institutionnel. Que ce soit pour le Ministère de l'Intérieur comme pour la mairie de Bogotá dans le cadre de la reformulation de la politique publique, nous voyons

145 ZAMBRANO, M. (2011) « El lugar de la alteridad y la alteridad en su lugar : las dificultades de abordar la etnicidad en la ciudad », dans CHAVES, M., *op. cit.*, p. 193

146 D'après le Linea Base Plan de acción 2015-2020 en cultura para los pueblos indígenas, de la mairie de Bogotá, publié en décembre 2015

147 ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 195

bien que les attentes sont dissemblables. Mais ces limites se ressentent aussi au sein même de la population ethnique indigène. En effet, entre les autorités des territoires et celles de la capitale, nous assistons à des opérations de légitimation et de délégitimation, qui impactent l'accès des *cabildos* au processus 612, et donc le pourvoi de ressources publiques aux communautés. Et ce sera notre conclusion, ces divergences peuvent s'expliquer par une socialisation aux processus politiques différents entre les territoires des *resguardos* et celui de Bogotá.

I. Exister en tant qu'Indigène à Bogotá

Les populations indigènes qui arrivent à Bogotá doivent négocier leur place dans un tout nouvel espace, bien différent du territoire ancestral. Quittant souvent leur terre pour des raisons impératives, ils migrent dans la capitale généralement sans ressources financières. Pour survivre dans ce nouvel environnement, ils peuvent compter sur la communauté : c'est en s'organisant selon des critères ethniques qu'ils établissent des formes de solidarités. La mise en place notamment de *cabildos*, hors du territoire, leur permet de défendre l'accès à un espace propre, un espace où faire vivre leur culture sans discrimination, ainsi qu'à de ressources propres, pour administrer de manière autonome la vie de la communauté. Nous le verrons, le décret 612 de 2015 marque une évolution importante pour la situation de ces populations. En plus de répondre à certaines revendications liées à l'espace et aux ressources (d'où découle la capacité de pallier d'autres besoins), les autorités des *cabildos* sont désormais élevées au rang d'interlocuteurs crédibles pour les institutions locales. Forts de ce nouveau statut, les participants du « processus 612 » vont alors mettre en place des mécanismes pour protéger leurs avantages.

A - (Sur)vivre hors du territoire ancestral

Les populations indigènes qui arrivent à Bogotá doivent établir des stratégies pour se situer dans ce nouvel espace qu'est la ville. Pour ce faire, ils vont faire valoir leur condition de migrants, victimes du conflit armé ou pauvres, ainsi que s'appuyer des réseaux communautaires, pour contrebalancer les discriminations dont ils font preuves. En s'organisant sous la forme de *cabildos*, ils s'arment

pour mener une nouvelle lutte, celle de la reconnaissance dans le milieu urbain. Cependant, en l'absence d'espace et de ressources propres, maintenir la communauté et faire vivre la culture du territoire s'avère parfois difficile.

1) Du territoire ancestral aux « montagnes de ciment »

Le territoire ancestral est un élément constitutif de l'identité indigène. Il a été réifié en tant que tel par le droit, qui souligne son caractère automatique, amenant à des situations où seuls sont reconnus légalement comme Indigènes les individus présents dans les *resguardos*. Pourtant, force est de constater qu'aujourd'hui, de plus en plus d'Indigènes se retrouvent en milieu urbain. Bien entendu, quitter son territoire ne signifie pas, pour les communautés, tourner le dos à leur culture. Comme nous l'a évoqué une de nos enquêtées,

« El hecho de que yo esté acá en la ciudad no quiere decir que no soy indígena, o que ya pierda mis cosas, muy pocos que hagan eso. Es que, no sé, es como negar al papá y a la mamá, imposible, o sea, no. [...] Yo me siento, mi territorio es... Pues es como le digo, sembramos, cultivamos, y traemos nuestra hojita, caminamos con nuestra medicina, y eso es sentir lo que somos, las raíces. No buscamos otras cosas, sino lo que somos. Y no hay necesidad de buscarlo porque sabemos de donde vienen nuestras raíces, quienes somos, y que queremos. Entonces tenemos nuestro propio idioma, nuestra vestimenta propia, y nuestro legado, nuestra cultura, entonces yo creo que... No, lo llevamos en la sangre, por favor. »

Comme nous pouvons le voir, laisser le territoire derrière soi ne signifie pas être dépouiller de la culture ni des coutumes dont il est le théâtre d'expression. En revanche, il reste un élément central puisque adapté, conditionné par et conditionnant la culture, notamment par son aspect rural, bucolique, bien différent des « montagnes de ciment » qui caractérisent la capitale. Cette expression, nous l'avons entendu à plusieurs reprises de la part de membres de la communauté Pasto, lors d'une réunion avec des représentants de la Secretaria de Educación. Comment expliquer le fait que de plus en plus d'Indigènes se retrouvent aujourd'hui à Bogotá ? Nous allons le voir, il y a deux raisons principales à ce déracinement : le poids du conflit armé sur certains territoires, transformant les populations en victimes, et le manque d'opportunités économiques des territoires périphériques. Nous observerons ensuite que cette immigration ne se fait pas au hasard mais au travers de réseaux de connaissance, et que le *cabildo*, comme forme organisationnelle communautaire, permet une extension de ce phénomène.

Une fuite vers la capitale

Comme l'évoque un·e *gobernador·a* de *cabildo*, « *el cabildo pues está conformado por varias etnias [...], más que todo eso, y también está conformado por víctimas del conflicto armado.* » On le voit, de nombreuses communautés sont touchées par le conflit armé qui gangrène la Colombie depuis maintenant 60 ans. Si tous les territoires ne sont pas concernés au même degré, dans certains, le phénomène est tel que la quasi totalité de l'émigration s'explique par ce phénomène. C'est notamment le cas du Chocó, sur la côte Pacifique, où des communautés entières se voient dépossédées de leurs terres du jour au lendemain par les acteurs armés, comme ce fut récemment le cas pour le *resguardo* de Pichimá, et ce malgré le statut légal de ces dernières. En examinant plusieurs discours de membres de la communauté Wounaan, originaire de ce département, on peut se rendre compte de l'ampleur du phénomène. Déjà au début des années 2000, les guérillas recrutaient de force parmi les communautés, comme nous l'explique un ancien de la communauté :

« Yo soy desplazado, que yo salí de mi comunidad el 15 de abril de 2003 y llegué aquí en Bogotá, porque estuve en Buenaventura, de Buenaventura a Cali y de Cali a Bogotá, y llegué aquí a Bogotá el 28 de abril del 2003. Y después mi familia, pues ya en junio, el 20 de junio me llamaron, mi señora me llamó, que estaban reclutando a los niños, entonces yo le dije que vinieron, porque como van a llevar a las niñas, los que iban de la gente que andan armados. Y ellos pues llegaron el 10 de julio, y el 14 de julio hicimos la declaración de desplazamientos aquí en el centro. »

Si ce déplacement date de 2003, la situation paraît n'avoir guère changée, puisque des plus jeunes sont arrivés plus de 10 ans plus tard dans la même situation :

« Bueno yo llegué en el año 2016, llegué por el 18 de agosto de 2016 llegué acá en Bogotá. Ya llevo como 6, 7 años aproximadamente acá en Bogotá. Llegué también en condición de desplazamiento. Vengo precisamente del Chocó, o sea del municipio del litoral de San Juan. »

Le statut de « déplacé » est donc le statut premier de beaucoup d'arrivants, avant même celui d'Indigène. Mais si l'insécurité règne de manière générale dans certains territoires, la Colombie est également malheureusement connue pour ses nombreux assassinats de leaders sociaux, et les leaders indigènes n'échappent à la règle, comme le montre le témoignage un autre membre du *cabildo* Wounaan :

« Pues, yo salgo, yo me desplazé por una amenaza del actor del conflicto armado, por los paramilitares, en 2018, mayo 7, por una, por un asesinato de un líder director de la institución. A raíz de eso pues fue mi amenaza también como líder, y me tocó desplazarme con mi familia hacia Bogotá. »

Les Wounaan du Chocó l'illustrent, nombreux sont ceux qui viennent contraint de fuir le danger que constituent les groupes armés. Ils arrivent majoritairement à Bogotá puisque c'est dans la capitale que l'on retrouve le *Registro Único de Víctimas* (RUV), la *Jurisdicción Especial para la Paz* (JEP),

la *Comisión de la Verdad*, la *Procuraduría Delegada para el Apoyo a las Víctimas del Conflicto Armado y los Desmovilizados*, qui sont les institutions chargées de reconnaître et de dédommager les victimes du conflit armé.

Cependant, tous ne quittent pas le territoire à cause de telles menaces. Si d'autres peuples sont installés sur des territoires attirant moins l'intention des différents acteurs du conflit armé, leurs terres se caractérisent généralement par un abandon de longue date des services publics. Dans ces zones périphériques, malgré les politiques multiculturalistes, l'absence de l'État est toujours criante et le manque d'opportunités est structurel, poussant certains individus au départ, en quête de quoi faire vivre leurs familles. Certaines insuffisances sont flagrantes, comme l'évoque une ancienne *gobernadora* lorsqu'elle nous raconte son arrivée dans la capitale :

« Entonces yo vine hace, estoy en Bogotá desde que tenía 10 años, tengo 58, y pues mi desplazamiento fue por, pues, yo era muy niña y mi mamá, mi familia vivía acá y entonces me trajeron, porque yo me crié con mis abuelos. Entonces más o menos que como por la dificultad que teníamos en el territorio, tanto para el estudio como la pervivencia de, económica, la supervivencia económica. Entonces desde ese entonces estoy acá en la ciudad. »

Le témoignage du fondateur d'un des *cabildos* est peut-être encore plus édifiant :

« Bueno, de pronto mi llegada acá a Bogotá, pues, desde mi juventud tal vez yo anduve andando no solamente acá en Bogotá. De mi casa yo tal vez salí de la edad de 12, de 12 años, porque en nuestro territorio no hay, pero en ese entonces no había digamos como una, una estabilidad económica. Entonces yo salí pal Ecuador, estuve en Armenia, estuve en Cali, anduve más o menos unos prácticamente como unos seis años y volví a mi territorio. Volví a mi territorio y pues, logramos establecer nosotros otro tiempo allá. Ya con no tanto con los años sino la vida o pues, nos puso, o el deber que de tener una pareja, entonces nos encontramos y formé un hogar. El cual también fue, lo diría yo, un aprendizaje más, que uno se mete una carga más a ser responsables de un hogar, de una mujer, ya uno ya no está solo sino tiene que ver con la mujer o la compañera. Y de eso pues de ese hogar tenemos dos hijos. También tocaba salir a buscar el pan de todos los días, buscando trabajo. Me trae una situación diría, una situación económica, la llegada a Bogotá. En nuestro territorio dicen, o decimos pues, el Banco Agrario le presta plata. De eso nos prestó plata en el Banco Agrario, pero era difícil porque teníamos que tener lo que le piden en el banco, vida crediticia, donde tenía vida crediticia eran, en ese entonces era mi suegro, pero ellos desconfiaron, nunca nos prestaron o a los papás de mi esposa mía nunca le dijeron listo, los apoyamos. El cual le hicimos, tuvimos un rancho, un ranchito para uno poder escamparse el agua. Quién nos dio ese aval lo diría yo como esa carta de recomendación para entrar al Banco Agrario a solicitar un préstamo, que en ese entonces era mucha plata 5 millones de pesos, estamos hablando de 23 años atrás. Este aval nos dio el cabildo para nosotros ser, llegar a solicitar un crédito al Banco Agrario. Eso fue la crisis, o el momento o fue decir en, coger ese rumbo, vamos pa Bogotá. »

Cela illustre bien le manque d'opportunités à saisir à titre individuel, mais également la difficulté de s'établir dans d'autres régions que la capitale. Que ce soit donc pour protéger sa vie d'une menace armée ou pour essayer d'assurer un avenir à sa famille, les Indigènes sont souvent poussés hors de leur territoire par la recherche d'une condition de vie digne. Si Bogotá concentre la majorité de ces migrations, nous l'avons vu, c'est parce qu'elle concentre les institutions judiciaires et économiques qui peuvent assurer la survie de ces déplacés. Mais nous pouvons avancer une seconde explication à l'attractivité de la capitale.

Le *cabildo* comme réseau d'interconnaissance

Poursuivons avec le témoignage précédent :

« Porque acá había un familiar de mi esposa que estaba, trabajaba acá y, le llamamos para pedir el favor de que me buscará un trabajo. Mi esposa no quiso, no quiso quedarse tampoco sola, pues sola no se quedaba sin con mis hijos, dijo nos pues vamos. Tomamos esa decisión y nos venimos. »

Comme nous l'évoquions en mentionnant le travail de Luisa Sánchez, la famille joue un rôle primordial dans la migration urbaine des populations indigènes. Ce phénomène se fait d'autant plus ressentir lorsque ses parents ont dû se déplacer pour les mêmes raisons. Pour les victimes du conflit armé, l'expertise d'autres membres de la communauté dans les démarches pour faire reconnaître sa condition est un atout qui s'ajoute à la facilité et au réconfort de retrouver les siens, comme l'illustre cette explication d'un enquêté Wounaan : « *Por qué hacia Bogotá ? Porque acá había familias amenazado también, desde mi región, de Chocó, pues me tocó a salvaguardarme mi vida por acá. Y acá había un proceso que es el cabildo.* » Les réseaux familiaux et de personnes partageant des situations similaires n'auraient pas autant d'impact si, comme nous venons de le voir mentionner, ils ne s'organisaient pas autour d'une figure centrale : le *cabildo*.

Comme il nous l'a raconté lors d'une conversation informelle, un ancien de ce *cabildo* accueillait les nouvelles familles en provenance du Chocó dans sa propre maison, le temps qu'elles trouvent un endroit où vivre. A une période, il a pu accueillir jusque 40 personnes, qui s'entassaient sur des matelas au sol pour dormir. Si tous n'étaient évidemment pas de sa famille, le *cabildo* a fonctionné sur le même principe, comme une communauté de personnes partageant la même origine et les mêmes problématiques. Un autre témoignage va dans le même sens :

« pues el gobierno ha sido difícil para reconocer estos derechos, porque son procesos para exigirle al gobierno y a pesar de que están reconocido estos desplazamiento, mediante la ley decreto 1448, son víctimas del conflicto armado, a raíz de eso estamos reconocido las víctimas, y tan así pues ha sido difícil la atención de las familias víctimas como interna en la ciudad. Parte de que estos derechos sean, sean

atendida, pues la figura que se ha mantenido en unidad como pueblos, a raíz de eso se ha venido gestionando muchas necesidades para las familias que hoy se encuentran asentadas en la ciudad de Bogotá. »

Le *cabildo* a été institué en « porte d'entrée » dans la ville: « *Cuando llegué por primera vez en Bogotá, pues llegué a un cabildo porque ya estaba un cabildo organizado* ».

En Colombie, la migration toujours plus importante de populations indigènes des territoires ancestraux à la capitale peut donc s'expliquer par deux raisons : la violence endémique de certaines zones du pays, en lien avec le conflit armé, et l'absence systématique dans certains secteurs des services publics fondamentaux ou d'opportunités économiques. A la recherche d'une meilleure situation, les individus affluent à Bogotá pour y trouver des circonstances plus favorables, mais surtout parce qu'ils peuvent compter sur des réseaux communautaires pour bénéficier de meilleures conditions d'arrivée. Les *cabildos* urbains sont des vitrines de ces réseaux, et leur permet une meilleure organisation. Nous allons maintenant voir que s'organiser, notamment sous la forme du *cabildo*, c'est assurer sa survie lorsque l'on se retrouve loin du territoire ancestral.

2) S'organiser pour ne pas disparaître

Comme le racontait l'historien John Iliffe au sujet des Tanganyikans en Afrique, ceux-ci se sont organisés en tribus d'abord parce que les colons britanniques croyaient à tort qu'ils appartenaient à des tribus¹⁴⁸. Ils se sont donc adaptés à la vision du groupe dominant pour pouvoir vivre dans le cadre colonial. On retrouve une situation comparable avec les *cabildos* colombiens. Si ceux-ci sont d'origine coloniale et ne correspondent pas toujours à des organisations ancestrales, ils ont été adoptés comme moyen de lutte des communautés indigènes pour faire valoir leurs droits, notamment en milieu urbain, là où cette création n'est pas justifiée par une obligation légale (contrairement à ceux qui existent dans les *resguardos*, qui ont pour rôle d'administrer la communautés et les *transferencias* de l'État). En effet, comme nous allons commencer par le voir, la création d'un *cabildo* répond à des besoins de protection de la communauté et de revendications communes en tant que groupe ethnique. Nous expliquerons ensuite en quoi le cas de Bogotá est particulier.

148 RANGER, T., *op. cit.*, p. 274

Le *cabildo* comme moyen de défense des intérêts des communautés en contexte urbain

Le *cabildo* peut ainsi être un référent pour les nouveaux arrivants dans la capitale. Comme l'explique un·e *gobernador·a*, il a notamment pour but d'orienter les familles en quête de repères dans la jungle urbaine, en fonction de leurs besoins :

« El fin del cabildo es eso, es para estar mirando digamos las dificultades colectivas que tenemos, y mirar también que digamos que muchas familias que aún siguen viniendo, como podemos engranar acá para que pueda mirar a qué vienen. Muchas vienen por educación, otras por mirar la ciudad, hay muchas llamadas y muchos se quedan y yo no quieren regresar el territorio porque, como dicen, tenemos la tierra, tenemos los cielos, tenemos el agua, eso tampoco supera las necesidades, pero también así como hay eso, también hay eso, hay cosas que hacen falta, el estudio, los niños, la educación, de pronto una mano de atención en salud también, un hospital en el que vivamos totalmente sin recursos, sin nada, entonces son muchas cosas, que aquí lo que tratamos de decirles o al principio lo que tenemos es esto, lo que podemos hacer es esto [...], las mandamos con las víctimas, si algunas vienen por otras posibles razones aquí las orientamos, entonces es eso, el cabildo digamos que recoge a esas familias que vienen y aquí las orientamos. »

Comme le montre ce témoignage, les besoins des Indigènes en situation de déplacement urbain sont nombreux et variés. Il peut s'agir de l'éducation des enfants, rendue plus difficile par l'absence de maîtrise de la langue ou de la culture métisse, comme on nous le signale :

« No me recuerdo ahorita el nombre del colegio y allá lo rechazaron a mis, a mis hijas, que cuando preguntaban, que ellos no entendían, que no daban la respuesta, preguntaba que nada no he entendido bueno que no, lo iba a sacar, le dije bueno, pueden sacar al niño, a la niña [...]. Y me dijo pues un problema tengo porque ya en el otro colegio pues ya como no hablaba en español y lo sacaron, que ellos no podían tener así [...] Empezamos a trabajar el cabildo [...], y así ya venimos trabajando también los colegios, y ya los niños pongamos empezando aquí en la Brisas Del Diamante, ahí tuvieron, ahí falleció un muchacho, entonces de ahí lo pasaron al, allá un colegio abajo yo no sé, no me recuerdo nombre como se llama, ese colegio ya fueron todos los niños y ahorita hay, habían como 140 niños, los estudiantes en ese colegio. »

En effet, l'éducation a toujours été un enjeu de taille pour les Indigènes, et d'autant plus pour les populations déracinées. Mais le *cabildo*, puisqu'il forme un interlocuteur crédible face aux institutions, permet de sensibiliser les pouvoirs publics à ces problématiques. Le thème de la réunion du *cabildo* des Pastos avec les représentants de la *Secretaria de Educación*, ainsi que des enseignants provenant de tous les quartiers de Bogotá, était justement d'échanger sur les manières d'accueillir ce public dans le respect de la différence.

L'organisation d'un *cabildo* est donc un moyen de visibilité de la communauté, comme l'énonce également le fondateur d'un des *cabildos* :

« en ese entonces el sueldo mío era de 700.000 pesos, se imaginaba uno que era mucha plata. Pero ya llegada la realidad, fue duro porque un hombre llega a Bogotá, en una ciudad tan inmensa que ni yo mismo me imaginaba, entre mi criterio y mi poco conocimiento que yo tenía decía no, yo sé andar en ciudades. Pero la verdad yo me perdí aquí en Bogotá. Llego la realidad de los 700.000 pesos, el cual no fueron así, me llego a ganar 225.000 pesos quincenales, de 6 de la mañana a 9 de la noche. Supuestamente ganábamos horas extras pero eso era mentira. Trabajé 15 días, yo le dije a mi esposa nos tenemos que volver porque no yo no, no pues, no era mi trabajo. [...] Mirando esa dinámica de mi trabajo dije yo me voy a mi tierra porque me ganaba más plata que, en mi pueblo, que estar acá esclavizado, mandado, tenía mi jefe encima, y además de eso discriminado porque era indígena. [...] Pues la verdad yo trabajé un mes 15 días. En ese mes 15 días que yo trabajé esclavo, esclavizado allí, se me vinieron muchas ideas. Una fue de cómo poder ayudar a unas 2 familias que habían más acá que distinguir, y entre esas pues era mi familia que ya no eran dos sino eran tres, que estaba con mis hijos y teníamos que entrar al colegio, tiene que entrar colegio pues, el único, la visión desde el territorio, que en el territorio le daban para entrar al colegio, le daban unos cuadernitos, el esférico que la, el rojo, el negro, un lápiz sacapunta, una regla. Esa fue la visión primera que yo tuve para irme que yo estaba cerca del senado, y en ese entonces había un amigo mío y pues, paisano, llamado taita Ramiro Estacio, hice los modos posibles de llegar allá. [...] Donde nos pusimos a hablar del proceso. Pero yo iba con el fin a que me dé cuadernos para los tres familias. Ahí nació una palabra de hacer una organización, de hacer una junta, de esas dos palabras quedamos. Listo felicitaciones, me sentí alegre, se me olvidó del totazo de decirle bueno cuántos cuadernos van a darse, me olvidó, me despedí. Tuvimos unas, hicimos ya una agenda como si vamos a reunirnos tal día, entre esos días que nos tenemos que reunir a los 15 días, me llama el taita Ramiro Estacio, en ese entonces senador, “oiga tocayo por qué no hacemos un cabildo ?” Le dije “pero oye un cabildo acá en Bogotá ?” Eso fue en el 2008 que nosotros llegamos a Bogotá. Entonces mire, en ese año nos pusimos listo, tomamos la gente, reunimos paisanos, y salió la idea de formar el cabildo. »

Cet extrait montre également que le *cabildo* apparaît comme un moyen de corriger la déception pour les nouveaux arrivants, lorsque la situation d'accueil se révèle être pire que celle qui a poussé au départ du territoire. Nous pouvons retrouver ici l'idée que la confrontation d'imaginaires fantasmés de la ville et la dure réalité de la situation des Indigènes dans l'immensité urbaine pousse au besoin d'y redéfinir sa place. Le niveau de la discrimination, notamment, est souvent inattendu. Elle participe grandement à la nécessité d'établir une organisation qui permette de visibiliser l'existence de la communauté, ainsi que ses besoins.

La grande majorité de ces besoins s'articulent autour de l'idée de sauvegarde de la culture. En effet, hors du territoire, la menace d'acculturation est forte :

« Por qué nosotros no en nuestro territorio y acá en la ciudad ? Es que porque hay muchos dilemas que se han presentado, hay muchos compañeros que han sido desplazados de sus territorios, y entonces, pues la idea no es perder como la importancia de un cabildo, de un resguardo, de una comunidad, para que no queden sueltos. Por ejemplo entonces si llegan a la ciudad entonces van a coger otras costumbres, otros usos, otras costumbres y nosotros no, pues la idea es continuar con nuestro, nuestros usos y costumbres aunque no es tan fácil, pero yo creo que donde nos encontramos es territorio. Hay territorio, hay comunidad, hay identidad, también hay un todo, o sea que también es importante. Entonces me parece que si se puede también constituir, aunque digamos, no es tan fácil porque pues también, no hay territorio, y el otro es que, lo que yo digo no, los usos y los costumbres que los chicos, los niños que nacen o están acá, pues que por lo menos ser rijan por algo que no sea como directo, de nuestro territorio como se hace, pero por lo menos que una parte se pueda constituir, por ejemplo la importancia de tejer, la importancia de la medicina ancestral, la importancia de qué es un cabildo, de qué es un resguardo, de qué es trabajar en colectivo, qué es, o sea todas esas cosas lo que no queremos que se pierda. Porque en la ciudad pues o sea van a aprender otras cosas, en cambio así por ejemplo, ya se van a centrar la mente como, ay no pues sí es acá, es importante, vamos a reunirnos, vamos a compartir, vamos a sembrar, la importancia de la chagra, la importancia de defender nuestra comunidad, de no perder nuestro legado, nuestra identidad cultural que nos han dejado nuestros ancestros. Y eso es lo que queremos, estar acá en la ciudad, y a partir de eso pues muchos entre ellos, pues fui una de ellas que aprovechen los espacios de la universidad, aunque bueno, no para mi no es tarde, porque cuando era niña no teníamos la oportunidad. Como le digo a partir de la nueva constituyente fue que abrieron los beneficios para la educación, y aproveché pues entrar a la universidad del Externado, y pues me siento feliz porque realmente son procesos que lo habíamos empezado desde niñas, y seguimos nosotros luchando por, defendiendo esos derechos. [...] Y no solamente para nosotros sino para los nuevos jóvenes, los descendientes y todo eso, entonces al encontrarnos aquí en la ciudad ha habido unas ventajas, ha habido otras desventajas pero, las desventajas a veces que, acá hay mucha drogadicción, muchas cosas que realmente son, entonces hay muchachos que nos van por la madre y otros que no, y pues así. Entonces nos toca estar como padres o como madres pendientes de nuestros hijos y decir oye, venga charlemos, miremos que hacemos, y así seguir quererlos, amarlos, porque pues también, como le digo hay muchos chicos y chicas también de vienen desplazados, y muchos dilemas que siempre han estado, entonces... no es fácil. Eso nos hace permitir tener un cabildo aquí en la ciudad. »

En plus de la sauvegarde de l'identité dans ce nouveau milieu, l'organisation de la communauté permet d'accéder à des droits qui sont niés sur le territoire, comme celui de l'accès à l'Université. Pour beaucoup de nos enquêtés, sans doute parce qu'ils sont leaders politiques, la reconnaissance des *cabildos* urbains de Bogotá est dans la continuité des luttes régionales et nationales pour l'autonomie des Indigènes. Mais comment organiser le *cabildo* ? Quels en sont les contours ?

Le cabildo, d'imposition coloniale à outil de revendication

On nous raconte, au sujet de la création d'un *cabildo* :

« nos comunicábamos de cómo fortalecernos en la ciudad, rescatar lo que nosotros traíamos de ancestralidad, no dejar perder y dejar pues, como un camino para nuestros hijos que no, que no nos olvidáramos de nuestro territorio. Las comidas, los juegos, los nuestros usos y costumbres, retomarlos que no son los perdiéramos porque realmente cuando nosotros nos venimos a la ciudad, es un cambio que debido a las situaciones, de las preocupaciones de pervivencia, de cómo sobrevivir, por conseguir trabajo, por el estudio, por la familia, nos olvidamos, dejamos atrás nuestras raíces, olvidamos nuestros usos y costumbres y realmente pues la comunidad no estaba, algunas personas de la comunidad dijeron no no, no podemos desaparecer, tenemos que seguir, estemos donde estemos, tenemos que llevar nuestra cultura, nuestra cosmovisión, no debemos dejarlas desaparecer. Entonces a raíces de eso pues nosotros recibíamos como inducción de las personas que habían estudiado, o que fueron líderes en su territorio, entonces nos decían vean nosotros estamos así, estamos de esta forma, nos estamos organizando acá, así, y de los territorios ancestrales nuestra organización es así entonces queremos que pues no se pierda, y que donde quiera que estemos pues nos organicemos. »

Comme dans les extraits précédents, l'idée ici défendue est que la création du *cabildo* permet de sauvegarder les us et coutumes ancestraux de la communauté. Pourtant, comme nous l'avons vu en première partie de ce mémoire, la forme même du *cabildo* est d'origine coloniale, et ne réponds pas aux formes d'organisations ancestrales des différents peuples indigènes du pays. Comme c'est évoqué, les *cabildos* de Bogotá vont prendre la forme de ceux déjà en place sur les territoires, et donc établis par la loi 89 de 1890. C'est même plus : l'organisation de *cabildos* n'a pas toujours été du fait des Indigènes, mais ce sont des organismes de l'État (ici de protection des victimes du conflit armé) qui ont été à l'origine de leur établissement :

« yo caminaba de aquí al centro, a ver si me iba a la entidad hablar con ellos que como podía hacer, pongame la ayuda de alimentación, es que no teníamos alimentos, no teníamos mercado para alimentar. Entonces ya ahí fue que ya dijeron no, ustedes tienen que formar un cabildo, un cabildo, yo decía pero como vamos a hacer el cabildo, no pues es sencillo, [...] era mi resguardo allá, donde yo vengo de ese resguardo. Entonces pues ya empecé, pues yo le dije a [mi hijo] también, entonces pues ellos, ya en el 2006 conformamos el cabildo ya fue la fundación del cabildo del 2006. Serían ya el 2003, si 2006, ya hicimos la conformación del cabildo y ahí pues ya, yo me iba y me preguntaba que si así conforma, yo decía si ya nosotros ya hicimos la fundación del cabildo, y ahí pusieron el nombre pues el cabildo [...], eso que ya venimos trabajando ya, y si ya empezaron si, que ya podrían ayudar y ya metimos los niños en el colegio y empezaron a estudiar. »

Ce discours le démontre, le *cabildo* est d'abord une institution qui prend sa place dans un processus légal, même s'il s'inspire directement des formes existantes dans les *resguardos*. Comme l'explique un autre fondateur,

« Cuando yo le pregunto “bueno, pero como hacemos el cabildo ?” Pues vamos a hacer a usos y costumbres, como lo dice en la Constitución. [...] Elegimos a usos y costumbres, gobernador, regidores, cogiéndonos la forma o cómo lo llamaríamos, la forma o la directriz que lleva el cabildo [...] en el territorio. El gobernador lleva a sus regidores, lleva su secretaria, su tesorero, su teniente, eso cogimos la misma forma de allá. Eso lo hicimos. [...] Listo, ya nos eligieron, ahora le digo a mi tocayo bueno, y cual es, como nos vamos a identificar. Los bastones, las varas de mando, entonces él dijo no tranquilo, yo los traigo. Fue él que trajo los bastones. Pero desde ese entonces cuando nosotros nos posesionamos, nos posesionó [el taita] y retomando a usos y costumbres [el cabildo] en Bogotá se posesiona en el páramo Las Chicas, páramo sagrado del territorio Bacatá. »

On voit ici l’ambiguïté de la forme du *cabildo* : il doit répondre aux us et coutumes de la communauté, mais d’une manière figée par le droit. De plus, puisque les *cabildos* de Bogotá sont déterritorialisés, ils entraînent quelques réajustements, comme on le voit avec la cérémonie sur un territoire sacré du peuple Muisca.

La création d’un *cabildo* urbain peut donc répondre à plusieurs objectifs. Il permet, en l’absence du territoire qui d’ordinaire la légitime, de sauvegarder la culture, à travers la lutte pour la reconnaissance des droits, l’organisation de la vie de la communauté, la protection contre l’occidentalisation, ou la visibilisation pour lutter contre la discrimination. C’est une forme politico-administrative d’origine coloniale qui a été figée dans le droit par la politique multiculturaliste colombienne. Mais bien qu’elle ne soit pas d’origine ancestrale, elle fait l’objet de réappropriation en tant que ressource pour les revendications des communautés. Toutefois, nous allons le voir, malgré le discours volontariste des institutions, il manque deux éléments centraux pour que le *cabildo* urbain soit vraiment efficace : un espace propre et des ressources propres.

3) Espace et ressources propres

Lors de la réunion d’un de ces *cabildos* avec la *Secretaria de Educación*, le *gobernador* a évoqué la difficulté de vivre en dehors du territoire, qui « non seulement est un espace physique, c’est un espace qui a de nombreuses significations, où se construit notre raison d’être. [...] Il est également spirituel : c’est le lieu où se tissent les relations avec les autres, avec la Nature »¹⁴⁹. Ce lien est donc profond, et intime : certains Indigènes ont par exemple pour coutume d’enterrer le placenta de l’enfant nouveau-né sur la parcelle familiale, pour demander la protection de la Nature.

149 Traduit à partir de notes prises durant cette réunion.

De telles activités ne peuvent bien sûr pas être menées dans les « montagnes de ciment » de Bogotá. Nous notons de cette réunion une autre réflexion : « *en el territorio, uno no tiene que decir soy indígena* ». Le territoire est un espace propre, un espace de légitimation de la culture, où celle-ci n'a pas besoin d'être défendue puisqu'elle est la norme. Être sur le territoire, c'est donc pouvoir être soi-même, sans avoir à lutter pour cela. L'acquisition d'un espace propre où être soi et où faire vivre la culture est un enjeu crucial pour les *cabildos* urbains. La réunion que nous avons mentionné a eu lieu dans un espace éducatif pour les jeunes enfants. Si c'est déjà une avancée notable pour l'éducation communautaire, ce lieu n'est pas adapté à de telles réunions, par exemple à cause de son absence de cuisine : comme ces réunions sont l'occasion de partager la nourriture propre pour toute la communauté, activité appelée *olla comunitaria*, celle-ci a dû être cuisinée dans un autre lieu puis transportée. Cette mention de la nourriture pose une autre question, celle des ressources propres, car il faut financer ce genre d'évènement communautaire. En plus d'un espace propre, les communautés demandent des ressources pour pouvoir faire vivre un tel endroit et la culture.

Un espace propre pour être soi-même

Rappelons-le, le système de *transferencias* ne concerne que les *cabildos* rattachés à des *resguardos*, donc dans des territoires ruraux. Comme on nous l'explique,

« Hay los, como es, los recursos de transferencias, pero pues allí... Digamos, una cosa es estar en el territorio, y otra cosa es estar en la ciudad entonces, los recursos de transferencia llegan al territorio más no llegan a la ciudad. Los beneficiarios son los del territorio más no los que están en la ciudad. »

Les Indigènes présents en ville se voient donc nier, à travers cette absence, leur statut légal ethnique. A cette discrimination légale s'ajoute celle vécue au quotidien. Il est donc primordial pour ces populations d'avoir un espace où être différent redevient la norme, et où la culture indigène peut s'exprimer librement. Cette *gobernador* l'exprime clairement :

« Hoy estamos peleando una planta física propia, que no la tenemos, un espacio propio que no lo tenemos. Y mirar a ver donde poder articular o inventar proyecto que vaya a poder vivir de nosotros, es lo que buscamos, un espacio propio y que las garantías y los derechos que tenemos en la ley que se den. Que no sean negligentes frente a eso, lo que buscamos es eso. »

En effet, au-delà même du fait d'avoir un espace pour mener à bien des projets, il faut d'abord un espace pour se rassembler, faire des réunions, faire naître les idées. Il n'est en effet pas évident de trouver des espaces accessibles à tous, puisque beaucoup des *cabildos* ont des membres répartis dans toutes les localités (quartiers) de l'immense Bogotá, comme il nous l'explique :

« Como yo le explicaba, están aquí en Bogotá, pero están ubicadas en diversas localidades, están en Usme, Ciudad Bolívar, Fontibón, la Candelaria, Santander, Los Mártires, estamos regados en diferentes posadas, no es como que tenemos un sitio, más allá de que estemos concentrados en un sitio. »

Il s'agit donc de trouver des alternatives. Ce peut être dans des espaces privés, chez des membres du *cabildo*, comme le montre l'exemple de cet ancien qui accueille toujours chez lui les réunions du *cabildo* (c'est là-bas que nous avons pu rencontrer ses membres). Mais d'autres espaces peuvent être prêtés, comme l'explique cette *ex-gobernadora* :

« No, nosotros no tenemos un espacio. Siempre nos estaba aquí, antes teníamos una casa por allá por la décima como con segunda, tercera, al sur, que nos servía como espacio de reuniones. Hacíamos los eventos, hacíamos la comida, las reuniones, cuando venían los de los otros cabildos, las ancestralidades estábamos ahí, hacíamos las reuniones. Pero, y otro espacio que teníamos era el de las residencias universitarias de la Universidad Nacional, que siempre nos hemos reunido durante muchísimo tiempo porque ya había unos estudiantes y nosotros pues teníamos nuestro espacio de reunión, allá, y eventos educativos, como de retomar nuestro curso. »

Il s'agit donc pour chacun de trouver le moyen d'assurer un espace de vie pour la communauté. Comme souvent donc, les réseaux d'interconnaissances et le sentiment communautaire sont des ressources importantes pour trouver ce type d'espace, comme en témoigne cet enquêté :

« Por qué se estableció aquí, pues porque los que empezamos a organizar, que somos nosotros, vivimos aquí en esta localidad. Mi padre que digo que fue de los pioneros que llegaron aquí [...], él por el barrio donde llegó fue el barrio San Fernando aquí también Barrios Unidos, cerca. [...] Cuando empezamos y necesitamos ya el cabildo empezó pues a funcionar en casa de algunos miembros sí porque no habían cómo pagar un arriendo, como pusimos un escritorio, computador y empezamos. [...] Y finalmente ya cuando empezamos a echar unos proyectos ya para conseguir los recursos para pagar, pues es el dueño de esta casa era amigo de mi papá, viejo amigo. Entonces nos arrendó esto y no nos pidió ni fiador, no nos pidió una garantía como en otros lados, no muchachos, vengan y pongan. Por eso porque empezamos averiguar casas o sitios para arrendar en el centro, si por Los Mártires, y los arriendos pues por las nubes, costosos, y nos pedían dos o tres ya dos con finca raíz, una póliza de cumplimiento o un dinero en depósito, y no había, entonces muy difícil. Hasta que aparezca este señor, si el cambia, o si esto cambian de dueño y nos pone todo esto, no sé que haremos, pero estamos luchando también por conseguir un sitio a acomodar. Que nos den sitio por 25 o 30 años, esto estamos luchando para no estar pagando arriendo. »

On le voit bien, l'obtention d'un espace dédié à la communauté dépend également de la capacité à pouvoir financer son acquisition. Certains, pour assurer le paiement du loyer de cet espace, demandent une participation financière annuelle aux membres du *cabildo*, et essayent de tirer également de l'argent des *acciones afirmativas*. De manière générale, tout projet destiné à entretenir la culture et le bien-être de la communauté nécessite des ressources financières.

Des ressources économiques pour faire vivre le *cabildo*

Cette problématique financière est partagée, sans surprise, par l'ensemble des *cabildos* de Bogotá :

« Sí, hemos concertado varias acciones normativas, una de ellas al año atrás, a los 4 años, todo los pueblos lo pidieron al mismo año pero queremos tener digamos esa acción con recursos, es algo que siempre peleamos, todas las acciones que se pelean sean acciones con recursos para que llegue la garantía a la comunidad y con esa garantía hemos buscado eso, lo que nosotros queríamos por lo menos en salud, en educación, en vivienda y que muchas cosas se materialicen, y que no haya como un vacío que no podamos reclamar sin eso, por eso las acciones afirmativas, han venido cumpliendo la gran mayoría, aunque siempre toca algunas, pero en eso estamos. »

Mais même si les pouvoirs publics semblent avoir été réceptifs à ces demandes, les témoignages précédents prouvent, avec la question de l'espace propre, que tout n'est pas encore réglé, loin s'en faut. Il faut dire que si financement il y a, le budget alloué semble insatisfaisant pour beaucoup, comme le dénonce ce *tte gobernador* :

« Han concertado con nosotros las instituciones distritales, cierto, ellos han tenido la voluntad de sentarnos juntos con nosotros a escuchar. Pero sabes en dónde nos están desconociendo ? Aquí entre institución decimos ah bueno, hagamos esta cosa, esto es una necesidad si, nosotros vamos y lo escribimos, lo convertimos en acción afirmativa. Y sabes dónde está el problema ? El problema está en el tema de recurso. Solamente asignan recurso muy poquito, y ahí si nosotros entendemos bien desde la mirada indígena, ahí todavía nos sigan desconociendo, todavía nos sigan discriminando. En otra palabra están diciendo no lo queremos a ustedes aquí, por qué están aquí ? Eso es lo que se ha podido entender las autoridades. Si nosotros bien miramos a veces concertamos en acción afirmativa, cada acción afirmativa es un recurso, y cada acción afirmativa tiene alcance para los 14 pueblos, y sabes cuántos asignan ? Hay un recurso de 20 millones, 15 millones, hasta 30 millones y divídelo entre 14. Cuánto, cuánto le toca, como a 2 millones¹⁵⁰. Ves ? Entonces realmente no está cubriendo la necesidad de la comunidad. O sea que la institución pasivamente nos está discriminando todavía. Nos sigue desconociendo, a pesar de que nosotros tenemos el decreto, reconocimiento a través del decreto, nos sentamos con la institución. Y hay instituciones, si quieren, después de concertar, hacen el debido proceso. Un ejemplo con el tema de la Secretaria de Desarrollo. En el año pasado nos sentamos con el señor director, se comprometió hacer, y hasta el momento, no se ha concertado , ni un recurso, digamos, que se pueda mejorar las condiciones de vida. O sea qué ? Estamos casi iguales como el anterior. »

La critique est claire : malgré la reconnaissance symbolique, les moyens alloués sont insuffisant pour permettre la survie de la communauté. Il s'agirait donc, de la part des pouvoirs publics, plus d'une reconnaissance fantoche plutôt qu'une vraie volonté de venir en aide aux communautés.

150 Environ 500 euros (mai 2022)

Comme pour l'espace propre, qui doit permettre de se réunir pour définir des projets, les ressources doivent également servir à créer les conditions adéquates de cette création. Cette ancienne *gobernador-a* relève le problème :

« De manera general, bastantes cambios. Los cambios han sido pero visibles, porque lo que te decía al comienzo, estábamos en pañales, no sabíamos que ni pa donde, mientras no hubo una directriz bien posesionada de lo que realmente se quería. Pues a nivel general, yo pienso que en el camino se ha ido arreglando las cargas, se han ido mirando ah eso no nos funcionó, vamonos por este lado, entonces se ha ido como tratando de no perder el hilo, porque pues realmente como acá la dificultad que ha habido, es qué ha habido administraciones que son de por un año, y entonces un año estaba una administración y el otro se va y como que vuelve a empezar. Entonces creo que la dificultad ha sido esa. Mientras no haya ido una persona que ha sido constante desde siempre, entonces eso ha retrasado de que haya ido una avance bastante, bastante notorio así, digamos que se repitió, si hubiera sido una sola persona, entonces si miras y yo pues, uy, estoy acá en este pero, siempre veo que fue los cambios bruscos que nosotros teníamos de un año y prácticamente uno en un año no hace nada. »

Légalement en effet, l'élection du *gobernador* se fait tous les ans. Plusieurs d'entre eux nous ont expliqué qu'il était difficile de rester plusieurs années à cette charge non pas par manque d'adhésion de la communauté, mais parce qu'il s'agit d'une position non-rémunérée, et très chronophage : difficile, donc, de maintenir un emploi salarié à côté. Le fait de pouvoir rémunérer une personne pour son travail d'autorité est un point non négligeable dans les raisons d'obtenir des ressources propres pour le *cabildo*.

La reconnaissance des *cabildos* urbains doit donc, pour être réellement effective, passer par l'octroi de ressources suffisantes pour assurer les besoins de la communauté. Ces ressources, qui seraient l'équivalent des *transferencias* accordées aux *resguardos*, doivent permettre de mener à bien des projets de sauvegarde de la culture, de posséder un espace propre à la communauté où les Indigènes peuvent vivre leur altérité, et de rémunérer les individus de la communauté qui développent les projets mentionnés précédemment, et assurer la vie du *cabildo*.

Conclusion

De nombreux Indigènes ont donc été contraints de fuir de chez eux, en raison de la violence du conflit armé ou de l'abandon dont les territoires périphériques font l'objet de la part de l'État. Ils arrivent dans la capitale en raison des opportunités qu'ils pensent y trouver, de la proximité des

institutions, mais aussi et surtout de celle autres membres de la communauté. Lorsque ces dernières sont organisées en *cabildos*, ceux-ci fonctionnent comme des « portes d'entrées » pour ces migrants, leur apportant aide et conseils en raison de la solidarité communautaire. Si ces organisations politico-administratives mettent en place des activités pour essayer de sauvegarder la culture dans le milieu urbain, ils souffrent du manque d'un espace propre, où ils ne seraient pas sans cesse renvoyés à leur altérité, et pourraient mener à bien leurs activités, et de la carence de ressources pour faire exister lesdites activités (ou pour financer un espace propre).

Malgré les critiques que nous avons pu soulever, le processus de reconnaissance qui a lieu à Bogotá a l'air d'être suffisamment développé pour attirer les populations. Un membre de la *Subdirección de Asuntos Étnicos* (SAE) de la mairie de Bogotá nous le confiait en ces termes :

« Y no es gratis que quieran venir a Bogotá a armar cabildo. Por alguna razón, yo salía ahorita de una reflexión con ellos, les decía no por nada todos quiere venir a Bogotá a armar cabildo. Y es porque hay una solidez de proceso organizativo, que lo critiquen y lo atacan, pero por lo que critiquen y lo atacan es porque es el mecanismo de acceder a las fuentes de financiación del distrito. Si usted llega al porqué, es porque quiero organizar sucesos distritos nosotros volvemos a la formalidad de activar el proceso constructivo, no tenemos otra forma de hacerlo, porque también nosotros somos vigilados en donde hacemos las inversiones por el Ministerio Público, y con que pertinencia y con qué formalidad legal no ? Porque pasa, mucha gente se viene a Bogotá a decir que viene a Bogotá para recibir un beneficio o un mercado, un servicio de salud especial dentro del distrito como lo tenemos establecido, gratuidad de la educación para la educación superior a través de los programas de beca, si, que tiene distrito. Entonces cada cabildo hoy al ver que hemos hecho posibilidades, porque las posibilidades hoy todo el mundo quiere acceder a eso, pero no dentro de la formalidad, cada comunidad maneja sus censos y sus bases propiamente. »

Nous allons donc voir maintenant plus en détail ce processus. Il est organisé par le décret 612, signé le 31 décembre 2015 et instaurant le *Consejo Consultivo y de Concertación para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C.*, plus communément appelé la *mesa autónoma*. Cette nouvelle structure répond à des besoins d'autonomie et d'accès aux ressources de la capitale, portés par les *cabildos* urbains depuis leur formation dans les années 2000. La mise en place de ce décret, s'il a répondu à certaines demandes formulées, a également entraîné des mécanismes de légitimation et une appropriation des formes organisationnelles par les communautés, que nous nous proposons d'étudier maintenant.

B – Le décret 612 : un processus inédit de reconnaissance

A propos du processus des *cabildos* urbains à Bogotá, un·e *gobernador·a* nous explique :

« La institución nos dice ustedes son, están en su ejercicio de autonomía, nosotros solamente estamos acompañamiento, y si necesitan algo lo apoyamos, eso es lo que ha dicho las instituciones distritales. Si nosotros miramos bien el proceso de Bogotá, hasta en el año 2015 la institución no reconocía a ningún cabildo, ni tenían digamos reuniones directas, o sea comportaba igual como el Ministerio de Interior, las instituciones distritales. Para ellos, no existía los cabildos aquí en Bogotá. Pero gracias a las peleas con el señor alcalde Gustavo Petro, no sé si usted lo conoció, cuando fue alcalde de Bogotá, ya como faltando 5 minutos para dejar su ejercicio como función del alcalde, firmó el decreto 612 de 2015. El fue quién abrió esta puerta, Gustavo Petro. Eso fue un pleno 31 de diciembre cuando firmó el decreto. Si no hubiera firmado pues nosotros ni siquiera estaríamos reconocidos a nivel distrital. El firma ese decreto y obligatoriamente a ese decreto las instituciones tienen que llegar a la mesa autónoma para poder concertar las necesidades. Y nosotros nos metimos ahí, y desde ahí pues venimos trabajando por eso es que nosotros vamos a la reunión de concertaciones, a las acciones de mesas consultivas, bueno en fin todo eso es otro rollo que es del decreto. Así es como funciona nosotros. »

Le décret 612 du 31 décembre 2015 marque donc la reconnaissance au niveau local des *cabildos* urbains, là où ils n'avaient aucune reconnaissance juridique auparavant. Ce décret reconnaît 14 d'entre eux : Muisca de Bosa, Muisca de Suba, Ambiká Pijao, Kichwa, Inga, Uitoto, Yanacóna, Nasa, Los Pastos, Misak Misak, Eperara Siapidara, Tubú, Wounaan, Camentsá¹⁵¹. Ceux-ci correspondent aux 14 autorités indigènes avec lesquelles la mairie de Bogotá a développé le processus de *consulta previa*¹⁵². Même si ce n'est pas explicitement cité dans le décret, cela a également amené à l'instauration d'un espace autonome pour que les autorités de ces *cabildos* puissent se retrouver, développer les *acciones afirmativas* avec les représentants institutionnels : la *Casa Indígena*, où siège la *mesa autónoma*. Tout en s'inscrivant dans la politique multiculturaliste nationale, le décret 612 a permis de répondre positivement à de nombreuses revendications des *cabildos* présents à Bogotá. Il met notamment en place un rituel de légitimation, l'*acto de posesión*, qui permet aux autorités de s'affirmer face aux institutions, mais également dans les communautés indigènes. Cette question de la légitimité fera l'objet d'opérations d'appropriation de la part des dites autorités, afin d'assurer leur place.

151 Decreto 612 del 31 de diciembre de 2015, Por el cual se crea el Consejo Consultivo y de Concertación para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C., (Registro Distrital 5745 de diciembre 31 de 2015), artículo 4°

152 *Ibid.*, «Que la administración distrital a través de la Secretaria Distrital de Gobierno y la Dirección de Asuntos Étnicos [...] ha trabajado y desarrollado el proceso de Consulta Previa con las catorce (14) Autoridades Indígenas de los pueblos organizados en Cabildos tal y como consta en el acta de concertación firmada por las Autoridades Indígenas, de fecha 22 de octubre de 2015 ».

1) La création d'un espace pour l'autonomie

La reconnaissance octroyée par la mise en place de la *mesa autónoma* permet aux *cabildos* de franchir une nouvelle étape dans les revendications dans la capitale colombienne. Cette reconnaissance est à plusieurs aspects inédite, puisqu'elle entend apporter une réponse aux demandes indigènes, en s'adaptant au silence du Ministère de l'Intérieur, recteur des politiques ethniques, pour tout de même assurer un certain degré d'autonomie. Il permet également la mise en place d'*acciones afirmativas*, projets financés par les ressources publiques, négociés par les autorités indigènes et à destination des communautés. Pour la plupart de nos enquêtés, même s'il reste beaucoup à faire, cette évolution est une réussite, puisqu'elle avance dans le sens des requêtes citées plus haut, à savoir un espace propre pour l'autonomie des peuples et des ressources pour garantir cette autonomie.

Une réponse à la politique nationale

Les *cabildos* urbains ne furent donc vraiment reconnus qu'en 2016, alors qu'ils menaient déjà pour beaucoup une dizaine d'années d'existence en moyenne. Cette décision de les reconnaître fait notamment suite à l'article 13 du décret d'adoption de la *Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C., 2011-2021*, qui établit notamment que

« Se garantizará y fortalecerá el espacio de diálogo y concertación entre la autoridad indígena y la autoridad gubernamental distrital para armonizar los planes de pervivencia y permanencia cultural de los pueblos indígenas con los planes distritales de desarrollo »¹⁵³.

C'est également le fruit d'une lutte de la part de ces mêmes autorités indigènes. Le décret 612 prend place dans le cadre de la politique nationale envers les groupes ethniques, comme nous l'explique un employé de la SAE :

« Entonces la política pública en materia de policía indígenas en Bogotá corresponde a una respuesta que estratégicamente, desde la operacionalización de los derechos de los pueblos étnicos, entre ellos pues está la población indígena, la población afro, la población gitana, raizal y palenquera residente en Bogotá. Eso es una gran diferencia no, entre entender que es la capital, y que aquí convergen todos los pueblos : Bogotá tiene unos procesos propios, no. Procesos propios en entender que Bogotá es un ente territorial y como ente territorial debe dar una respuesta a esa política nacional, en la implementación de acciones concretas que superen esos estados de vulnerabilidad, de pobreza, y sobre todo de discriminación que hay hacia los pueblos étnicos. En esa medida desde la perspectiva de los pueblos indígenas como tú la estás

153 Decreto 543 del 2 de diciembre de 2011, Por el cual se adopta la Política Pública Indígena para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C., (Registro Distrital 4787 de diciembre 6 de 2011), artículo 13°

focalizando, el distrito ha tenido una labor prioritaria de, no solamente de que hace como la evaluación y el seguimiento a la política pública, sino que además si orienta la promoción y el reconocimiento y la protección de la identidad cultural de estos pueblos en contexto de ciudad, no. En términos de que en el contexto de la ciudad, porque se hace digamos como la diferencia, y es que hay un fuerte desarraigo del patrón territorial que la política nacional establece para los pueblos indígenas, eso es el tema del reconocimiento y es el tema de la legalización de los pueblos indígenas en materia de registro, o sea cómo mantener la información y la base censal de quién es o de quién pertenece a un pueblo. Bogotá hace una gran diferencia marcando digamos un poco la atención a ese tipo de situaciones que no pasan en todo el país, en los demás entes territoriales, y es que debería existir una política diferenciada en cada ente territorial para atender a la población étnica residente, sea indígena, sea afros o como sea la marca digamos como de la masa poblacional, tenga una atención diferencial. En el país Bogotá es la capital referente para esos asuntos. Y en el caso indígena es precisamente como lo planteas frente a ese proceso, pues lo que nosotros buscamos es contribuir desde la gestión pública a la gestión eficiente de la prestación de servicios desde esta perspectiva. Y en este orden de ideas, para el caso de los cabildos reconocidos en Bogotá, claramente digamos hemos legitimado un proceso del pueblo Kichwa, del pueblo Pijao, del pueblo Inga, del pueblo Muisca, que es Bosa y Suba, digamos son los 5 cabildos que tienen toda la legitimidad en el marco de la legislación de la Ley 89. O sea ellos, bajo un proceso yo lo digo así *sui generis* no, porque no todo el que llega Bogotá puedes pasar por ese proceso, pero aquí digamos si nos vamos a esa rigurosa y estricta y taxativa o expresa perdón, lectura de la norma y la Ley 89, pues daría solo pie a que los Muiscas tendrían una legitimidad por territorio que no existe, además. En términos de entender esa territorialidades digamos que no es una posición institucional, pero es que para hacer ese reconocimiento desde la Ley 89 y la actual legislación indígena, pues para que el pueblo exista debe haber un resguardo, un territorio reconocido y sobre ese territorio reconocido las formalidades institucionales también establecidas, que debe haber una especie digamos cómo ver requisitos, lo que tendrá una nación, el idioma, la identidad, la cultura, la tradición, las autoridades, el gobierno propio y otro tipo de proceso, [...]. Una institucionalidad propia en la capital para esos procesos organizativos, y eso da cuenta de lo que es el decreto 612, no, en el cual se organizan las comunidades indígenas. El decreto 612 lo que busca es converger que otras organizaciones, otros cabildos, otras autoridades puedan tener esa posibilidad de participar en Bogotá. Este decreto 612 tiene unas implicaciones en tanto serias legalmente, y te lo voy a decir desde las dos orillas, si era como hacer una referencia especialmente, en dos categorías. La Alcaldía Mayor ese decreto no lo impone, este decreto es concertado con ellos y es dialogado con ellos y genera un espacio no, el espacio expresamente es el consejo consultivo y de concertación de los pueblos indígenas en Bogotá. Este consejo consultivo toma la decisión de que además de los 5 cabildos que tienen una legalidad formal dentro del marco de la Ley 89 y los marcos de la legislación indígena, puedan otros en Bogotá tener una incidencia y participación en la agenda pública de la política étnica y de la política pública para los indígenas. »

Le décret 612 va donc dans le sens de la reconnaissance des peuples ethniques portée par la politique multiculturaliste de l'État colombien depuis 1991, et dans le respect des accords

internationaux qu'il a ratifié. Mais là où il s'agit d'un processus inédit, c'est qu'il étend la reconnaissance au-delà de celle effectuée par le Ministère de l'Intérieur :

« La legislación indígena vigente no ha sido modificada de ninguna manera, y hay un orden establecido que es una autoridad. Por eso les decimos, si a mí la historia nacional donde se legitima es los consensos, que es la mesa permanente de concertación, ni siquiera el Congreso teniendo representantes indígenas pueden sacar la ley de eso, y el Ministerio del Interior, como rector de la política indígena en el país, se ponen de acuerdo con ese protocolo, pues yo soy ente territorial, lo implemento, pero no puedo hacer nada que esté en contra de ello. [...] Claro. La idea es que algún día tengan todos un reconocimiento formal, para eso estamos pues esperando ese protocolo, añorado de los cabildo en el contexto de ciudad de la mesa permanente de concertación. »

Comme il nous l'indique donc, bien que le Ministère ne reconnaisse et ne légitime que 5 *cabildos* urbains (Muisca Bosa, Muisca Suba, Ambiká Pijao, Inga, Kichwa), et qu'il soit le seul à pouvoir octroyer cette reconnaissance (comprendre, et les droits qui en découlent), la mairie de Bogotá va permettre à 9 autres *cabildos* de participer à la définition de la politique publique locale. Il s'agit donc d'un contournement de la loi nationale, tout en restant légal.

Las acciones afirmativas

Les 14 peuples reconnus au niveau de la capitale peuvent donc définir des projets dans le cadre des *acciones afirmativas* prévues par le décret. Celles-ci concernent des thèmes clés des luttes indigènes, et qui d'ailleurs ont été définis comme primordiaux par les *cabildos* bien avant leur reconnaissance effective. Au sujet de la constitution de son *cabildo*, un *gobernador* nous confiait :

« Mi plan de vida que yo lo puedo llamar hoy en día, el plan de vida [del cabildo] fueron tres cosas de, perdón fueron cuatro cosas que yo los propuse, y de esa manera desglosada todo. Me piden, ya me dan la palabra y me dicen tenemos la visita de un gobernador indígena [...], queremos escucharlo. [...] Y lo que les dije nosotros venimos de un resguardo, somos población indígena, y queremos y estamos aquí, estoy al frente para velar por nuestros derechos y quiero que me acompañen, me apoyen en esto, que es salud, educación, una vivienda digna y empleo para mi gente. Eso fue cómo lo podríamos decir, lo puedo decir hoy en día, ese fue mi plan de gobierno que yo pedí aquí en el distrito con cabildo. Y de esas cuatro cosas desglosa todo lo demás, dónde tengamos salud, dice tenemos salud podemos trabajar, tenemos educación para nuestros hijos, dónde podemos los papás, las mamás están satisfechos, decir listo están estudiando mis hijos. Tener una vivienda digna en una ciudad ha sido complicado porque no la hay, tener empleo pero empleo digno, no esclavizado, ha sido imposible. Todo lo que yo le decía si hay salud, hay vida, si hay educación nos educamos en qué, en nuestros procesos, fortalecimiento cultural y tradicional, en nuestra música, danza, cantos, juegos tradicionales. Si hay una vivienda, en esa vivienda se construye, se construiría todo lo que es un plan de vida [del cabildo]. Y si hay empleo pues tiene toda su vida, todo su fortalecimiento porque usted tiene empleo, tiene el pan de su familia para llevar todos los días, diario, y pueden llegar a fortalecer, a crecerse. Eso fue mi plan de vida cuando yo inicié el cabildo. [...]

Caminamos con esas ideas pero en ese transcurso de ese caminar, me encuentro aquí con más pueblos que ya estaban organizados, ahí fue para mí una alegría. Ya habían trabajado un documento. Empezamos a hablar, a reunirnos, desde el 2008 se empieza a construir un documento que hoy en día se llama la Política Pública Indígena Distrital. Por medio de eso ya ayudas cómo tal, ya empezó a abrir puertas, empezamos a abrir puertas con Secretaría de salud, Secretaría de integración social, y el IDEPA que estuvo en ese entonces apoyándonos. Creo que fueron esas tres entidades que estuvieron, ah no, Bienestar Familiar, donde para mí fue una alegría donde poder ayudar a los niños. »

Nous pouvons le voir voir, donc, ces thèmes, comme la santé, l'éducation, l'habitat et l'emploi, ont été d'abord proposé par les communautés indigènes qui se sont réunies pour partager leurs problématiques globales. De fait, le décret 612 cite neuf champs thématiques, appelés *caminos*¹⁵⁴ :

- a) *Camino de gobierno propio y autonomía*
- b) *Camino de Consulta Previa, participación y concertación*
- c) *Camino de identidad y cultura*
- d) *Camino de educación propia e intercultural*
- e) *Camino de economía indígena*
- f) *Camino de salud y medicina ancestral*
- g) *Camino de protección y desarrollo integral*
- h) *Camino hacia la soberanía y seguridad alimentaria*
- i) *Camino territorio*

Ceux-ci sont directement repris de l'article 7 du décret 543 de 2011, et ont donc été dictés par les *cabildos* dans le cadre de la *consulta previa*.

La réussite du décret 612

Nombreux ont été, parmi les enquêtés, à saluer les avancées permises par la mise en place de ce décret, comme le montre ce témoignage :

« Sí claro, el decreto 612 en el que estamos, hemos sido reconocidos, como pueblo reconocido, este espacio autónomo, consultivo, ha ayudado mucho porque hemos podido allá decir las necesidades, cual es el sentir del pueblo, lo que la comunidad quiere, claro, entonces ese espacio nos ha permitido decir muchas cosas, entonces nosotros ya tenemos acciones afirmativas concertadas, tenemos una casa de pensamiento propio, y en esto momento lo que estamos buscando es eso. Y conocer el proceso no, para llegar allá, poder decirle a las instituciones qué es lo que queremos, cómo vamos ? Y así poder llegar al nivel que la institución nos diga, podemos hacer ésto, no podemos hacer ésto, o miren bien ésto, eso ha servido mucho para nosotros. »

154 Decreto 612 del 31 de diciembre de 2015, Por el cual se crea el Consejo Consultivo y de Concertación para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C., (Registro Distrital 5745 de diciembre 31 de 2015), artículo 6°

Cette nouvelle possibilité de concertation entre les autorités des différentes communautés a permis la mise en place, dans le cadre de ce décret, de groupes de travaux autour de thématiques transversales : victimes, jeunes, femmes. A propos de la *Mesa de mujeres*, à laquelle elle participe, cette ancienne *gobernadora* nous expliquait :

« Estoy participando en las Mesas de mujeres que ahora pues... Eso también fue un proceso que empezó hace mucho tiempo, y poco a poco pues se ha ido dando a conocer, y está trabajando con las comunidades. Porque antes éramos cinco mujeres, mujeres no pueblos, sino mujeres de unos pueblos que lograron, venga vamos a reunirnos y trabajemos, y venga porque tenemos muchas, en muchos pueblos las mujeres no son cómo, como en otros pueblos que somos como la base de una familia, sino que somos algunas las tratan como si fuera un elemento X para ella porque es que es el machismo, no ? Yo soy, es así, entonces pues unas dijeron oiga, venga, tenemos que ayudarnos, que apoyarnos entre mujeres, entonces somos indígenas, somos las mujeres, hay unos pueblos que necesitan que las mujeres nos sigan en este tal porque pues... No es el hecho de que yo soy más que usted, porque se busca la dualidad en la familia, no es porque yo soy mujer que usted me casque, y yo me quedo quieta, que yo me quedo callada, o viceversa, sino que oye, somos dos, trabajemos, vamos apoyarnos, pero no nos demos tan duro. Entonces esas mujeres decidieron ese trabajo, y pues ha sido un proceso bastante duro, porque ahoritica que somos muchos pueblos inmersos, y de ahí pues se va trabajando, pues con las mujeres de los pueblos que quieran estar en este espacio. Así más que todo se ha hecho es como por el apoyo mutuo, entre mujeres. [...] Nos hemos enfocados en problemáticas de los pueblos, es para los fortalecimientos, para fortalecer, si. [...] Como mujer indígena, por ejemplo nosotros en la consejería, donde estoy ahoritica pues es que si tenemos como un enfoque, que las mujeres indígenas somos indígenas pero pues realmente Yanacoña no es igual que Tubú, o Uitoto. Entonces se trabajan acordes, bueno vamos a hacer esto, venga usted que aporta de su pueblo, y venga que aporta usted del otro pueblo y así se va organizando, se va organizando el grupo para tener unas, unas como unas estatutos, como una orden en el grupo. Pero sientes como, la idea es ir fortaleciendo, fortaleciendo, por eso que, sino volvemos otra vez a la... [...] Se han logrado, por ejemplo a nivel de la educación, se ha hecho unos posgrados, becas se han logrado sacar de algunas organizaciones para empoderar a las mujeres, en cuanto a violencia, la violencia se da mucho en talleres, con mujeres, en cuanto a también ahí los programas de semilleros para niñas, eso, ay perdón, en las acciones afirmativas, pero también se han convocado a mujeres que tienen la problemática de en su lugar que ha sido violento entonces pues ahí existen talleres, entonces les enseñan donde les ayudan para que puedan las mujeres conocer sus derechos, hasta dónde llega, hasta donde tienen límites. Ha habido mucho trabajo con respecto a eso, de que la mujer conozca sus derechos porque muchas no saben que no se deben dejar golpear, por decir. Entonces en muchas comunidades pues eso está prohibido que sepan algo más, y que si la mujer tiene que estar sometida a algo, tiene que estarlo y porque es así. Pero pues es como eso sí ya pues es como que se sale de nuestros usos y costumbres, pero pues a veces uno entra a sus usos y costumbres dice bueno, es que bueno la costumbre en mi pueblo es que yo no puedo mirar a nadie más, o tengo que estar en la cocina cuando la gente está hablando o si hay una fiesta yo no puedo ir. Esos son usos y costumbres pero pues a la larga uno ya con que se ha acompañado con el ambiente externo y diciendo que todos tenemos también derechos, si los caballeros se dan el lujo de disfrutar una fiesta porque las mujeres no, solamente por el hecho de ser mujeres ? No pues hagámoslo, no está bien, no está

bien visto eso, y a raíz de eso se piensa diferente pues la idea, yo no sé pues hay veces que uno piensa una cosa, y piensa que eso debe ser así, pero pues hay que ir con calma, porque realmente para no chocar, para no imponer, así como le impusieron una religión o algo así. Entonces pues hay que llevar con calma esos procesos. »

La mise en commun des problématiques permet, au-delà des besoins de chacun peuple, nécessairement différents, de retrouver les éléments qui unissent les communautés dans lutte. Cela permet une réflexion qui va au-delà de la cosmovision, via le partage d'expériences. C'est donc une des forces du décret 612, la mise en commun des savoirs et savoirs-faire de chaque *cabildo* pour le combat commun.

Le fait de partager un espace commun de réunion et de concertation a également amené à une plus grande unité entre les communautés participant à ce décret. En effet, comme nous l'avons vu, 5 des 14 *cabildos* ont une situation privilégiée du fait de leur reconnaissance par le Ministère de l'Intérieur. Pourtant, et du fait propre des autorités indigènes, une volonté d'équité et d'égalité a vu le jour. Cette *gobernadora* nous le racontait :

« Hubo si también sus disgustos y peleas, ya ? Por qué ? Porque como ya empezaron a salir así proyectos, recursos, entonces del principio sí, si hubo como esa pequeña dificultad de que el cabildo, los legales, los 5 legales, decían yo soy el que va a gestionar el recurso, porque no me están dando, porque solamente ellos, porque el otro cabildo, y nosotros los 9 cabildo ahí, nosotros nos decíamos, bueno voy a hablar al cabildo ilegal. Y a uno no le gustaba eso. Cuando hablamos de esa manera. Bueno, voy a hablar al cabildo que es ilegal. Entonces como que con el tiempo fuimos como, con el tiempo fuimos pensando, analizando las cosas que eso no debe funcionar así. Que hay que tener una equidad, ya ? Y se llegó a un acuerdo, las autoridades. Aquí no vamos a hablar de qué usted es ilegal, de que usted es legal, aquí es un proceso que se está construyendo entre todos. De igual manera los recursos si van a gestionar equitativamente los 5 cabildos reconocidos, porque ellos tienen capacidad de operar un proyecto, y nosotros pueblos ilegales no podíamos, cierto ? Por lo tanto tenemos que aprobar también que cabildo para ejercer digamos, o gestionar esos recursos. Llegó un acuerdo. Y ahí se definió de que los recursos tienen que ser equitativos. No importa de que usted tenga poquita población, un ejemplo la población Eperara, Siapidara Eperara ellos tienen como 135 habitantes, como 35 familias, cierto ? Pero la mesa mandató, las autoridades mandató. Aquí no va a haber de qué como tengo más población, a mi me tienen que dar más. No. Todos iguales. Los recursos reparten en partes iguales, cierto ? Y cuando llegamos a esos acuerdos, fortaleció digamos la mesa autónoma, y hay una fuerza, porque tenemos que estar ahí varias comunidades. [...] Y bien sabemos que dentro la mesa hemos tenido diferencias, hemos tenido discusiones, cierto, pero eso no quiere decir que eso puede dañar al proceso de los 14 pueblos indígenas. Al contrario. Eso lo que hace es fortalecer al proceso. [...] Para mí eso no, el hecho de que nosotros peleemos por eso no afecte el proceso. En el proceso somos uno solo. Pero como comunidad somos diferentes, pero en el proceso de Bogotá somos un solo, una sola, digamos, un solo proceso. [...] Siempre tiene que tener 14 pueblos. Bueno, 14

son los que toman decisiones. Pero a veces, por digamos, por motivos personales, hay autoridades que trabajan cierto entre semana, no pueden estar en la reunión. Pero entonces con siete autoridades se define las concertaciones o los compromisos. Por qué ? Porque ya es un mandado. En el mandato dijimos de que si no llegan los 14, pero hay un coro de 7 autoridades, ellos definirán y los que no llegaron tiene que cogerse lo que ya definieron esos siete autoridades. Eso es como el mandato que tenemos ahí. Pero ahí tiene que haber los 14 pueblos indígenas. »

La force de la *mesa autónoma* est donc l'unité des peuples qui la constituent. Celle-ci se manifeste d'ailleurs dans ce que ce *governador-a* nous raconte au sujet de la *Casa Indígena* :

« esta casa, la creamos porque es que la mayoría de pueblos no tenemos donde interrelacionarnos entre nosotros mismos si bien es cierto que había tantos pueblos pero nosotros no nos conocíamos, y cuando no se conoce pues tú peleas por eso, peleas por otro, pero eso no era el sentido porque uno busca la unidad. Entonces qué se dijo para esta casa, tenemos que tener una casa indígena donde lleguen todos los gobernadores, su comunidad, donde llegue la institución también para concertar, y no tengamos que andar en todas las oficinas, porque era un desgaste muy grande. »

Grâce à l'existence de cet espace, ce ne sont plus les autorités qui se déplacent dans les institutions, mais bien l'inverse. Il est intéressant de noter d'ailleurs la situation géographique de la *Casa Indígena*, à quelques rues seulement de la mairie de Bogotá et de la *Secretaria de Gobierno*, ainsi que du Ministère de l'Intérieur. Les représentants de ces institutions se déplacent maintenant là-haut, plutôt que les autorités des *cabildos* à chacune d'entre elles. Ce renversement, à la fois symbolique et pratique, illustre le poids nouveau qu'a offert ce décret aux *cabildos*.

Un espace propre

Comme nous le soulevions précédemment, l'acquisition d'un espace pour faire vivre la communauté et se réunir est un enjeu vital pour les *cabildos*. Même si beaucoup considèrent que cet objectif n'est toujours pas atteint, la *Casa Indígena* représente malgré tout une avancée en ce sens. Comme on nous l'explique, chacun peut "réserver" cet espace partagé pour y mener des activités communautaires :

« ellos también vienen los sábados, los domingos, hacer su trabajo comunitario, identitario, hablan en su lengua todo el tiempo porque a veces ahí afuera pues no pueden hablar, porque nadie lo va a entender. Entonces ellos aquí fortalecen en eso, están tres horas y conversan, hablan el idioma y pues ahorita, fortalecemos eso es lo que hacen acá. Cada uno de los pueblos. »

Et d'ajouter :

« Pa aquello le agradezco a esta Casa, no sabe cuanto le agradezco, porque la gente está más fortalecida, la gente hace el esfuerzo por traer la gente acá, hacer sus danzas, aquí es hermosísimo. Yo soy una de

las privilegiadas, porque como estoy todos los días aquí yo veo todo lo, veo llegar la gente, acá a hacer sus trabajos, yo comparto con ellos pues les doy linea de decir no por aquí hagamolo por acá, etc etc, cuando están las danzas pues comparten, no, comparten el alimento conmigo [...], yo he probado de todas las comidas. Mire que yo le digo a usted porque cuando yo llegué aquí en Bogotá, le cuento, yo pensé que era Cauca, los indígenas son en el Cauca, porque uno no lo conoce, como no habían ido a vivir a estar no, entonces cuando yo llegué aquí yo pensé que era los que somos del Cauca que son Yanaconas, Nasas, los Misak y los Eperaras. Son 4 pueblos que habían salido, porque obviamente hay otros, están los Polindaras, los Kokonucos, y los otros. Cuando llegué aquí, pues encontré otros, entonces yo siempre les doy gracias a los ancestros por haberme puesto en un lugar pues sin querer porque yo lo hacia como para reunirlos, para estar ahí, pero no pensé que iba a dar un vuelco de que ellos vinieran compartieran el alimento, que le enseñara a uno cosas que no sabia, el tejido, los Wounaan hacen un tejido espectacular, hermosisimo, entonces uno dice, dice o sea queda uno, o sea cada pueblo tiene una riqueza grandísima grandísima, entonces digo eso no se da a cualquiera no se da a conocerlo. Ni siquiera, ni siquiera a nosotros mismos como, como pueblo porque pues allá nosotros nos agarramos solo al interno, interno, interno y bueno, eso está bien, pero cuando uno viene acá y mira este es el ambiente de pueblos, con una medicina, con un, con una lengua, aquí el pueblo Wounaan hablan al 100% el idioma, o sea yo estoy tratando más despacio para entenderlos, o sea cosas como esas y no, yo soy una de las privilegiadas. Yo le doy gracias a los ancestros por haberme puesto en este lugar, porque he aprendido y la universidad no me lo da. »

Chaque *cabildo* est donc libre d'utiliser cet espace pour se réunir, faire vivre et partager sa culture. Il s'agit donc à la fois d'un moyen de se recentrer sur soi, sur la communauté, mais également de faire voir sa culture à d'autres.

La Casa Indígena devient donc l'espace de référence de la communauté. Les photos¹⁵⁵ suivantes y ont été prises :



155 Les photos ont été prises par l'auteur de ce mémoire.



L'architecture coloniale, organisée autour de cours ouvertes, témoigne de sa localisation dans le centre de Bogotá. On y retrouve un espace de réunion pour les autorités des *cabildos*,



ainsi que pour chacun des 14 *cabildos*, un espace propre



L'exemple de cet espace, qui est celui du *cabildo* Yanacona, montre qu'il s'agit toutefois d'un espace modeste, où tous les biens du *cabildo* sont rassemblés (comme en témoigne la présence de la vaisselle pour organiser les *ollas comunitarias*).

Le décret 612 instaure donc à la fois un espace symbolique, la *mesa autónoma*, et un espace physique, la *Casa Indígena*, où les autorités des 14 *cabildos* urbains se rassemblent pour créer des projets répondant à des besoins propres comme communs, dans le cadre des *acciones afirmativas*. Il offre donc un poids inédit à l'existence des Indigènes dans la capitale, qui peuvent désormais s'unir pour peser davantage sur les institutions. Cette légitimité nouvelle comme interlocuteurs des institutions distritales s'illustre à travers une cérémonie symbolique, l'*acto de posesión*.

2) *El acto de posesión* : une reconnaissance symbolique au niveau distrital

Les *gobernadores* des 14 *cabildos* du décret 612 sont donc reconnus par les pouvoirs publics locaux. Cette reconnaissance s'incarne symboliquement par un *acto de posesión*. Nous allons le voir, cette reconnaissance est donc à la fois en direction des institutions, mais nous nous apercevons qu'elle est également une manière pour les 14 *gobernadores* d'affirmer leur position auprès des communautés.

Un acte symbolique à destination des institutions

L'*acto de posesión* est une cérémonie annuelle, qui a lieu à la mairie de Bogotá, réunissant les *gobernadores* des 14 *cabildos* reconnus par le décret 612, le ou la maire de la capitale et des représentants des différentes institutions publiques. Comme nous le dit un·e *gobernador·a*, c'est une manière pour les communautés d'affirmer leur présence devant les institutions :

« Digamos cada año se hace un acto de posesión simbólica, los que ya están reconocidos pero no lo necesitan, y los que no estamos reconocidos pues si nos toca hacer un acto simbólico de posesión y con ese acto de posesión qué buscamos, buscamos que la institución nos tengan en cuenta, y nos acepte el proyecto. Y ya con el acto de posesión nos da más garantía que las autoridades nos escuche, es decir, ya con es este acto que nosotros hicimos, cuando uno vaya a reclamar o vaya a pedir proyecto o hacer eso, pues que nos que tengan en cuenta por el distrito, da más peso digamos. Y cualquier instancia, con

cualquier institución, puede ser con la policía, con la iglesia, ya con ese acto de posesión nos da garantía poder hacer esa conexión de trabajo. »

Cet acte était autrefois réservé aux seuls représentants des 5 *cabildos* reconnus par le Ministère de l'Intérieur. Désormais, comme nous pouvons le voir sur cette vidéo de la mairie de Bogotá, les 14 autorités résidentes de la *Casa Indígena* participent à cette cérémonie pour assurer leur statut.



Acto de posesión 2022 (vidéo)

Source : Secretaria de Gobierno, Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., 22 février 2022

La reconnaissance est donc symbolique, et à destination des institutions avec lesquelles les *cabildos* souhaitent développer des projets pour assurer les besoins des communautés. Notons bien que seuls les représentants des 14 *cabildos* du décret 612 sont présents : c'est donc une manière pour eux d'asseoir leur autorité comme *gobernadores*, devant les leurs et devant les autres communautés qui sont en dehors de ce processus.

Un cas de légitimité contestée

En effet, il ne peut y avoir qu'un *cabildo* par peuple indigène en place à la *mesa autónoma*. Or, à Bogotá, on retrouve trois *cabildos* du peuple Δ : le *cabildo* Δa , actuellement reconnu comme seul légitime devant les pouvoirs publics, le *cabildo* Δb , constitué d'une partie du *cabildo* précédemment cité qui a fait sécession, et le *cabildo* Δc . Les relations sont extrêmement tendues entre les deux premiers *cabildos*, car les Δb souhaitent être reconnus dans le processus du décret 612, s'estimant plus légitimes dans la représentation du peuple. Il faut dire que malgré leur organisation comme *cabildo*, ils sont en dehors des dynamiques des *acciones afirmativas*, et manquent donc de ressources pour faire vivre leur communauté. Le *gobernador* a des Δa , nous dira au sujet de leur relation aux institutions :

« Pero una cosa es que ellos no pueden interferir en las acciones afirmativas. Si nosotros vemos, el 22, 23, no el 22, nosotros hicimos la posesión de autoridades. Yo estuve ahí, eso quiere decir yo soy la autoridad que reconoce la mesa autónoma, y el cabildo Δa de Bogotá, ellos no. Ellos no están reconocidos. Por lo tanto ellos no pueden interferir en las acciones afirmativas, ellos no pueden decir a las instituciones que nosotros queremos la contratación de un dinamizador, no lo pueden hacer. Porque están fuera del alcance, y eso es lo que ellos tienen que tener claro. Pueden ejecutar como te decía las ofertas institucionales, no hay ningún problema, ahí no hay ningún problema, pero por el hecho de que ellos, un ejemplo, me di cuenta de que hay una contratación de dinamizadores digamos, yo lo paso la información a la mesa autónoma. Porque la mesa autónoma es quién regula todas esas acciones afirmativas, ya, entonces por lo tanto no pueden haber. [...] Después del 612. El acto de posesión lo viene haciendo desde el 2015. Es una posesión simbólica. [...] Y, si quiere preguntale a ellos si se están posesionando ante alguna entidad. Porque la única entidad frente a la cual se puede posesionar a nivel distrital es la SAE, no hay otra más. Como el Ministerio del Interior no está con nosotros, pues mucho menos. »

La légitimité des Δa passe donc notamment par ce genre d'acte symbolique. Ils s'affirment comme représentants légitimes de leur peuple dans son ensemble, comme reconnu par le décret 612, à travers la reconnaissance de leur leader par les autorités du district capitale.

L'*acto de posesión* est donc un moyen de s'affirmer en tant que communauté indigènes aux institutions publiques, auprès desquelles les *cabildos* vont travailler à la mise en place de projets, au service de la communauté. C'est également un moyen de légitimer son appartenance au processus du décret 612. Car, nous allons le voir, la participation à ce processus n'est pas accessible à l'ensemble des Indigènes présents dans la capitale, loin s'en faut.

3) « Participer du 612 »

L'*acto de posesión* traduit donc par une cérémonie symbolique la légitimité de certaines organisations politiques et de leurs représentants à entamer un dialogue avec les institutions locales. Appartenir à un *cabildo*, nous allons le voir, semble être la condition nécessaire de cette appartenance, puisque c'est une forme organisationnelle plébiscitée autant par les pouvoirs publics que par les communautés. Mais la réalité de la participation et de la reconnaissance dans le cadre du décret 612 est en fait plus complexe : à travers une restructuration de l'accès à ce processus de la part des autorités résidentes de la *Casa Indígena*, nous pouvons observer un système différencié

limitant de fait l'arrivée de nouveaux membres, affirmant d'autant plus la légitimité des *cabildos* déjà présents.

La forme du *cabildo*, doublement légitimée

Comme nous l'évoquions plus tôt dans ce mémoire, le *cabildo* est une forme d'organisation héritée de l'époque coloniale. Sa création dans le contexte de la capitale pose question. En effet, cette figure est normalement liée aux territoires ancestraux, aux *resguardos* dont ils assurent la gestion. Le décret 612 reconnaît pourtant le *cabildo* comme seule forme d'organisation valable pour prétendre accéder aux projets et ressources de la mairie. C'est ce l'on retrouve dans le discours de ce membre de la SAE, lorsqu'il nous dit :

« Y entonces presentan Cámara de Comercio, registros de otro tipo de formas que se organizan, que no son patrón de la formalidad que se hace reconocimiento legal ante el Ministerio del Interior, y eso está generando diferencias al acceso a los servicios de la Administración Pública. Entonces llegan a Secretaría de Educación dos líderes de fundaciones, a la misma acción, si usted no me contrata el mío, no se puede hacer eso, y nosotros no podemos intervenir en esos procesos de organización, entonces venimos en un proceso de formalizar la visión del pueblo. En ese punto yo creo que la invitación y nuestro llamado ha sido así como a nosotros nos atacan por el tema de cumplimiento, se dice me tienen un deber-ser en su interior, organicense, y es que hay facciones de situaciones, por ejemplo en Usme y en otras localidades, en que ya no es una facción que se divide de un cabildo sino tres, cuatro situaciones en una misma localidad. Para acceder a lo mínimo de que la Alcaldía pueda aportar a la localidad. Y así tenemos problemas hoy, apuestas de procesos que hay aquí, por ejemplo el cabildo [tal] parecía que quisieran organizarse en otras localidades, crear un subcabildo, de lo que ya está legalmente reconocido. Entonces hay momentos que uno dice ustedes no generan la autoridad que corresponde al proceso organizativo, no es culpa del distrito. »

Sa conclusion est révélatrice : le format de la reconnaissance a été défini par les pouvoirs publics (en accord avec les *cabildos* organisés à l'époque), et qui souhaite participer de ce processus doit se soumettre au cadre légal.

Nous savons déjà que le *cabildo*, bien qu'imposé par les colons, a été largement récupéré par les communautés, qui en ont fait une ressource organisationnelle pour la lutte indigène. Il y a eu une intériorisation de cette forme d'organisation, qui, dans les discours, serait en adéquation avec la loi ancestrale, comme dans ce témoignage de *gobernador-a* :

« Digamos si vamos al territorio allá tenemos nuestra propia ley, nuestro propio mandato, antes éramos pues capitánías, o procuramos en el cabildo, pero ya lo veníamos ejerciendo, lo que se llama el gobierno propio, ya lo teníamos. Cuando ya sale la ley, cuando uno ya le reconoce el Estado, de esta forma nos

venimos organizando, pero nosotros tenemos nuestra ley propia, si nosotros queremos mandar como cabildo o mandar como de acuerdo a la ley propia, pero nosotros somos autónomos de decir si mandamos de acuerdo a alguien o mandamos o de acuerdo a nuestra propia visión. Pero digamos esa vocería quien lo toma es la comunidad, quien dice bueno, que queremos que el periodo vaya por un año o que el periodo vaya por dos años o si reelección, todo eso, solo en esa instancia se retoma la asamblea en conjunto que podamos tomar todos esa decisión. »

Ou dans celui-ci :

« Si, más que todo, pues a principio se dice organicémonos, pero entonces la gente fue mirando, pues miremos nuestra ley de origen porque nosotros tenemos nuestro pasado, no podemos hacer como, pues, aquí le dicen lo occidental, pero yo no le veo el caso como personalmente, lo dicen lo occidental, todo el mundo decimos lo occidental. Pero lo digo bueno, eso no es ancestral, y nosotros tenemos, como la idea es recuperar, entonces recuperemos entonces este proceso de administración de los cabildos. Y es como el proceso que venia entonces miramos como se hacia antes, por eso precisamente había unos, unos nombres en la organización que era como el regidor, no sé que, entonces lo quitamos porque el regidor era como un término español. Entonces el regidor era, inmediatamente lo remontaba al término español de cómo hacia, tenía su gobernabilidad, y ellos con su rey, así sucesivamente los regidores que tenían un territorio y lo regían porque tenían que darle pues cuentas llevarla por la cuenta al rey. Entonces eso pues sí por eso lo quitamos el que se parecía que no era ancestral de aquí, donde nosotros veníamos. »

S'organiser sous la forme du *cabildo* apparaît donc comme une décision propre de la communauté, en accord avec la cosmovision indigène. Peu des enquêtés reconnaissant son caractère colonial, préférant mettre en avant sa dimension historique liée à l'organisation du mouvement social indigène.

Nous pouvons souligner que de fait, le processus de Bogotá laisse tout de même aux communautés une certaine marge de manœuvre :

« Eso también, fue otra cosa que nosotros lo modificamos. [...] En la Constitución colombiana dice que todos los que tienen que anualmente hacer elecciones para nuevo gobernador. Hacíamos nosotros unos análisis con las autoridades decíamos bueno, en un año, entra un gobernador, y si pasa el año y entra otro pues el que sale no alcanza hacer nada en un año. [...] Nosotros analizamos y decíamos bueno, en un año un gobernador no alcanza hacer nada. Golpea a la puerta de la institución mientras se conocen, mientras plantea lo que quiere proponer y se le acabó el año y ya entre el otro, no conoce o sea nunca va a avanzar, nunca va avanzar, entonces nosotros propusimos como ya que hay un reconocimiento jurídico a la autonomía y a la jurisdicción si, nuestra, nosotros dijimos que no que estamos violando la Constitución pero igual tienen que haber elecciones, pero entonces no estamos hablando que se ratifica o no se ratifica entonces, como propia autonomía nuestra, pongamos que el gobernador tiene que durar 3 años, pero con ratificación de la comunidad, que la comunidad lo ratifique. Si ? Eso se propuso, y al comienzo como que hubo, como que no, porque decía no pues que el indígena se quede ahí, después ahí nadie lo saca,

nosotros decíamos para eso mismos es la comunidad que lo ratifica y si ves que no sirvió pues las mismas comunidades, en un asamblea dice ya no, cambiamos, y tiene que cambiarlo. Entonces se aceptó eso y quedo escrito de que cada cabildo pues es autónomo si hace elección anual o si hace la ratificación. Pero la posesión tiene que hacerse anualmente, eso si lo dijimos, así sea el mismo gobernador que quedó, tiene posicionaron nuevamente cada año. Ya hay serio la diferencia de los, de los cabildos que han ratificado, y otros que siguen cambiando cada año, llegan los nuevos gobernadores y no saben del tema absolutamente nada, porque él que salió de pronto no hubo el empalme, no le comentó nada y entre nuevos totalmente perdidos y pierden, o sea que yo también decía que como que es una forma de exterminar a los indígenas que nunca van a avanzar. Entonces ya cuando está con un tiempo 3, 2, 4 años, pues ya avanza o sea lo que quedan ahí haciéndolo pues lo van concretado. »

Cette *gobernador·a* met donc l'accent sur la capacité de négociation des manières de s'organiser pour les peuples qui appartiennent au décret 612. Cette capacité amène donc les autorités indigènes de la *Casa Indígena* à définir des conditions d'accès à ce processus qui, nous allons le voir, sont parfois plus restrictives que ce qu'impose le cadre légal disitrital.

Des recompositions choisies par les *cabildos* reconnus

En plus de s'organiser comme *cabildos*, les communautés du 612 doivent respecter certains requis, notamment au sujet des *gobernadores*, comme on nous l'explique à la *Casa Indígena* :

« Tienen, para acceder a este espacio, tienen que tener un acta de elección, acta de posesión, censo, aquí quién es que lo nombra a usted, y el aval del territorio. Son cuatro requisitos nada más. No es del otro mundo. [...] El espacio autónomo da una línea quiénes puedes pertenecer a este espacio. No todo el mundo porque respeto, respetamos la norma. La norma dice que, el decreto está clarito, y dice que hay unas elecciones, nosotros somos orientadores, protectores, aconsejadores, todo lo que quiera eso somos nosotros. Y tratamos de proteger los escenarios que nosotros tenemos. Porque los creamos, nosotros creamos. Eso es. »

Ces requis sont donc : un recensement des familles qui forment le *cabildo*, un acte d'élection qui prouve que ces familles, en assemblée, ont voté pour le *gobernador* d'une forme légale, un acte de possession, et l'aval du territoire. Ces conditions sont effectivement claires et ont été décidées par les communautés, pour des raisons très politiques.

Un·e ancien·ne *gobernador·a*, qui a vécu et participé à la mise en place de ces critères, nous raconte :

« cuando empezamos a hablar las comunidades que estaban aquí en Bogotá, eh ya las primeras reuniones que hacemos y quiénes van a pertenecer a la mesa autónoma si, y cómo va a ser la cosa, entonces yo les dije a los que estamos en reuniones les decía yo bueno, para empezar a hacer esto, como mínimo tenemos que tener unos requisitos, no sé, una... como reglamento, aunque ni estábamos todavía ni certificado, que estamos empezando a hablar, pero era necesario hacerlo. Entonces yo les dije, las comunidades que están

aquí Bogotá, la mayoría vienen de sus territorios de origen, aquí en Colombia, de Amazonas, del Putumayo, del Cauca, de los Llanos, bueno, de varias partes. Entonces yo les decía que los que van aquí a representar esas comunidades deben de traer una certificación o un aval del territorio de origen, de sus autoridades, cierto ? Entonces la autoridad del Putumayo manda una hojita, con Pepito y le dice él, Pepito, es el de representar a la comunidad indígena [tal] en Bogotá. Firmada por sus autoridades. Entonces uno le pregunta bueno, así tiene una comunidad en Bogotá, sí. Como es la forma de saber ? Un censo. Pues entregame el censo, cuantas familias va a representar, en dónde están ubicadas y sí, todo eso. Y el otro, y lo otro es como la hoja de vida de esa persona, que ha hecho, si es confiable, no es confiable, si ha tenido problemas jurídicos, si ha tenido algo así. Yo les decía que es lo mínimo que podemos exigir para allá podernos sentar y empezar a hablar. [...] Aunque llevamos 3 años como amigos pero yo no los conozco como líderes, porque no hay ningún documento, no existe un censo, o sea no hay nada, entonces que me dice que usted es un líder, si ? Que viene directamente el territorio representando, le creo o no le creo, no hay, no hay argumento, una evidencia no es documento. Y yo me retiré de la mesa un tiempo, precisamente por eso, porque yo dije no, aquí que no hay nada, y empezaron a llegarme a mi documentos y vídeos de las personas que estaban sentándose, que estaban siendo cuestionadas a sus territorios. Muchos de los que estaban aquí habían salido huyendo de sus territorios, unos por estar en demandas, otros por corrupción, otras por estar con, o con la guerrilla o con los paramilitares, y estaban aquí en Bogotá, si escondiéndose ya como líderes indígenas acá. Entonces empezaron a llegarme otra esa serie de material, esto yo dije nada, yo tenía la razón, no sé con quién me estoy sentando. Ahí fue cuando empezamos a hablar y si se empezaron a poner una cierta, ciertos reglamentos, y de la cantidad que había solamente quedaron 14 conformando la mesa. »

Ces prescriptions organisationnelles ont été décidées pour des questions de légitimité, pour s'assurer de la bonne représentation des communautés. Mais ce cadre est éminemment politique pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il questionne la légitimité des *gobernadores* à titre individuel, ainsi que leur lien avec les territoires, voire leurs liens personnels avec les autorités de ceux-ci, que ce soit de soutien ou de rejet. En effet, puisqu'à Bogotá s'installent de nouvelles autorités, nous pouvons imaginer qu'elles entrent d'une certaine manière en concurrence avec celles du territoire, et que s'activent donc des mécanismes de type clientélistes. Certains leaders de Bogota semblent être arrivés dans le cadre de conflits avec les autorités territoriales. Deuxièmement, il instaure une lutte entre les communautés, ou entre factions d'une même communauté. Notre entretien avec le *governador* *a* Δ illustre les deux cas :

« Δ : Bueno, cuando creó habían 14 autoridades. Desde el inicio, cuando se creó el decreto 612, ya había 14 autoridades. Lo que pasa es que la mesa autónoma tiene unos requisitos, unas condiciones. Y nosotros vemos que la mesa autónoma no está cerrada, está abierta, están abiertas las puertas. Por qué ? Nosotros desde principio mandatamos : primero, que en la mesa debe haber solamente un solo pueblo, un solo cabildo, excepto los de Muisca de Bosa y de Muisca de Suba [...]. Ustedes quedan así por el tema del territorio. Y los demás dijeron aquí va a quedar un solo pueblo, un solo cabildo. Y para poder ingresar o

hacer parte de la mesa autónoma, en el día de hoy, o sea después de sacar el documento de decreto, el cabildo o el pueblo que quiere ingresar tiene que cumplir con 3, 4, 4 requisitos mínimo. Me parece que son 5. Primero, tiene que tener un censo poblacional. Un censo poblacional, tiene que haber por lo menos 50 familias...

L'auteur : Pero por ejemplo los Epereras son menos no ?

Δa : Pero ellos desde el principio ya iniciaron el proceso, ya. O sea para los cabildos nuevos que lleguen. Y no tiene que haber del mismo pueblo, por ejemplo, ya el pueblo Δ ya está, puede que el compañero Δb , mal llamado, puede que llegue a la mesa autónoma, pero ya no pueden, porque ya hay un cabildo de un pueblo, del pueblo Δ . No se puede. Eso tiene que tener claro, es uno de los requisitos. Tiene que tener acta de elección, tiene que tener acta de posesión, lista de asistencia de la asamblea, y tiene que tener aval del territorio. Esos son los requisitos que tiene que cumplir. En caso de Chami, en caso de, bueno en la mesa autónoma no están los Chami, no están los Koreguaje, no están los Wayuú, los Kokonuco, y otros pueblos.

L'auteur : Pero entonces esos requisitos les tocan ahora a los que quieren, porque a los que antes, hay unos que no tienen esos requisitos de hecho.

Δa : No, los que iniciaron no, los que iniciaron ya no se aplica. Los que van a entrar si, obligatoriamente necesitan esos requisitos. »

Si nous nous intéressons au seul exemple des Wayuú, ceux-ci s'organisent sous des formes claniques, qui ne correspondent pas à la forme politico-administrative du *cabildo*, requise dans le processus de Bogotá, bien qu'ils essayent aujourd'hui de se structurer pour pouvoir faire partie de la *mesa autónoma*. Cette limite, nous l'avons vu, est induite par le décret lui-même. En revanche, le cas des Eperera Siapidara que nous soulevons attire l'attention : la décision d'instaurer une population minimum vient des 14 *cabildos* reconnus, alors que ce même *cabildo* ne satisfait pas ce critère. Et ces exemples sont nombreux. Celui des Muisca saute aux yeux, évidemment, puisque deux *cabildos* de ce peuple appartiennent au processus du 612, là où la décision a été prise de limiter la représentation à un *cabildo* par communauté. Le cas de l'aval du territoire, que nous développerons dans les pages suivante, est également parlant. Nous noterons juste, puisqu'il est mentionné dans l'extrait, le cas des Embera Chami. Les autorités de leur territoire ont ostensiblement rejeté le processus de Bogotá, raison pour laquelle la *mesa autónoma* ne souhaite pas les reconnaître. Pourtant, les autorités Wounaan des *resguardos* du Chocó ont également condamné la formation d'un *cabildo* en contexte urbain. Nous voyons donc apparaître un système

de deux poids deux mesures, qui tend à fermer de fait l'accès au processus de reconnaissance de la capitale plutôt qu'à l'ouvrir, certaines communautés se voyant lésées.

Le cas de la bataille entre les Δ_a et les Δ_b montre que ces restrictions alimentent également la question de la légitimité intra-communautaire. Et le·a *gobernador·a* des Δ_a de continuer :

« Δ_a : La mesa autónoma dice claro, y ha dicho a la institución, los que pertenecen a esa mesa autónoma son cabildos, pero ellos que andan haciendo rancho aparte no son cabildo, tiene que tener claro. Y todas las acciones tienen que concertar es con los gobernadores de aquí, a nosotros no nos interesa, ya, de qué usted entregue una oferta institucional a esos grupos. A nosotros no nos compete. Pero a nosotros molesta, es que cuando una institución los mete a esos grupos en el marco de las acciones afirmativas. Ahí sí tenemos problema, cierto ? Porque es que desde la mirada jurídica, ellos están fuera de ese alcance de las acciones afirmativas. Porque primero, ellos no hacen parte de la mesa autónoma. Al no hacer parte de la mesa autónoma no hacen parte de las acciones afirmativas. Y ¿ quiénes crean las acciones afirmativas, quiénes conciertan las acciones afirmativas ? Los 14 pueblos indígenas. Entonces ellos no pueden estar dentro de las acciones afirmativas. Pueden ejecutar proyectos pero de oferta institucional. Y ahí como entendemos, que es una acción afirmativa y que es una oferta institucional ? La oferta institucional es lo que se le da la gana a la institución, cierto ? [...]. Porque ellos hacen como se les da la gana. Como la institución parezca que está bien. Pero las acciones afirmativas no son así. Si nos tienen que contratar tiene que ser así, así, así. Así tiene que ser digamos las obligaciones, cierto ? Ya hay una concertación. Tiene que haber un enfoque diferencial, tiene que dar permiso para que haga el proceso con los 14 pueblos, tiene que estar participando la mesa autónoma, y todas las consejerías que tiene la mesa autónoma. Y no solamente estar en una institución ahí metido, trabajo de mesa, solamente de mesa, no, para nosotros no funciona. Así nosotros entendemos las acciones afirmativas.

L'auteur : Y entonces cuando se hacen proyectos por el cabildo Δ_a , no comparten digamos ese proyecto, ese programa, esos recursos, con los dos demás cabildos ?

Δ_a : Es propio del cabildo. Sabes porqué no se puede compartir ? Porque es un mandato. La asamblea mandata. Como ellos no hacen parte a nosotros, pues no tenemos nada que ver con ellos, cierto ? »

Des trois *cabildos* Δ de Bogotá, les Δ_a sont donc les seuls à avoir accès aux *acciones afirmativas*, et donc aux ressources allouées dans le cadre de la politique ethnique distrital, alors même que le décret 612 cite le peuple Δ , sans précision. L'extrait le montre, cette position privilégiée est farouchement défendue. En fait, si le processus du décret 612 a été une évolution plutôt saluée par les *cabildos* qui y participent, en termes de reconnaissance et de ressources (bien qu'elles ne soient pas toujours considérées comme satisfaisantes), il y a toute une partie de la population indigène de Bogotá qui a été mise de côté, par le cadre juridique du décret mais également par les décisions de la *mesa autónoma*.

Conclusion

L'institutionnalisation de la *mesa autónoma* est donc une étape inédite dans la reconnaissance des populations indigènes au niveau de la capitale, mais également pour les acteurs en milieu urbain. A travers la création d'un espace physique et symbolique d'association et de réunion, les autorités des 14 *cabildos* reconnus accèdent à une position d'interlocuteurs légitimes face aux institutions. Cette légitimité est mise en scène notamment à travers la cérémonie de l'*acto de posesión*. Mais si cela permet aux *gobernadores* d'asseoir leur place face aux pouvoirs publics, c'est également par ce biais qu'ils confirment leur statut auprès des communautés. Et au-delà, cela leur permet de consacrer la place privilégiée de leurs *cabildos* dans le processus de reconnaissance de Bogotá, et, à travers des arrangements légaux, de conserver cette place au détriment parfois d'autres populations de la capitale.

II. Les limites d'un processus paradoxal

Le décret 612 introduit un processus qui se retrouve être paradoxal, en cela qu'il exclut des populations alors que son objectif même est leur reconnaissance et leur plus grande autonomie. Comme nous allons le voir dans un premier temps, cette exclusion provient en partie de mécanismes institutionnels, qu'un manque de volonté politique fige dans l'inaction ou dans le refus de répondre aux demandes des *cabildos*. Que ce soit de la part du Ministère de l'Intérieur ou de la mairie de Bogotá, il y a donc un blocage dans le processus entamé. Nous évoquerons ensuite les dissensions qui existent au sein même de la population ethnique. A Bogotá, nous pouvons dire que le mécanisme de reconnaissance est, pour certaines communautés, paralysé. Comme au niveau national, les élites et élus indigènes ont essayé de bloquer le flux de reconnaissance, parce que plus nombreux ils seraient, plus l'argent alloué serait divisé¹⁵⁶. Il ne s'agit pas uniquement d'un problème de ressource, mais également de légitimité, qui se joue entre les autorités territoriales et celles de la capitale.

156 CHAVES, M. & ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 12

A - Les limites institutionnelles

Nous avons déjà commencé à l'évoquer, l'accès au processus du décret 612 n'est pas acquis pour toutes les communautés résidentes à Bogotá, notamment en raison de choix établis par les autorités actuelles de la *Casa Indígena*. Il ne faut cependant pas en oublier les limites institutionnelles à la reconnaissance des *cabildos* dans la capitale. Le Ministère de l'Intérieur, en refusant d'octroyer l'*acto administrativo* de reconnaissance aux *cabildos*, limite le cadre légal possible d'établir des *cabildos* au niveau urbain, et donc l'autonomie de ces derniers. Ce refus est lié à un manque de volonté politique, que l'on retrouve également chez les institutions distritales, à l'heure de la renégociation de la *Política Publica Indígena Distrital*, qui est le cadre de la politique ethnique locale.

1) *Acto administrativo* : une reconnaissance distritale mais pas nationale

Si le décret 612 est une étape nouvelle dans la reconnaissance des populations indigènes en milieu urbain, il ne concerne que Bogotá, et doit s'inscrire dans la législation nationale. Bien que la mairie de la capitale ait essayé de s'adapter à ce manque, en l'absence de reconnaissance du Ministère de l'Intérieur (via un *acto administrativo*), les possibilités des *cabildos* urbains sont grandement limitées.

Comme nous l'explique un·e *gobernador-a*, 9 des 14 *cabildos* participant au décret 612 ne sont pas reconnus par le Ministère de l'Intérieur. Ce sont les Uitoto, Yanacona, Nasa, Los Pastos, Misak Misak, Eperara Siapidara, Tubú, Camentsá, et Wounaan :

« Nosotros como cabildo no podemos operar ningún proyecto, porque no estamos legalizados. Nosotros desde la ley decreto, me parece, 1071, dice que nosotros somos una entidad de carácter especial. Pero eso dice la ley. Pero para poder digamos ser legales tiene que haber un reconocimiento por parte del Ministerio del Interior. Y el caso de Bogotá es particular. Bogotá, [el cabildo] de Bogotá no está regulado por el Ministerio de Interior. Ya ? No está regulado. El Ministerio del Interior no nos reconoce. El sabe, desde la institución él sabe de que aquí hay un pueblo, hay un pueblo indígena [del pueblo], sabe que hay una población grande, sabe bien las necesidades que tiene la comunidad. [...] No tiene digamos esa existencia. Porque el Ministerio de Interior es a nivel nacional. Nosotros hemos hecho un ejercicio con el Ministerio de Interior para que nos reconozca para que diga hombre, ustedes son realmente un pueblo, vamos a ayudar, en que lo podemos ayudar no lo han hecho ya. Nosotros como cabildo nos metimos en un grupo, que es la llamada Mesa Autónoma de los 14 pueblos indígenas. Esa mesa está regulada a través

del decreto 612, no, y la lanzamos del año 2015. Este decreto no está a nivel nacional, solamente aplica aquí en el distrito, aquí en Bogotá. »

Il s'agit donc d'un des objectifs de la *mesa autónoma*, obtenir la reconnaissance de l'ensemble de ses participants, comme le raconte cette autre *gobernadora* :

« Si, nosotros tuvimos ahorita una reunión y estábamos mirando esa parte, hubo un llegar que 5, 6 cabildos que están reconocidos, y son 9 otros que hacen parte del decreto y uno aún no está jurídicamente digamos avalado. Y lo que estamos buscando es eso, a ver si necesitamos abogado, juristas que nos ayuden con ese pase, o hacer un papeleo, pero estamos encaminado a eso, encaminados en conseguir la opción jurídica porque hemos decidido vivir acá. Hay muchos que se quieren organizar y pues si uno ya decidió quedar acá pues va uno a luchar ahora que estamos. Pero bueno. [...] Lo que pasa digamos aquí la diligencia ha sido del Estado, el Ministerio más que todo, que como he dicho si uno quiere formar un cabildo tiene que resultar eso, porque como dice la ley con los indígenas, la comunidad indígena de acuerdo a su costumbre el Estado tiene que garantizarle, en esto momento para mí ha sido difícil, llenar una hoja para eso estamos en proceso como hace 5 años, coordinar con la persona jurídica y no ha sido fácil y siempre hay unas trabas, es difícil llegar a eso. Lo que buscamos acá es eso nosotros, unión, con unos pueblos como llegar colectivamente a ser reconocidos. [...] Se quedan callados, y cada pueblo quiere ir solo, pero ahorita a ver si nos animamos a ir todos, los que no estamos jurídicamente legalizados, para pelear digamos, que nos den ese reconocimiento jurídico, o que nos diga usted donde está de forma jurídica, eso es lo que estamos peleando ahorita. [...] El decreto 612 en el que estamos, hemos sido reconocidos, como pueblo reconocido, este espacio autónomo, consultivo, ha ayudado mucho porque hemos podido allá decir las necesidades, cual es el sentir del pueblo, lo que la comunidad quiere, claro, entonces ese espacio nos ha permitido decir muchas cosas, entonces nosotros ya tenemos acciones afirmativas concertadas, tenemos una casa de pensamiento propio, y en esto momento lo que estamos buscando es eso. Y conocer el proceso no, para llegar allá, poder decirle a las instituciones qué es lo que queremos, cómo vamos ? Y así poder llegar al nivel que la institución nos diga, podemos hacer esto, no podemos hacer esto, o miren bien esto, eso ha servido mucho para nosotros. [...] Lo que pasa es que hay cabildos en los que sí están jurídicamente reconocidos y allí ellos sí tienen su forma de buscar sus recursos. »

Les *cabildos* reconnus via cet *acto administrativo* sont les seuls à pouvoir user des ressources octroyées dans le cadre des *acciones afirmativas*, et donc à mener les projets négociés. Malgré l'entente qui règne entre les différentes autorités pour la répartition des ressources, il s'agit d'un enjeu d'indépendance pour les *cabildos*.

Comme on nous le raconte, en plus de permettre l'administration autonome de projets, c'est également une question d'existence symbolique et légale dans l'espace urbain :

« El acto administrativo la ventaja es que vos ya no estás dependiendo, o sea en el censo padrón, por lo menos [yo] ahorita, yo no me he salido del resguardo, yo existo en el resguardo. Entonces si yo entro aquí

en el Ministerio, yo tengo el certificado que soy del pueblo [tal]. Pero al tener el acto administrativo de Bogotá yo ya, yo me retiro de allá, porque ya no puedo estar allá y acá, tengo que estar acá. Pero como ahorita no tenemos nada, yo no puedo sacar la gente aquí, por si necesitan una, algo urgente, mejor prefiero el territorio. Entonces el compromiso que es eso con el territorio porque apenas la tenga el acto administrativo acá, entonces ya Bogotá será solo para las familias de Bogotá. No pueden andar por otro lado. Entonces cuál es el beneficio, es que si vos tenés el acto administrativo una que vos puedes contratar con, con otras entidades en convenios, libretas militares no tienes que pedir aval en el territorio, del estudio igual, no tienes que mandarlos pa allá sino que los hace de una acá, en salud también ya no vas allá sino que estás acá. O sea esos son como las ventajas que hay en tener acto administrativo, el resto no le veo, pues no, porque nosotros sin acto administrativo, sin acto administrativo hemos hecho mucho trabajo. Los nueve pueblos, porque son nueve pueblos aquí en Bogotá que no tienen ese acto administrativo, pero pues venimos en la lucha y cada uno lucha por su,... pues uno en las organizaciones que ya se metan, pero en la nuestra ya es una estructura política que se llama autoridad tradicional nacional. O sea ellos que hacen o sea se agrupan, ya no me toca a mí andar allá en el Ministerio sino que ya Cabildo Mayor, que es la entidad de carácter especial, entonces es ella la que manda al ministerio, entonces tiene más peso político porque en la ciudad, nuestro cabildo de pronto no lo reconocen. »

L'existence même de la population indigène est donc conditionnée par cet *acto administrativo*. Malgré le processus mis en place à Bogotá, la grande majorité des communautés présentes en milieu urbain n'a pas d'existence légale au niveau national. En effet, nous voyons bien que malgré l'écart que réalise le décret 612 par rapport à la politique nationale, il ne suffit pas la reconnaissance totale des *cabildos* urbains. Le Ministère de l'Intérieur reste le garant de la politique sur les groupes ethniques. Sans cette certification, le dialogue avec l'État est donc réservé aux seuls 5 *cabildos* dont l'existence a été entérinée par le Ministère.

Intéressons-nous maintenant au cas des Kichwas. Originaires d'Équateur, d'Otavallo, dans la région de l'Imbabura, ils ont réussi à obtenir le fameux *acto administrativo*. Mais cette reconnaissance est en fait celle de leur existence au niveau national, leur cas étant particulier puisqu'ils ne peuvent se prévaloir d'un territoire ancestral en Colombie. De fait, le *cabildo* de Bogotá est le Cabildo Mayor des Kichwas. Un de ses membres nous le relate :

« logramos el aval jurídico, la certificación del Estado colombiano como otra etnia más de Colombia. Fue muy duro porque no nos quieren reconocer, decían que el Ecuador era el país que tenía que hacer eso por nosotros. Pero nosotros decíamos que no, Ecuador no, siempre nos rechazaban que porque nosotros habíamos nacido en Colombia. Pues que la responsabilidad era del Estado colombiano. [...] Entonces bueno con todo eso empezamos esa lucha hasta que salió ese decreto, esa resolución jurídica por parte del Estado colombiano, y pues nos convertimos en cabildo para como, como esa forma jurídica, para poder entablar conversaciones con el gobierno. Que es la única manera no hay otra. [...] Entonces somos una entidad pública en este momento, entidad pública de carácter especial y pues sí, hablamos directamente

con el gobierno, el gobierno en la Constitución colombiana, respeta nuestra jurisdicción especial indígena. Qué quiere decir eso ? Pues que respeta las leyes, respeta la autonomía, respeta nuestra forma organizativa, nuestra forma económica, o sea todo lo que conlleva un pueblo como organización eso lo respeta Colombia, el Estado colombiano. Entonces somos un Estado, podemos decir que somos un Estado pequeño dentro de un Estado, enmarcado dentro de la Constitución. [...] Uno dice que es reconocimiento jurídico, no me gusta esa palabra porque uno no se reconoce jurídicamente, uno se reconoce en lo que es. Yo soy Kichwa, me reconozco. Pero si es una certificación, que eso tampoco nos vuelve ciudadanos, sino que es una certificación jurídica como otro pueblo más de Colombia, y que esa certificación jurídica pues nos da el derecho de entablar diálogos directos con el gobierno. De pronto proyectarnos programas, no sé también los mismos proyectos, los firmamos directamente nosotros, no tenemos que buscar un tercero, una tercerización para eso. Nosotros mismos como entidad pública hacemos convenios y, como es, convenios y proyectos inter-administrativos. »

Et d'ajouter, au sujet de cette reconnaissance :

« Aquí existe, unos dicen que hay 102 etnias, otros dicen que hay 106, incluidos nosotros no [...], cada uno tiene su numero de poblaciones étnicas acá. Pero dentro de esa cantidad de etnias, solamente 32 están certificadas. Entre esas pues nosotros Kichwas, si ? Los otros no tienen esa certificación, ese reconocimiento siendo originarios de Colombia. Si me pregunta por qué, pues tampoco podría responder, no sé por qué. Pero si hay unos requisitos, de pronto puede ser la cuestión esa, de tanto la parte jurídica, o una falta de asesoramiento, por otras comunidades o también no hay voluntad política del gobierno, no ? Así, francamente hay que decir, hay territorios que están ocupados, o sea son territorios ancestrales de las comunidades, que el gobierno no, pareciera que no quiere que pertenezcan a ellos sino que estén ahí sueltos para que ellos puedan hacer todos su programas gubernamentales. Porque también hay intereses sobre los territorios indígenas. Entonces como digo, hay muchas causas. [...] De ahí pues la ventaja como digo de habernos dado este aval jurídico a los Kichwas, pues el hecho que nosotros también nos sentemos con el gobierno, a empezar hablar, como debe ser el apoyo de ellos a nosotros, empezar a aportar. »

Le *cabildo* Kichwa est donc dans une position privilégiée au sein des 14. Mais comme en témoigne cet entretien, les raisons et mécanismes de cette reconnaissance restent assez flous. Nous pouvons en effet supposer, comme il le mentionne, qu'il s'agit principalement d'une question de volonté politique. Un membre de la SAE nous confiait en effet, lors d'une conversation qu'il souhaitait non-enregistrée, que l'application des politiques des groupes ethniques au niveau national était très dépendante des administrations en place, et qu'en l'occurrence, l'administration du Président Iván Duque avait réformé l'ensemble de cet appareil ministériel, laissant peu d'espoir pour une prochaine reconnaissance.

La capacité à mener des projets de manière indépendante et de pouvoir dialoguer directement avec l'État n'est donc pas dans les attributions de la mairie de Bogotá, mais bien du Ministère de

l'Intérieur. Malgré l'appui offert par le mécanisme du décret 612, les négociations pour obtenir cette certification semblent suspendues, potentiellement à cause d'un manque de volonté politique de la part de l'État. Nous allons maintenant le voir, même au niveau local, les communautés sont très dépendantes de cette volonté, ou de son absence.

2) La *Política Publica Indígena Distrital*, ou l'absence de volonté politique

Comme nous l'avons déjà mentionné, le décret 543 de 2011 instaure la *Política Publica Indígena Distrital*, qui servira de cadre de base pour les négociations du décret 612. En effet, comme évoqué plus haut, les *acciones afirmativas* que l'on retrouve dans ce dernier sont tirées de cette politique publique. Mais elle a été établie pour une durée de 10 ans, et a donc pris fin en novembre 2021, laissant le champ libre à une nouvelle étape de renégociation de l'autonomie des groupes indigènes à Bogotá. Nous allons maintenant le voir, ces discussions mettent en relief des attentes différentes de la part des autorités de la *mesa autónoma* et des institutions publiques.

Une reformulation de la *Política Publica Indígena Distrital*

Comme le souligne un·e *gobernador·a*, la négociation de sa reformulation est donc importante puisqu'elle sera à l'origine des prochains projets établis au niveau distrital, et des ressources qui leurs seront allouées :

« Lo que pasa es que nosotros tenemos una política pública. Ya tuvo término de diligencia, por 10 años y de acuerdo a esa política pública, en la que venimos trabajando, ahorita lo que hacemos es una reformulación de la política pública para mirar qué nos sirvió, qué nos toca implementar, para ver esas garantías que nosotros pedimos se vayan dando, a veces pedimos educación, necesitamos formar profesionales, necesitamos que nuestros niños se vayan a la universidad, que los nuestros médicos tengan un reconocimiento bien pago. Y digamos esa reformación de la política publica, nos sirva a nosotros que diríamos de ahí sacar recursos para los cabildos. Esas son garantías que peleamos siempre. Hoy lo que peleamos en la mesa, o en el acto de posesión, se peleó eso, que las instituciones terminen de garantizar lo que se ha concertado, porque todo lo que se concierta a veces no se logra, pero ya hemos tenido un logro del 70%, falta un 30% por concertar, pero digamos de eso se trata, que la institucionalidad sea como la garante, y la mesa consultiva, sean los garantes, el espacio para decirles a las instituciones mire, hemos concertado con esto pero no quieren cumplir, obvio que el secretario de gobierno se comprometió a cumplir lo que hace falta y muchas cosas más que peleamos es eso, que el distrito siempre este más atento con nosotros y que esas acciones que peleamos se garanticen, es lo único que peleamos pero ha sido muy difícil. Pero ahí vamos. »

Un des enjeux centraux de cette reformulation va donc être d'obtenir des garanties de la part des institutions, car toutes les promesses n'ont pas été tenues. Un autre enjeu est celui d'élargir les champs couverts par les *acciones afirmativas*, comme l'espère cette *gobernadora*:

« La política pública se aprobó en el año 2011. Y se venció el otro año en noviembre, en noviembre de 2021. 10 años de procesos, cierto ? En este mismo instante la política pública en Bogotá no existe, no hay política pública de pueblos indígenas, no está, porque legalmente ya se venció, no existe. Ahorita ya entró en etapa de reformulación de nuevo, y la política pública anterior nos dejó mucho, digamos, mucho de qué hablar, porque si nosotros vemos, la política anterior solamente había nueve caminos. Y ahí quedaron muchas cosas por implementar, ahí faltó el tema de la niñez, el tema de víctimas, faltó el tema de juventud, el tema de las mujeres, faltó el tema de la justicia propia, faltó el tema de la gobernabilidad. Faltó un montón de cosas, y en esta vigencia nosotros lo vamos a implementar. Y le estamos diciendo al gobierno distrital hombre, asigna un recurso, un presupuesto para que nosotros podamos, digamos, construir la política pública, cierto ? En eso estamos, esperemos que hagamos el proceso, estamos pensando en que esta política pública llegue hasta, estamos proyectando para 30 años. O sea ya no sería una política pública sino un CONPES, que es totalmente diferente. »

Nous pouvons voir ici que la question de la volonté politique se retrouve également dans le temps durant lequel doit courir la politique publique. L'intérêt d'une politique à long terme est qu'elle doit être appliquée par les administrations successives, peu importe leur intérêt pour la question. La méthodologie CONPES fait référence au *Consejo Nacional de Política Económica y Social*, entité gouvernementale chargée de la planification, d'apporter des solutions à long terme sur des problématiques transversales.

Un autre reproche fait est celui de l'absence de prise en compte de la particularité des Indigènes :

« De igual manera hay un documento metodológico, que nos entregó por parte del gobierno distrital, donde dice que toca hacer. Pero si nosotros miramos bien ese documento, es un guiá, allí no hay un enfoque diferencial, y esa es la pelea que nosotros tenemos con el gobierno distrital. No, hay una pelea, sabes porqué ? Porque ahí no menciona pueblo indígena. Ahí menciona pueblo étnico. Y a qué refiere pueblo étnico ? Los Raizales, Rom, Afros, Indígenas. O sea no hay un proceso, o sea no hay una claridad como tal por parte del gobierno nacional. Y eso es que lo que nosotros peleamos con la institución. Hombre aquí no venga hablar de pueblo étnico. Hable, si es tema indígena, indígena. Y no nos incluyen, digamos, es un solo paquete, ya. Eso no funciona así. »

La question de la reformulation de la *Política Pública Indígena Distrital* est donc celle de l'établissement d'une politique pérenne, globale, qui prenne en compte les besoins spécifiques de la population indigène présente dans la capitale.

L'absence de résultats de la *Política Publica Indígena Distrital* dans l'élimination des inégalités structurelles

Un membre de la SAE semble partager une partie du diagnostic. Pour lui aussi, il faut établir une politique publique sur le long terme qui résiste à la fluctuation de volonté politique qu'entraînent les changements d'administration :

« Hay una memoria larga de eso pero, lo que ha pasado con el tema de la Política Publica Indígena realmente es que quedó en documentos. Un documento sin un plan de acción, sin algo que yo pueda exigir su debida implementación. Que queremos en esta ocasión, superar eso con la metodología CONPES y dejarle a la población indígena en esta administración un plan de acción a 10 años para que independiente qué tipo de gobierno llegue, tengan la claridad de los lineamientos de intervención. Y que sobre esos tipos de lineamientos concertados con los pueblos indígenas residentes en Bogotá faciliten el diálogo, el consenso y la formalidad la que se implementó. Porque sino cada cuatro años nos vamos a ver a abogados a concertar acciones que no están, literal, y lo planteo siempre en lógica del respeto a la legitimidad de los procesos, y es que no cuentan por esas bases sólidas de representación y de legitimidad por las autoridades indígenas del turno, del momento, que eso también pasa acá. »

En revanche, il y a d'autres points sur lesquels la vision des institutions diffère de celle des autorités indigènes. Nous l'avons développé plus tôt, des barrières quant à la participation d'autres communautés au processus du 612 ont été mises en place par les *gobernadores* en place à la *mesa autónoma*, et ce malgré les discours volontaristes. Nous retrouvons dans le discours de l'employé de la mairie de Bogotá une préoccupation pour la question de la légitimité des occupants de la *Casa Indígena* :

« La transformación realmente tiene que ser, los errores que tiene la política pública una, o sea porque nosotros estamos realmente reformulando la política pública, y la reformulación tiene primero en que no se ha superado de manera estructural las situaciones de pobreza, de discriminación, digamos como en la estructura más de atención y de servicios para las comunidades étnicas en el distrito. Y de esa manera de nada sirve que los pueblos indígenas tengan financiada aquí en una casa de atención, o una casa pensamiento indígena, si los mismos pueblos en su, en su esencia no se han podido organizar. [...] Y en esas diversidad también existe que los pueblos indígenas hay 14 pueblos residentes en Bogotá, y la participación si bien le garantiza 14, la otra población que no hace parte de este proceso me la va a exigir. No ? Y ahí es donde vamos a entrar a serias discusiones de legitimidad, de pertinencia y de dialogo intercultural en términos de como desde la orilla propia de los pueblos indígenas se generan espacios más amplios de participar a otros pueblos, que ya están también residentes en Bogotá pero que no están organizados y que quieren ser parte del proceso distrital, como ellos en su autonomía generan los mecanismos, como nosotros también establecemos los lineamientos para que ellos puedan dar respuesta. [...] sino desde ese diálogo de decir la oportunidad de reformular la política pública en los caminos de vida que ellos plantean sea también la oportunidad de generar nuevas posibilidades de participación de

otros pueblos que llevan años en Bogotá también buscando un espacio de incidencia. Que se amplíe el espacio incidencia del espacio consultivo, esa es una solución. »

Il soulève donc la question d'une participation étendue à une plus large partie de la population indigène résidant à Bogotá. Mais comme nous l'avons vu, celle-ci est rendue difficile d'une part, par l'imposition par la SAE d'une forme organisationnelle stable, et d'autre part, par la mise en place par les autorités de la *Casa Indígena* de prérequis difficiles à satisfaire (notamment avoir l'aval des autorités des territoires).

Il retombe également sur l'intérêt d'une méthodologie CONPES pour dépasser les problèmes transversaux sur le long terme, mais à une nuance près :

« Lastimosamente digamos que hay muchas lecturas sobre tema de las actitudes afirmativas. Si en su momento hubiese estado no hubiese sido vocero de concertar acciones afirmativas que solo dan respuesta a órdenes de prestación de servicios, o sea contratos para que una persona trabaje y lidere un proceso, no ? Entonces yo considero que hay varias cosas que hay que replantear pero la oportunidad de oro que tenemos es la reformulación de la política pública. Porque pues ahí estamos hablando de un plan de 10 años o 12, de acuerdo a la metodología, donde estructuralmente la comunidad étnica y indígena especialmente en su política publica específicamente podría plantear bloques gruesos de intervención, no? [...] y si en el fondo buscamos que esas acciones afirmativas tengan una transcendencia en los pueblos, yo no lo veo. Si le transforme la vida a la familia digamos del sabio, del sabedor, o del jerarca, pero a la comunidad, digamos no, yo siento como administración publica tenemos que seguir atacando el problema, o sea le estamos solucionando la vida a un miembro de la comunidad pero el problema transcendental, entonces si hay que hacer una ejercicio más transformador, que impacte inteligentemente a lo colectivo, porque ya eso de lo comunitario que pregonan los lideres que parece que en esos procesos de concertación se quedarán en ellos. »

Nous pouvons relever ici la dénonciation d'une privatisation par les autorités des *cabildos* des projets et des ressources obtenues via le décret 612. Cette problématique, nous allons le voir, est plus ample, et relève d'un frein à l'action publique menée dans le district capitale : c'est celui d'enjeux politiques d'ordre individuel, entre autorités locales et autorités du territoire, entre communautés appartenant à la *mesa autónoma* et communautés exclues, autour de questions de légitimité et de luttes internes.

Nous nous en apercevons donc, la renégociation actuelle autour d'une nouvelle formulation de la *Política Publica Indígena Distrital* met en lumière certaines limites de l'implémentation de l'autonomie indigène à Bogotá à travers le décret 612, à savoir d'une part, une absence de volonté politique de la part des institutions d'octroyer plus de ressources et de champs d'action aux

cabildos indigènes, et d'autre part, la critique par ces mêmes institutions de certaines dynamiques au sein de la *mesa autónoma* qui freineraient la lutte contre les inégalités pour des raisons d'ordre individuel.

Conclusion

Contrainte par l'absence de volonté du Ministère de l'Intérieur de reconnaître l'existence d'avantage de *cabildos* à Bogotá, l'autonomie octroyée au niveau local doit donc s'inscrire dans un cadre légal limité. Conséquence de cette différence de niveau d'institutionnalisation, des dynamiques divergentes naissent entre les 5 *cabildos* possédant l'*acto administrativo* et les 9 autres, dépendants des premiers pour mener à bien leurs projets communautaires. Quant à la renégociation de la *Política Pública Indígena Distrital*, elle montre que certaines attentes entre la SAE et les autorités indigènes divergent, notamment autour de questions d'emploi à titre individuel de la position stratégique qu'offre le processus 612, mais, nous allons également le voir, de ses ressources également.

B – Un processus contesté au sein des populations indigènes

En plus des limites institutionnelles que nous venons de décrire, force est de reconnaître que le processus en cours à Bogotá n'a pas convaincu l'ensemble des acteurs indigènes. Les autorités des territoires ancestraux ne sont que rarement en faveur des dynamiques en cours dans la capitale, alors même que leur approbation est devenu une prérequis pour pouvoir accéder à la *mesa autónoma*. De plus, l'absence de ressources et d'un système de rémunération rend plus tentant les piratages de l'argent versé dans le cadre des *acciones afirmativas*, ou bien la recherche d'un emploi rémunéré, comme celui de *dinamizador*, dans son intérêt propre plutôt que dans celui de la communauté. Pour certains de nos enquêtés, ces actes seraient liés à une culture du territoire. Nous pourrions l'expliquer par une socialisation aux processus politiques différente entre les *resguardos* et Bogotá.

1) La reconnaissance partielle depuis les territoires ancestraux

Le processus de Bogotá ne fait pas l'unanimité au sein des territoires ancestraux, où les autorités indigènes sont nombreuses à nier ou bloquer l'existence des *cabildos* urbains, à Bogotá comme ailleurs dans le pays, pourtant nécessaire pour faire partie du processus du décret 612. Ce rejet se traduit notamment par l'absence de mention dans les *planes de salvaguardia*, qui est une manière d'ignorer les nécessités de ces communautés résidant dans les villes. Nous observons donc au sein même du mouvement indigène une discontinuité.

La reconnaissance des *cabildos* urbains dans les *planes de salvaguardia*

Les *planes de salvaguardia* sont des documents établis par les autorités territoriales indigènes dans lesquels ils établissent les nécessités et les actions à mener pour assurer la survie et le bien-être de leurs peuples. Dans peu d'entre eux est fait mention de l'existence d'une partie de leur population hors du cadre des territoires ancestraux, méconnaissant donc leurs besoins particuliers. Cette absence de mention en dit long sur les relations entre les autorités traditionnelles et les *cabildos* présents sur le territoire de Bogotá.

Certains des 14 *cabildos* peuvent compter sur l'appui des autorités des territoires ancestraux pour renforcer le processus de Bogotá. C'est notamment le cas des Nasa, des Ambiká Pijao, ou bien des Yanaconas, populations des hautes-terres. Nous pouvons imaginer qu'il y a une origine culturelle à ce soutien, comme se le remémore un·e membre d'un de ces *cabildos* :

« Y que donde quiera que estemos pues nos organicemos, que seamos un bracito desde nuestra comunidad como tal. No olvidamos y tenemos un, había un lema de que la cobija Yanacona, era para cobijarnos a todos y que donde estuviéramos teníamos que estar cobijados por la cobija, en vía de que iniciamos este proceso hasta el día de hoy. »

Les autorités territoriales Yanaconas reconnaissent l'existence de communautés urbaines. Il y a une continuité avec les autorités des dites communautés, qui doivent se légitimer auprès du Cabildo Mayor, comme l'aborde une de ses autorités :

« Y de allá del territorio nos apoyaron de que se abriera para tratar de fortalecer donde la identidad solo Yanacona, eso es el objetivo, de no perder la identidad acá en la ciudad, de la gente que se ha nacido acá. [...] Si, ya el Cabildo Mayor está en eso, o sea no el cabildo de Bogotá no, porque como nosotros somos un pueblo entonces, el pueblo está compuesto a nivel nacional por 31 autoridad, entre esas es Bogotá. En el plan de salvaguardia dice textual que deben darle reconocimiento a los cuatro cabildos que están en contexto de ciudad que es Bogotá, Armenia, Cali, Popayán. Y entonces el Cabildo Mayor este año puso

un abogado porque no le habían puesto, o sea por eso mandamos derecho de petición, mandamos, pero como no sabíamos que como era, pero entonces el abogado ya pidió qué es lo que tiene que tener el cabildo para poder, el proceso organizativo en Bogotá. Entonces estamos en eso para ya ahorita ya se fue la tutela, pero lo hace desde el Cabildo Mayor no lo hacemos desde acá, yo sencillamente lo firmo. [...] El territorio si lo reconoce lo apoya todo el tiempo y las posesiones de autoridad nos toca ir a territorio. No es aquí, o sea yo voy allá el territorio por lo menos el 4 de Febrero, y yo estuve en territorio para posesionarme como autoridad y me reconocen como autoridad a nivel nacional. »

Le soutien des autorités territoriales est donc également politique. Il se concrétise donc par un partage des ressources, matérielles et symboliques. La mention des *cabildos* urbains dans le *plan de salvaguardia* illustre le soucis de construire un meilleur avenir pour toutes les communautés du groupe, sous la direction des autorités centrales.

D'autres *cabildos*, en revanche, ne peuvent compter sur un tel appui. C'est le cas par exemple des Δ . Aucun des trois *cabildos* ne trouve grâce aux yeux des autorités du territoire. Il y a de leur part un refus de reconnaître les nécessités des populations qui ont quitté le territoire, ainsi que la légitimité de leur départ :

« Bueno, en el caso nuestro del pueblo Δ , cuando llegamos por primera vez, bueno los que llegaron por primera vez y formaron el cabildo, hubo un desconocimiento total por las autoridades del territorio. Primero que todo las autoridad del territorio no reconocían al cabildo de Bogotá. Uno porque ellos decían que en Bogotá no se puede hablar cabildo del pueblo Δ , no se podía crear, tampoco hablar del cabildo, ya, pero [él] que llegó primero acá, pues se creó el cabildo, dijo, porque es que la misma institución dijo, si usted no forma un cabildo, pues nosotros no lo vamos a escuchar a usted, para usted, o sea para nosotros sería usted como una persona normal, una persona normal que vive en Bogotá, pero cuando usted crea una estructura organizativa del cabildo, porque la misma ley lo dice, el artículo tercero de la Ley 89 de 1890 lo dice, que donde habrá indígena, habrá parcialidad, habrá cabildo nombrado por la misma parcialidad. Entonces [el fundador] le cogió esa normativa. Y se vino trabajando y quiso hacer digamos una alianza con el territorio, como para tener ese trabajo conjunto, mancomunado, pero las autoridades del territorio dijeron no, nosotros no tenemos nada que ver con el tema del cabildo de Bogotá, del pueblo Δ . Nosotros o sea, no sé porqué están hablando de un cabildo si ustedes ni siquiera son cabildo, si ? Entonces nos desconocieron totalmente, las organizaciones, las asociaciones zonales, regionales, no no reconocían como cabildo acá en Bogotá. Es más nos decían que nosotros ni siquiera somos víctimas del conflicto armado, que acá nosotros vinimos era por puro capricho, porque queríamos vivir en Bogotá, porque queremos ser, volver persona mestiza. Eso fue como el argumento que nos decían, ya. [...] Nosotros hicimos en el año 2015, llegaron todas las autoridades del territorio. Sabes con que fines llegaron acá ? Para llevarnos a todos al territorio. [...] Nos reunimos, dialogamos y dijimos nosotros vinimos acá en condición desplazado por conflicto armado, la institución tiene que garantizar a nosotros una vivienda digna, estudios, y otros componentes que puede reparar a nosotros como población victima.

Pero sabes que dijeron las autoridades que llegaron en su momento ? No es que ellos no son víctimas. Usted institución tiene que dar, garantizar un recurso para que estas personas retornan al territorio, pero los líderes en su momento pararon firme, dijeron no, nosotros no vamos al territorio, porque primero que todo no hay una garantía por parte del gobierno nacional para ir al territorio, y el territorio tampoco nos garantiza la seguridad que nosotros queremos. »

Le discours de le·a *gobernador·a* le montre, la population déplacée se retrouve donc isolée dans un nouvel environnement, condamnée à mener un processus de reconnaissance sans appuis. Un des arguments invoqué est la condamnation à une perte de l'identité, comme l'explique une autre autorité :

« Los cabildos territoriales lo que dijeron es que pues vamos a tener un fracaso, de, muy rápido, de aculturación de estas familias que se encuentran acá en Bogotá. Entonces lo que estamos diciendo pues que, no es tanto eso sino es que, sino es que el mismo sistema de este gobierno no nos permite garantizar la resistencia de la identidad, la cual frente a ese tema nos hemos puesto de acuerdo a mantener esa, esa resistencia, de un proceso organizativo. Hoy, hoy estamos tratando de que este cabildo sea el primer proceso reconocida por la, por los cabildos territoriales y las organizaciones regionales del pueblo Δ . [...] Entonces si no hay este entendimiento de parte de esta regional, pues es posible también que la misma organización regional este descuidando con la comunidad, con su pueblo. Entonces lo que desde este cabildo estamos planteando es que ojo, que hay una, hay un peligro a que muchos indígenas víctimas del conflicto armado que hoy están desplazados en las ciudades, puedan perder la identidad. »

Obtenir le soutien des autorités territoriales, c'est justement une lutte qu'entend mener le nouveau cabildo Δb . Son *vicegobernador* nous raconte :

« El plan de salvaguardia se construyó con los recursos del Ministerio, y pues los define las autoridades territoriales. Ahora hay que actualizarlo. [...] No está mencionado el contexto ciudad. Pues por eso hay una propuesta para actualizar ese tema de plan de salvaguardia. »

Une réunion a eu lieu pendant la rédaction de ce mémoire, entre les autorités Δb , celles du territoire, et des représentants institutionnels, pour essayer de trouver un point d'accord sur cette reconnaissance. Mais comme le raconte le·a *gobernador·a* des Δa , la résistance de la part des autorités territoriales est forte :

« Por eso entonces no tenemos trabajo con las autoridades del territorio. Bueno, y también uno de los componentes que hay que aclarar en esta digamos información es que, hay un plan de vida del pueblo Δ a nivel nacional que todavía está en construcción. Nosotros pues del cabildo hemos solicitado que nos incluyan en el plan de vida del pueblo Δ , o del cabildo que estamos acá en Bogotá. Ya, por qué ? Porque es que la necesidad del territorio es totalmente diferente con el del cabildo de Bogotá [...]. Pero ellos han dicho especialmente que nada que hacer, no tenemos nada que ver con ustedes. Ustedes allá armaron rancho aparte son ustedes, pero no vengan a decir acá que quiere estar en el pan de vida. Si nosotros

vemos muy bien el plan de vida, es lo que ordena digamos las necesidades de la comunidad, y es el gobierno nacional tiene que cumplir en el marco del digamos, de las normativas, ya. Y eso es lo que nosotros, a nosotros nos interesa, incluyen a nosotros para nosotros pelearnos desde acá, desde Bogotá, y decirnos al gobierno oiga, ya hay un plan de vida, y hay unos programas, proyectos, planes, por favor escuchen, y eso lo que ellos no han querido entender. Entonces dicen no, como Bogotá, el cabildo de Bogotá no tiene resguardo, obviamente no tenemos resguardo, cómo es posible que nosotros vamos a meternos en nuestro plan de vida. Pero nuestro argumento es lo contrario : nosotros somos pueblos indígenas del pueblo Δ , nosotros también tenemos las tradiciones, las raíces, usos y costumbres, la cosmovisión, todo lo que tiene que ver con la identidad cultural lo tenemos acá en Bogotá, y le hemos fortalecido. Y lo que queremos es que, que quede un capítulo solamente, de los cabildos en contexto ciudad, que realmente que aquí que plasmaba cuáles son realmente las necesidades que tienen esos cabildos que están en Bogotá. Y así miramos bien hay muchos cabildos en las ciudades, si ejemplo hablamos aquí, hay cabildos, pues actualmente son como tres cabildos, no ? Aquí en el mismo Bogotá del pueblo Δ , cabildo Δc , el Δb , y el de nosotros el cabildo Δa . Si hablamos de Cali, en Cali hay dos cabildos, uno que es Δa y otro no me acuerdo el nombre. Si nosotros vamos acá al municipio de Madrid, Cundinamarca, hay otro cabildo indígena Δ , y si nosotros vamos a la Mesa, Mesa Cundinamarca, hay otro cabildo. Y si nosotros vamos para Buenaventura, en Buenaventura hay otro cabildo, si nosotros vamos para Yumbo, Valle, allá hay otro cabildo. Ves ? Que hay un montón de cabildos que están en ciudad, ya, que quieren hacer parte de la ciudad. »

Cette résistance n'est pas uniquement liée au processus de Bogotá, mais concerne les *cabildos* urbains en général. Si nous avons déjà mentionné le fait que ces derniers étaient exclus des politiques publiques nationales puisqu'ils ne répondent pas à l'association *cabildo-resguardo*, nous pouvons voir que pour certains, cette incompatibilité entre la communauté ethnique et l'espace urbain provient également des Indigènes eux-mêmes.

La communauté Δ s'est donc retrouvée isolée dans l'organisation de son processus à Bogotá. Cela ne l'a tout de même pas empêché de participer aux *consultas previas* qui ont amené à la création de la *mesa autónoma*. En revanche, maintenant, l'aval du territoire est devenu nécessaire pour intégrer cet espace. Pour les pouvoirs publics, il s'agit d'un gage de légitimité, comme le montre un agent de la SAE ici :

« Que busquemos desde esas formalidades que ellos en el ejercicio propio autónomo reglan para participar en eso, una conciliación diferencial de atender esas particularidades que hay en Bogotá de la llegada de otras formas organizativas a Bogotá, pero que las mismas tengan una legitimación desde el territorio, no ? Porque ha pasado que aquí ahora todo el mundo quiere ser indígena y yo le digo para que usted su censo padrón, que está legitimado en el territorio, y una autorización que le diga que usted dentro de la idea de cabildos urbanos, muchos pueblos desde el territorio dicen que eso no puedo pasar en el mío

no puedo pasar el mio, no. Yo sí pero autorizo del territorio, yo sí pero autorizo desde el territorio, que tengan esa legitimidad como mínimo para poder ejercer autoridad dentro de la capital Bogotá. »

Mais comme beaucoup d'autorités territoriales méconnaissent l'existence d'Indigènes dans le milieu urbain, le processus du décret 612 devient discriminatoire pour les peuples qui se voient refuser l'appui de leurs autorités traditionnelles. Le cas le plus emblématique de Bogotá est celui des Embera Chami. Comme on nous l'explique,

« En el tema particular de los Embera, las autoridades llegaron a la mesa autónoma, el otro año pasado. Y dijeron, dejaron la claridad en la mesa autónoma, nosotros no avalamos la creación de un nuevo cabildo aquí en Bogotá. Por lo tanto los de acá no son cabildo. Igual que nosotros pero era mucho antes, antes de la creación de la mesa. Y entonces dijimos nosotros, a las autoridades de los Embera, no podemos, porque primero que todo ya el primer requisitos no lo tienen, no lo están cumpliendo, no lo van a cumplir, porque no les van a dar aval por parte del territorio. Y lo han dicho aquí públicamente. Entonces ustedes no pueden hacer parte de esa mesa autónoma. »

Nous allons le voir juste après, ce rejet a des conséquences qui remettent en question la pertinence même du processus du 612.

Une discontinuité dans l'action collective indigène

Il y a une réelle différence de conception entre les autorités du territoire et les autorités en contexte urbain. On la retrouve dans le discours d'un·e *gobernador·a* :

« Digamos, en este caso, [el cabildo] de Bogotá no teníamos una conexión como bien con territorio, porque son muy celosos, porque dicen que uno viene acá, se organiza para sacar recursos en nombre de ellos y entonces hay sido muy difícil empalmar como una relación de tener un aval, poder trabajar de aquí hacia allá no ha sido posible. »

Tout comme dans celui d'un·e autre :

« Pero como el indígena siempre mete en su cabeza de que las personas que quieren hacer esos procesos es porque va a robar la plata a nombre de nosotros, cierto, por eso es que en el territorio los universitarios nunca llegan, y si llega un universitario, nosotros no vamos a aceptar a usted, porque usted va a conseguir un proyecto, y a través de este proyecto va a tener mucha plata, a nombre de nosotros. Eso es el indígena que piensa desde el territorio. Y así ese chip lo vamos a botar, o sea lo vamos a quitar de nuestro proceso. [...] Pero como en el territorio no saben gobernabilidad. Ellos cuando hablan de gobernabilidad no lo tienen bien claro, no tienen, no tienen digamos ese proceso muy fuerte [...]. Entonces eso es lo que pasa con el territorio, nosotros acá seguimos trabajando, seguimos trabajando, y no tenemos que depender del territorio. Ahora bien, los cabildos del territorio jamás, jamás podrán tomar decisiones frente al proceso de Bogotá. Jamás. Ellos no pueden venir a decir es que ustedes tienen que hacer esto no, jamás. Sabes porque no lo pueden hacer ? Porque esta fuera de su jurisdicción territorial, ellos, una autoridad solamente tiene poder en su resguardo, donde tiene jurisdicción. Pero venir de allá y ordenar acá ? No se

puede. Porque aquí ya hay un proceso avanzado, ya hay un proceso organizativo y una gobernabilidad, nosotros también como cabildo no le interferimos al proceso del territorio, porque nosotros lo entendemos de que ellos son un proceso a parte y nosotros somos un proceso a parte. »

En effet, les expériences sont très différentes, car les besoins ne sont pas les mêmes, ni les moyens de les assouvir. Nous pouvons donc voir une rupture de continuité, pour les *cabildos* dans ce cas, entre le territoire et la ville. La conséquence est une mobilisation différente dans le cadre de la lutte au niveau national, les *cabildos* urbains étant amenés à créer leurs propres revendications, à partir de leurs propres problématiques et ressources, divisant le mouvement social indigène.

De cette division entre les territoires et la capitale, et de l'établissement de l'aval des premiers pour être reconnus dans la dernière, naît un certain ressentiment ainsi que la volonté de faire valoir son autonomie, même si celle doit passer par d'autres voies que celles ouvertes par le décret 612. Nous allons maintenant voir quelles stratégies sont mises en place par les communautés exclues de la *mesa autónoma*.

2) La mesa Bacatá, processus des exclus

Face à la difficulté de certaines communautés pour intégrer le processus du 612, des processus parallèles voire concurrents sont mis en place, affaiblissant le processus légal en vigueur à Bogotá. C'est notamment le cas de la mesa Bacatá, du nom du territoire historique Muisca sur lequel a été bâti la capitale. Y participent les Embera qui, comme nous l'avons vu, sont exclus du décret 612 en raison de l'absence de soutien des autorités du territoire, comme on nous le raconte :

« Los Embera tienen una mesa solos, entre el distrito y la nación, nosotros no nos metemos ahí porque ellos no han autorizado, los del territorio no han autorizado a que haya cabildos Embera en Bogotá. No les van a dar en Bogotá. »

Nous allons donc nous pencher sur le cas de la mesa Bacatá pour comprendre quelles sont les alternatives qui existent les communautés qui ne font pas partie des 14 *cabildos*.

Le cas des Embera est particulier. Ceux-ci, au moment où ces lignes sont écrites, viennent d'être expulsés du *Parque Nacional*, qu'ils occupaient depuis 8 mois, vers des centres répartis dans la capitale, dans le but ensuite d'être renvoyés vers leur territoire. Comme le souligne un employé de

la SAE, il y a une grande dépendance de cette communauté à l'aide humanitaire accordée par l'État colombien :

« Pero el problema Embera hay una situación particular, y es que ya hay unas vocerías que están siendo, y lo digo en categorías no de discriminar nada, pero también extorsivas, en términos de que ya le encontraron el sustrato y la esencia a mover gente de sus territorios acá, y de decirle yo le activo la ruta humanitaria. [...] Por qué no llegan a otras ciudades intermedias, porque es que los bonos acá son más rentables. Te lo pongo en esa realidad porque es lo que vivimos acá. Y claro pues viene una familia de X cantidad, el programa dice que son 350.000, pero si son 6 habitantes, les debo al menos 600.000 a 700.000 pesos de atención humanitaria transitoria. Que es transitorio, es ambiguo en términos de tiempo, pero hay familias Emberas que llevan 10 años con la transitoriedad, dependiendo del Estado. [...] Y es que la ente territorial otra vez receptor, originario receptor de su población, de este desplazamiento pues son categoría 6, y en esa categoría 6 la ayuda humanitaria no va a superar los 100.000 o 150.000 pesos. Y qué dice el indígena cuando ha cambiado ya con una transformación de allá sacar, de recibir 600.000 no, no hay garantías, me voy para Bogotá, por la diferencia de 500.000 pesos. »

Comme nous l'avons déjà évoqué, la lutte des communautés indigènes en milieu urbain est d'abord celle de l'accès aux ressources. A ce propos, il ajoute :

« Y todo que ver en la intimidad de apropiar recursos, la pelea por la plata, no tanto por la acción. Por eso dice acciones afirmativas, que ponderadamente que lo que busquen es una solución a una problemática, no resolverles la vida al líder sino a la problemática del pueblo indígena en el distrito. [...] Y en el Parque Nacional hay otro tema y es político, y es todo el tema relacionado con otras formas organizativas, hoy denominadas autoridades indígenas de Bacatá y que la posición nuestra es clarísima, ahí no hay otras autoridades. Ahí hay un uso lo digo de los pobres Embera, que no tienen como esa capacidad, formación técnica, sino esa visión de que solo me tienen que dar, me tienen que dar, me tiene que dar el arriendo, la comida [...]. Son líderes que han salidos de sus territorios amenazados por los propios, como también por otros factores o que los han de delegitimados en el territorio y vienen armar bandos acá. »

Nous retrouvons ici la question de la légitimité des autorités, qui ont parfois dû quitter leur territoire chassés par leur propre communauté, et qui cherche refuge et subsistance dans les processus de la capitale, parfois au détriment des populations qu'ils prétendent défendre.

D'autres communautés exclues par le 612 essayent de profiter de l'espace ouvert par les Emberas. C'est le cas par exemple du *cabildo* Δb , qui ne peut accéder à la *mesa autónoma* puisque les Δ y sont déjà représentés par le *cabildo* Δa . Le *governador* de ce dernier le démontre :

« Allá hay un mandato y es un decreto, a nivel distrital, que es el decreto del 2015. Donde dice que solamente debe haber un solo cabildo por pueblo. Eso quiere decir que el nuevo cabildo mal llamado aquí Δb , o el Δc , nosotros como cabildo reconocido en la mesa, no reconocemos como autoridades. Y mucho

menos como cabildo. Nosotros reconocemos a ellos como un grupo, una población, más no un cabildo. Ellos pueden decir, es que lo que pasa es que nosotros podemos organizar una estructura organizativa como cabildo, mirando el artículo 3.0 de la ley 89. Si, si lo pueden hacer, pero eso lo aplica solamente al territorio, cuando usted tiene un resguardo aplica eso. Digamos que desde la terminología jurídica lo dicen así, entonces, caso de Bogotá ustedes no son cabildo. »

Par conséquent, plus de la moitié des Indigènes Δ présents à Bogotá ne sont pas représentés à la *mesa autónoma*. Les Δb , qui considèrent cette situation comme injuste, cherchent donc d'autres voies pour obtenir la reconnaissance des institutions, et donc pouvoir en obtenir des ressources. Un de leur leaders explique donc leur intérêt de se rapprocher de la mesa Bacatá :

« No, no tenemos, no podemos llevar proyectos. [...] En el 612 habla de que se atenderán los pueblo que están reconocido, y estamos dentro ahí, los Δ . Es ahí donde tenemos bueno listo, quiere decir que por nosotros también está llegando plata, y lo que no está llegando es acá. Por nosotros por este pueblo también hay recurso, pero acá no, no se está aplicando. [...] A los Δa , los Δa son los que le están diciendo, pues nosotros somos los que definimos acá. Entonces, hay otros procesos. [...] Esa es autoridades indígenas Bacatá, donde hay 14, 15 pueblos. Allí hay 15 pueblos. Un proceso también que está afuera de la mesa, pues han tratado de organizar una figura plataforma social, la cual donde también desde espacio, inicien a, a interlocutar con este gobierno. [...] Nosotros estamos acercando a esta mesa, a ver si... [...] Ahí estamos tratando y cómo llegar a esa plataforma, para luego también cómo nos puedan atender desde su política que tiene este distrito. »

Et de préciser au sujet des institutions locales : « *Ellos si están están allí interlocutando. Cuando hay una interlocución, ya hay un reconocimiento y una atención, si ?* ». Cette reconnaissance par les institutions du processus Bacatá n'est pas pour plaire aux autorités résidentes de la *Casa Indígena*. Ils accusent les autorités qui y siègent de chercher avant tout leur intérêt personnel :

« No sé si conoce la mesa Bacatá ? [...] Ellos tienen una mesa. Y los que fueron allá son, son, fueron de la mesa autónoma, aportaron a la mesa autónoma, trabajaron en la mesa autónoma, ya, pero ahí vemos el interés particular de ellos. Salen de la mesa autónoma, crean una estructura, de una mesa a nivel distrital, y hacen el mismo proceso como nosotros. Eso es lo que nosotros hemos dicho a la institución oiga, ellos no son autoridades. Porque antes de crear esa mesa ya había un decreto, que el decreto dice que solamente en Bogotá debe haber una sola mesa de pueblos indígenas, un solo cabildo por pueblo, ojo con eso es lo que hemos dicho, ojo con eso. O sea usted al hacer reuniones, al concertar, ya usted le están desconociendo a la mesa autónoma. Están desconociendo a las autoridades de la mesa autónoma de los 14 pueblos. Y eso es lo que la institución no ha podido entender, ya ? [...] Como es posible que usted va a reunir como institución con otra persona cuando ya que aquí ya había un orden distrital, ya está un orden locales ya ? Entonces es una de las peleas que nosotros tenemos. Nosotros como autoridad de los 14 pueblos no reconocemos a la mesa Bacatá, como mesa, ya por parte de los pueblos indígenas. Ellos son intereses particulares, son un grupo que están luchando para su propio bienestar. En cambio, en la mesa

autónoma se trabaja para el bienestar de todos los 14 pueblo ya. [...] No sé porque otras personas siempre andan diciendo que la mesa trabaja por interés particulares cuando no, cuando vemos que no es cierto. »

Le diagnostic est encore une fois sans appel : les participants de la *mesa autónoma* sont les seuls interlocuteurs valides des institutions distritales, et ils entendent bien conserver cette position privilégiée. Ils reprochent notamment aux autres communautés, ou plutôt à leurs autorités, de ne pas se structurer autour d'une organisation à destination des peuples indigènes, mais de manipuler les processus en cours dans la capitale à des fins personnelles.

Pour un·e autre *gobernador·a*, le constat est le même :

« Lo que pasa es que los que vienen de otros, pues [el cabildo] de Bogotá es la puerta de entrada es Bogotá, todos los que vienen tienen que llegar primero acá y los que están acá. Y los que están acá, si quieren irse a otros cabildos pues no pueden, porque hay un mandato y lo que está en ese mandato y se diga lo contrario, pues no puede ir a otro cabildo. Ya hemos tenido la experiencia y ellos conocen la política del distrito, están en otra forma de gobierno, están en Bacatá, los que no eran la mayoría pues hoy se fueron a otro cabildo. Ustedes aceptaron ese desorden, son ustedes los que tienen que enviarles a ellos porque como cabildo ya no pueden, porque ya algunos cabildos acá, pero tampoco estamos negando a que ellos también forman otros cabildos. Como le explicaba a usted, unos que porque se sintieron atropellados, entre nosotros mismos, y digamos decidieron ir a otro cabildo, pero los lideraron eso sabían de que no pueden formar otro cabildo, entonces como les tape la puerta de entrada, digamos, esos cabildos o disidentes que hacían parte de nosotros, van a ir a trabajar con la institución. Pero es que nosotros tampoco estemos negando que trabajen con ellos. Ya hacían parte del decreto, y se salieron, y el distrito sabía que no pueden atender a más cabildo pero ya eso es un tema del distrito porque no, no estamos negando la posibilidad de trabajar. [...] Pero para eso también hay muchos pueblos que estaban unidos, y que no van a permitir que otros pueblos traigan el desorden y vengán aquí a llegar a la mesa con 2, 3 cabildos, que además no pueden, hay muchos cabildos que están en contra de eso. Pero así hay muchos que han sido parte de nosotros y hacen parte de la mesa del Bacatá, entonces que quiere decir, que ellos están es más por un bien personal a más que un bien colectivo, es decir si estuvieran pensando en el bien colectivo, no. »

Dans ces deux extraits, nous pouvons voir que pour les autorités reconnues au niveau distrital, les représentants qui affluent à la mesa Bacatá le font pour des raisons personnelles, plutôt que dans l'intérêt de la communauté qu'ils représentent.

Nous allons maintenant le voir, cette idée d'un « nous » représentant légitimement les communautés à travers le décret 612, défendue par les autorités de la *mesa autónoma*, sous l'argument d'un engagement réel pour les peuples indigènes de la capitale, contre un « eux » qui essaieraient de s'approprier des ressources publiques sur le dos des leurs, est très présente dans la rhétorique des

autorités des 14 *cabildos*. Celle-ci est notamment liée à une différence de socialisation, conséquence de la migration d'une partie de la population hors des territoires.

3) Autorités territoriales vs autorités urbaines : des socialisations trop différentes ?

Comme tout espace politique, la *mesa autónoma* est le cadre de luttes de légitimité. Les *gobernadores* qui se succèdent n'ont pas tous la même vision pour les *cabildos*, ce qui entraîne des soupçons de manipulation du processus collectif à des fins personnelles, qui peut entre autre être expliqué par le manque de ressources liées à la participation comme autorité ethnique. Mais nous croyons que cette dissimilitude va au-delà, et qu'elle s'explique par une socialisation différente des acteurs en fonction des espaces, du territoire ancestral à la ville.

Le *cabildo* comme source d'emploi

Comme nous le rappelle une participante de la *mesa de mujeres*, « *hay veces que venimos muchas, hay veces que no venimos tantas precisamente por lo que tenemos que trabajar. Yo ahoritica pues estoy jubilada* ». Le manque de ressources propres des *cabildos* complique la mise en place de projets pour assurer la sauvegarde de la communauté. Les autorités des *cabildos* ne sont pas rémunérées, ce qui pour certains est une preuve d'abnégation :

« Segundo requisito tiene que tener la voluntad política, y que es una voluntad política, porque realmente, bueno en el cabildo no le pagan, o sea un sueldo fijo a un gobernador, todos los que hacen parte no les pagan. Entonces ahí necesitas voluntad política de trabajo por su pueblo [...]. Aquí no venimos, los gobernadores que han venido no es porque nos paga, o porque pagan bien o porque andamos en carro lujoso, no es, que es voluntad. »

Si les autorités ne sont pas payées, il est tout de même possible de travailler, dans certains cas, au nom des *cabildos*, pour mener des projets au sein des institutions. C'est par exemple le cas des *dinamizadores* culturels, présents dans certains établissements scolaires pouvant accueillir des enfants indigènes. De manière générale, ces salariés sont bien rétribués, comme nous le fait comprendre ce *gobernador-a* en nous expliquant d'où son *cabildo* tient ses ressources :

« La comunidad no tiene el deber de pagarme, digamos, en el sentido de impuesto. De que la familia tiene que dar 50.000 pesos o 5.000 para la gestión del cabildo, no lo hace. Dentro de nuestro ejercicio

intermedio entre la política y el mandato, mandato que todos los funcionarios tienen que pagar el 3% de su sueldo. Qué quiere decir, un ejemplo si yo gano 2.200.000 y yo pago la seguridad social 300.000 pesos me quedan 1.900.000, cierto, y de ese 1.900.000 yo tengo que sacar el 3%, sale como unos que, 40.000, 50.000 pesos, por más. Eso es para gestión del cabildo, en casos de comprar tinta, papel hoja bloc, pasajes, refrigerio cuando estamos haciendo un proyecto de todo el día, eso tiene una obligación, un deber. Por obligación, tiene que dar. Porque realmente la comunidad mandate, o sea si usted trabaja, está trabajando es a nombre de la comunidad, y gana relajado porque es así, porqué acá si usted va a trabajar pues a través de la comunidad, del cabildo, pues usted no va a ir allá, de lunes a viernes, allá, no. Es un trabajo fácil, es un trabajo relajado, ya. Y cómo usted está trabajando a nombre de la comunidad pues está en su obligación de pagar ese, digamos, este porcentaje a la comunidad. En qué sentido ? En el sentido de agradecimiento. O sea que con esa parte, usted agradece a la comunidad de que usted tenga un empleo digno y que paguen bien, listo ? Porque usted va consigue un trabajo allá y le van a pagar 400.000 pesos quincenales, 800, 900.000 pesos mensuales y de ahí sacan todo lo que tienen que ver con tema de seguridad social, y te llega por unos 800, 700. [...] En cambio aquí en la comunidad, ya que hablamos sueldo, más de 1.200.000, 1.500.000, hay unos que ganan a 2.500.000, 2.900.000. Es mucha plata, y ni siquiera es profesional. Hoy en día un profesional gana hasta 2 millones de pesos, ya ? Y qué nuestros funcionarios ganan ? Entonces agradezca a la comunidad. »

Nous nous en doutons, ces postes sont très prisés. On nous a déjà confié que certaines disputes entre autorités au sein de la *Casa Indígena* ont éclaté en fonction de ces recrutements, chacun essayant de privilégier les siens. Il n'est guère étonnant qu'en l'absence d'autres formes de rétributions financières, certains leaders considèrent qu'ils doivent obtenir une contrepartie pour leur travail au sein du *cabildo*. Mais cette question du travail salarié cristallise d'importantes tensions à l'intérieur de ceux-ci. Un fondateur d'un *cabildo* nous raconte, à ce sujet :

« Dejamos nosotros en el 2012, porque a mí me eligieron 3 años, yo estuve del 2008 al 2011. Decir yo no, no fue que me sacaron sino yo decía no, yo no voy más, pongamos a otra persona y así fue. No dio muy como, muy resultado, el cambio, en el 2012 volvemos a colocar a otra persona, tampoco fue viable, pero de ese pensamiento, de ese criterio ya había un documento como tal la política pública, donde decíamos, o donde yo le decían el 2011 mire, ya se creó la política pública, compañeros arranque y tome el documento y ya aquí cójase, haga proyectos. No fue tan, digamos, como ese carisma y ese conocimiento de las personas que se quedaron en el 2011, 12 y 13, pero como todo proceso de esa manera es que, sube y cae o baja, bueno, y la vida nos enseña eso [...]. Yo soy gobernador, me vuelven y me eligen 3 años, 14, 15 y 16. En el 2016 yo dejo el cargo, deje un gobernador encargado por cuestiones laborales me tocó irme, bueno, pero sin embargo seguíamos al frente, entregamos el cargo en el 2016. El cuál ya había digamos, el cabildo ya tenía su población, ya llegó a tener un censo, donde se dice bueno, pongamos una mujer de gobernadora. Colocamos una mujer de gobernadora para el 2017. Donde los procesos quedan en manos de una señora, de una mujer, para que siga ese ritmo, para que siga ese trabajo, que se ha trabajado desde el 2008. Pues llegan al cargo pero no, digamos no se vio un adelanto, no se vio como un compromiso hacia la comunidad, porque llegamos a mirar que, que los proyectos que estaban

encaminados cómo que se cayeron, o ya se volvieron cosas como de empleo. [...] Bueno entonces en el en el 2016 nosotros volvemos, y ahí entregamos y dimos el espacio a una mujer líder, pero el cual de pronto pensábamos o sea en mi criterio era que se tenga más organizado, el cuál no fue eso, sino que ya el cabildo fue como, como una entidad que llegó a dar empleo y hacer una entidad solamente para emplear. Entonces ahí se fue como perdiendo esa credibilidad, o ese sentir como cabildo, que pensábamos en los años anteriores, de tener fortalecimiento, tener esa unidad, ese compromiso al cabildo. [...] Creo que fue el fracaso más terrible diría yo en mi criterio no, pues para mí poco conocimiento y mi trabajo que yo lo vi junto a mi familia, se llegó a perder totalmente el cabildo, o esa cultura, es visión, ese fortalecimiento que teníamos. »

Et de conclure :

« Pero es triste llegar a mirar que nuestro cabildo, o el cabildo, o el trabajo que se construyó con las pocas familias y dónde se aumentó muchas familias más, volver a encontrarlo como destruido, o solamente por interés personal que esté ahí. »

Nous retrouvons bien ici l'idée de l'usage à des fins personnelles qui peut être fait de cette position au sein du *cabildo*. Une autre autorié dénonce également cette vision utilitariste :

« Digamos que hoy esa parte no, fue mucha gente que no siguieron, que no quisieran estar en el cabildo pues se fueron a otro cabildo, pero acá hay un relato claro que dice no se puede cambiar un cabildo por un pueblo, el resto ya son gente desorganizada pues que miraron el cabildo como una oportunidad de trabajo, lo miraron como una fuente digamos de empleo, lo miraron para otras cosas, para comer, recoger y sanar, más no lo están viendo como fines educativo digamos colectivo, pues también más para sus bolsillos y en eso están ahorita. Hoy nosotros el cabildo ya estamos reconocidos ya por un decreto, el decreto 612 que nos abarca acá. Y en eso estamos, y no estamos haciendo otro cabildo que no sea este espacio, estamos en la lucha. »

Ces accusations sont nombreuses, et vont peut-être au-delà des simples divergences personnelles. Il peut s'agir d'habitus différenciés, entre ces autorités urbaines installées dans un mode vie citadin, et celles provenant de manière récente des territoires.

Des espaces de socialisation hétérogènes

Ces différences entre les territoires et la capitale peuvent avoir des origines diverses. Pour un leader Δb , elles paraissent entre autre basées sur les différences religieuses entre des factions de la communauté :

« Pues la verdad no se cual religión tengan, pero ello tienen una religión, una practica religión, [aque] que es el líder, practica una religión cristiana. Yo creo que adventista, y el otro [...] tiene una otra religión y ello que creo que tienen una religión reconocida ante Ministerio del Interior. Entonces son dos

religiones diferentes pero están en una sola comunidad. [...] Nosotros somos, manejamos creencias. Creencia acá le decimos, y nos miran como católicos. Solo creemos en [Dios], Dios creador de nosotros. Todos el pueblo Δ cree en eso. Pero hay otras, hay otras familias que creen ya en la cultura occidental, más en la cristianidad, que son occidental, entonces son diferentes manejos que le estamos dando ahí. »

Et c'est une différence qui cristallise encore davantage l'animosité entre les communautés Δa et Δb :

« Entonces lo que se está diciendo este decreto es que [él], cómo está reconocido supuestamente por este decreto pues, pues lo que se diga con [él] es lo que se ejecuta. Entonces quiere imponer sin concertar con nosotros cuando hay un trabajo educativo. Tenemos niños estudiando en un centro, con la institución Colegio Compartir, nombran dinamizadores por él mismo, sin no concertar con este comunidad, entonces quiere pasar toda la gente que está con nosotros, no le da dinamizadores, sino es lo que diga él. Entonces ahí donde nosotros pues no, así no es. Primero ya inicia a desconocer el derecho a la consulta previa. [...] No tenemos dinamizadores en el momento. Quieren implementar este conocimiento con nosotros, y nosotros como pueblo decimos no pueden dinamizar a nuestros hijos, una religión porque así como es que ellos son dos grupos religión. »

La question des *dinamizadores* est donc ici la question de priorité accordée aux siens, pour des raisons culturelles, religieuses, politiques. Mais pour cette autorité, ces différentes conceptions viennent bien d'habitudes prises dans des contextes très différents, à Bogotá ou dans les *resguardos* :

« Eso es el gobernador, debe ser una persona honesta con su pueblo y ahí tiene que tener, tiene que saber el tema de la corrupción, cierto, y si miramos bien dentro del cabildo indígena hay tema de corrupción, cierto. Hay gobernadores que solamente van por el recurso de la comunidad, y aquí eso lo tenemos que tener claro. [...] En el territorio no funciona así. En el territorio hay una gran debilidad en esa parte, porque los gobernadores solamente van a coger recursos. Como allá llegan recursos directamente del gobierno nacional entonces hay una facilidad cierto, mientras que con ese recurso se pueden hacer cosas muy buenas. [...] Pero llega ese recurso y uno va al territorio y no hay un desarrollo. La gente cada vez va peor, cierto. Y nosotros acá en Bogotá esa es nuestra apuesta. »

Nous retrouvons donc un rapport compliqué avec le territoire, que l'on peut donc expliquer par des visions divergentes du fait d'une socialisation urbaine, presque occidentalisée. L'explication que nous offre le *gobernador-a* Δa sur un ancien gobernador Δa faisant désormais partie des autorités Δb , l'illustre parfaitement :

« No pero el tema de [él]... [El] en primer instante lo respeto como mayor. Como mayor lo respeto. Pero en tema de gobernabilidad, no lo respeto. Por qué ? Porque en su administración hubo mucho desorden, y hubo mucho, muchos recursos que desaparecieron, no sabemos para donde se fueron. [...] Entonces hubo un desorden dentro del pueblo cuando el fue gobernador, hubo muchas amenazas, hubo también una parte división, por su mala ejercicio de gestión y por su mala gobernabilidad. Y nosotros aquí es lo que tenemos

claro, las personas que quieren tener un cargo de gobernador tiene que saber toda esa trayectoria política del territorio, qué fue lo que hizo en el territorio. Y no hablando mal de [él], en el territorio [él] hizo unas cosas que no deben ser. El se vino por acá a la raíz de eso. Y acá lo quiere imponer la misma política como lo del territorio. Y eso no lo vamos a permitir. [...] No lo vamos a permitir, ya, de que una persona que tiene conocimiento del territorio, que acá viene hacer como lo mismo del territorio, robar plata, hacer lo que se da la gana, desordenar, no lo vamos a permitir. Primero que todo porque eso nos debilita el proceso, y hasta los del territorio nos dijeron cómo es posible que [el señor] dice que acá es gobernador, cuando de acá lo echamos ? Usted no sabían eso, usted conocen realmente qué proceso hizo el en el territorio ? [...] El peleaba [con otros gobernadores], porque él tiene mentalidad del territorio. Y eso, lo tiene que botarlo. Porque acá no viene a robar plata, ni mucho menos a aprovechar del pueblo. Eso no lo permitimos, [...]. Porqué si nosotros vimos en la administración de [él], la delegada que estaba al frente de la mesa local nunca compartió la información de los proyectos. Eso quiere decir que ese proyecto lo robó, en otra palabra. [...] cuando ya hay un recurso, ya no habla así, sino ya habla particularmente. Y eso es lo que no lo vamos a permitir. Yo creo que también por eso uno digamos de los factores de la división fue eso. De que los líderes del territorio que han llegado acá quieren imponer una política del territorio, aunque haya una política diferente y eso es lo que nos paramos firme, y en este año pues ya nos quedamos solamente nosotros cabildo y lo vamos a fortalecer. Y eso es lo que puedo compartir. [...] Los líderes que se fueron al grupo son personas llegadas, unos llegaron en el año 2017, algunos en el 2018 cuando ya había un proceso desde el 2006. Y una persona que recientemente llegó, y quiere imponer una política de ellos, que no corresponde nada para el interés de la comunidad, sino para intereses de ellos. No lo vamos a permitir. Hay un momento en el que no se hace. Aquí lo que usted hacia en el territorio no lo puedes hacer aquí. Aquí hay un proceso serio, un cabildo serio, y queremos hacer un proceso serio. [...] y eso es lo que también quiero dejar claro para que usted lo pueda entender, en la administración de Plinio lo hacían eso, dos, tres, construían la propuesta del proyecto en el marco de las acciones afirmativas. Y cuando salía el proyecto, no, ustedes me tienen que pagar, 500.000 pesos, un millón de pesos, dos millones porque yo trabajé. Yo trabajé el proyecto, y como yo trabajé, tienen que pagar a mi. Y sabes que hacían ? Lo pagaban. Y nosotros dijimos no, eso no lo vamos a permitir. [...]Y gracias a Dios pues yo tengo una formación occidental, y he podido entender como ser transparente, he tenido usos y formaciones de liderazgo. Donde me han enseñado que para ser un líder, uno tiene que ser así, derecho. »

Dans cet extrait, nous voyons que le problème souligné serait celui d'une imposition, par des autorités provenant du territoire ancestral (et y ayant eu cette charge), d'un mode de fonctionnement propre aux *resguardos*, qui n'ont donc pas leur place dans le processus de la capitale. Il y aurait donc, dans les territoires, une tendance importante de captation de ressources (en l'occurrence, du régime de *transferencias*) par les autorités traditionnelles.

Conclusion

L'absence majoritaire de reconnaissance depuis les territoires du processus de Bogotá, qui s'illustre notamment par le refus des autorités de faire apparaître les *cabildos* de la capitale dans les *planes de salvaguardia*, traduit une désunion au sein du mouvement indigène, au sujet des populations urbaines. Celle-ci entraîne donc, sur le territoire distrital, l'apparition de processus concurrents à celui introduit par le décret 612, les populations concernées cherchant de moyens d'obtenir davantage d'autonomie dans ce nouvel espace qu'est la ville. Si la mesa Bacatá forme un exemple criant, d'autres communautés que celles citées se retrouvent en dehors du champ ouvert par le 612. C'est le cas des Wayuú, Kubeo ou Koreguaje, qui essaient de s'établir comme *cabildos* à Bogota, des Kankuamo, dont les autorités territoriales n'approuvent pas pour le moment par l'établissement d'une population dans la capitale, ou des Arhuaco qui, selon toute vraisemblance, ne souhaitent pas faire partie du processus.

Quoi qu'il en soit, cette fermeture de l'accès à la *mesa autónoma* met en relief des différences de vision entre les autorités (originaires) des *resguardos* et celles de Bogotá, socialisées depuis de nombreuses années dans l'espace urbain. Si ce sont bien ces socialisations divergentes qui sont à l'origine de points de vue inconciliables, les institutions publiques, au niveau local comme national, auraient tout intérêt à proposer de nouveaux plans d'actions, concertés avec l'ensemble des populations, pour répondre aux besoins de chacun et lutter contre les situations de discrimination structurelle dont souffrent les Indigènes. Encore faut il en avoir la volonté.

CONCLUSION

L'étude des processus liés au décret 612 de Bogotá nous a permis de mettre en lumière les stratégies collectives des acteurs ethniques pour définir leur place en contexte urbain. La reconnaissance de la part des institutions distritales s'accompagne de l'allocation de ressources financières précieuses, dont l'acquisition va entraîner des luttes aussi bien avec lesdites institutions qu'au sein des communautés. Dans le milieu urbain, on passe donc de revendications plutôt liées à la terre et à l'accès à des ressources naturelles, caractéristiques du milieu rural, à la prétention à des ressources d'ordre économique, matériel.

Mais l'accès à ces ressources est très hétérogène. Comme toujours lorsqu'il définit des politiques publiques dans des termes ethniques, l'État fige des cadres de participation qui de fait excluent certaines populations. De plus, ceux qui bénéficient de ces ressources mettent en place des stratégies de conservation de celles-ci, au détriment de certaines communautés. A ces deux mécanismes de limitation, nous en ajouterons ici un troisième : le refus de participation. Comme nous le dit un·e gobernador·a à propos de son *cabildo*, un des plus anciens et des plus établi :

« Bueno yo estoy hablando de los que pertenecen al cabildo porque creo que debe haber, en todo Bogotá, yo creo que el doble, 1000 y puche de familias deben de haber... Otros que no pertenecen al cabildo, de pronto no les interesa a algunos, pero saben, otros de pronto no se han enterado, aun, aunque llevamos como 15 años, 16 años, y uno les encuentra en la calle y les pregunta, y no, dicen que no han escuchado del cabildo. Entonces uno les invita, que vengan y que participen, porque ellos tienen ese beneficio. »

Nous pensons que nous pouvons faire une généralisation approximative aux autres *cabildos* et donc estimer qu'en plus des autres limites mentionnées, la moitié seulement de la population qui serait en mesure de profiter des ressources allouées n'en bénéficie pas. Une des raisons à cela est peut-être simplement le refus de participer en termes ethniques, comme le souligne une autorité : « *Y sí efectivamente, algunos no han querido, pero no es obligación estar en este cabildo. Si quieres seguir en otra forma de vida y que no quieras recordar tu pasado, pues todo depende de ti.* » La définition de politiques publiques de réduction des inégalités selon l'ethnicité exclue donc des catégories comparables en termes socio-économiques (les déplacés ruraux par exemple), et exclue également une majeure partie de la population ethnique. Les dynamiques évoquées précédemment reflètent un paradoxe important : alors qu'elle est censée être un symbole d'unité, la *mesa autónoma* et le processus 612 sont en fait à l'origine de discriminations et de luttes internes aux communautés pour l'accès aux ressources publiques.

Nous soulevons donc ici une limite du multiculturalisme. La reconnaissance des groupes ethniques qu'il entend mener est trop partielle et pose des problèmes de catégorisation des populations, qui définissent en grande partie les stratégies qu'elles mettront en place. L'objectif de correction d'une situation de discrimination structurelle (politiquement, culturellement, socialement, économiquement) passe par une réification de cette-ci. En définissant la figure de l'Indigène et ses besoins, l'État ferme la porte à une partie de la population ethnique qui ne correspond pas à ces définitions. Et cette caractérisation est employée par les acteurs, notamment territoriaux, pour nier les exigences nécessairement nouvelles des communautés indigènes en situation de migration urbaine. Si l'on s'intéresse uniquement à cette population, le multiculturalisme semble, du moins pour le moment, avoir échoué à réviser sa situation périphérique par la mise en place de politiques publiques sur la base de l'ethnicité.

Avec ce mémoire, nous avons donc voulu montrer, via l'analyse de la situation particulière de Bogotá, que les populations indigènes en milieu urbain souffrent de la définition de leur altérité par les pouvoirs publics : que ce soit en termes territoriaux, les excluant de fait, ou en termes culturels et/ou organisationnels, où la construction d'un acteur standardisé ignore les nombreux processus politiques en place au sein des communautés, évinçant une partie de celles-ci. Bien entendu, il s'agit d'une étude préliminaire, effectuée dans le cadre nécessairement limité du mémoire de Master 2. Limité en termes de théorisation, puisque la maîtrise du sujet est encore partielle pour celui qui ne s'y est plongé que récemment. On pourrait par exemple déplorer le manque de cadrage des phénomènes migratoires, ou des politiques publiques définies autrement qu'en termes ethniques. Limité également en termes d'accès au terrain, le chercheur novice n'ayant parfois pas l'expérience, les ressources ou la position de s'insérer dans des réseaux fermés. Ici encore, on pourrait nous reprocher la faiblesse de l'analyse via la systématisation à l'ensemble des 14 *cabildos* par l'exemple d'une minorité d'entre eux, le manque de prise en compte des processus internes du Ministère de l'Intérieur ou des institutions distritales, ou l'absence d'acteurs des processus concurrents. Limité en terme de temps, finalement, pour approfondir l'enquête, l'analyse et la réflexion.

Il s'agit donc d'un travail qui a vocation à ébaucher de nouvelles questions, plutôt que d'y répondre de manière exhaustive. Il appelle donc à des prolongements, dont nous proposons un exemple ici. Si nous avons conclu par une critique du multiculturalisme dans sa capacité à corriger les inégalités via des politiques publiques ethniques, il serait donc intéressant de réaliser un focus sectoriel, par exemple sur l'éducation, puisque beaucoup d'enjeux s'y jouent (en termes d'espace propre, de reproduction de la culture, d'emploi au nom de la communauté), pour comprendre comment les

acciones afirmativas s'insèrent dans un ensemble de politiques publiques qui ne sont pas uniquement définies sur la base ethnique, mais également en termes socio-économiques, géographiques ? Quelle est la place de l'altérité dans la correction des inégalités ? Le débat est ouvert.

GLOSSAIRE

Acciones afirmativas : mesures politiques visant à améliorer la visibilité d'un groupe minorisé et discriminé, afin de corriger sa situation subalterne.

Acto administrativo : résolution légale du Ministère de l'Intérieur qui reconnaît et sanctionne l'existence d'un peuple indigène sur le territoire colombien, son type d'organisation légale et sa légitimité à prétendre aux droits différenciés en sa qualité de groupe ethnique.

Cabildo : d'origine coloniale, c'est une entité publique de caractère spécial, constituée des membres d'une communauté indigène, et dont les autorités, élues par l'assemblée plénière de la communauté, doivent représenter celle-ci, légalement (selon les prérogatives définies par le droit) et culturellement (dans le respect des us et coutumes). Normalement rattachée à la figure du *resguardo*, le *cabildo* existe également en milieu urbain, où il constitue une forme d'organisation politico-administrative considérée comme traditionnelle.

Caminos : littéralement « chemins », ce sont les axes stratégiques et sectoriels, concertés avec les populations, qui visent à orienter la politique publique de réduction des inégalités qui touchent lesdites populations.

Consulta previa : droit fondamental des groupes ethniques, dont l'avis est pris en compte lors de l'élaboration de mesures légales, de projets ou d'activités dans leurs territoires, afin de protéger leur intégrité culturelle, sociale et économique.

Dinamizador : professionnel au service de la communauté qui intervient dans différents espaces, notamment éducatifs, et qui a pour rôle de sensibiliser et de garantir l'approche différentielle permettant le respect et la prise en compte des populations indigènes.

Gobernador : autorité indigène qui dirige le *cabildo*. Le *gobernador* est élu par l'assemblée de l'ensemble des membres du *cabildo*, selon les us et coutumes, pour une période d'un an. Il constitue l'interlocuteur représentant la communauté auprès des institutions publiques.

Mesa autónoma : espace symbolique et physique (via la *Casa Indígena*) établi par le décret 612 de 2015, où se rassemblent les *gobernadores* des 14 *cabildos* qui prennent part à ce processus, pour définir les projets et *acciones afirmativas* visant à améliorer le bien-être des communautés résidentes à Bogotá.

Olla comunitaria : préparation collective et partage d'un repas, à base de plats traditionnels pour les communautés indigènes, créant un espace de convivialité et de réaffirmation culturelle.

Plan de salvaguardia : instrument sous la forme de document administratif élaboré par les autorités indigènes afin d'orienter l'action publique visant à garantir la protection de la culture et des droits de la communauté.

Politica Publica Indigena Distrital : politique publique adoptée au niveau local par la mairie de Bogotá et les différentes institutions publiques, visant à garantir les droits individuels et collectifs des peuples indigènes sur le territoire de la capitale. Elle est établit par le décret 543 de 2011 sur la période 2011-2021, et est actuellement en renégociation entre les acteurs institutionnels et communautaires.

Resguardo : entité territoriale légale qui garantie la propriété inaliénable et l'usage pour un groupe indigène de terres, considérées comme traditionnellement habitées par la communauté. Il garantit notamment l'usage collectif des sols, l'accès aux *transferencias* de l'État, et le droit à la *consulta previa* quant aux projets qui pourraient affecter ce territoire.

Sistema general de participaciones : désigne l'octroi par l'État central d'une partie de ses ressources aux différentes entités territoriales, parmi lesquelles les *resguardos* indigènes.

Transferencias : ressources distribuées dans le cadre du *sistema general de participaciones*, et qui constituent la partie majoritaire des ressources des entités territoriales colombiennes.

BIBLIOGRAPHIE

- ALVES-MELO, P. (2016) « Histoires, identités et frontières : Indiens et Africains dans l'Amazonie coloniale », *Caravelle* (107), 45-55
- AMSELLE, J.-L. (2010) « Le retour de l'indigène », *L'Homme* (194), 131-138
- ANDERSON, B. (1983) *L'imaginaire national*, 2002, Éditions La Découverte, Paris
- BAUTÈS, N. & GUIU, C. (2010) « Cheminements autour de l'identité urbaine », dans GÉRARDOT, M. (dir.), *La France en villes*, Atlandes, Neuilly-sur-Seine, p. 120
- BAYART, J.-F. (1996) *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris
- BELLIER, I. (2018) « Les droits des peuples autochtones. Entre reconnaissance internationale, visibilité nouvelles et violations ordinaires », *L'Homme & la Société* (206), 137-174
- BORRERO GARCIA, C. A. (2018) *Territorialidad, organización política y etnicidad en Colombia. Normas, jurisprudencia y categorías jurídicas aplicables a las poblaciones étnicas en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá
- BOYER, V. (2015) « Enoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, 214 (2015), 7-36
- BUU-SAO, D. (2012) « Ethnographie d'une organisation d'étudiants indigènes en Amazonie péruvienne : les ambivalences de la contestation », *Critique internationale* (57), 37-52
- BUU-SAO, D. (2015) « Devenir indien en milieu urbain », dans COMBES, H., GARIBAY, D. & GOIRAND, C. (dir.) *Les lieux de la colère : occuper l'espace pour contester, de Madrid à Sanaa*, Karthala, Paris, 143-168
- BUU-SAO, D. & LEOBAL, C. (2020) « Racialisation et action publique : les intermédiaires entre appropriation et contestation des catégories ethniques et raciales », *Politix*, 131 (2020/3), 7-27
- CANO, C. et CALDERÓN, J. A. (2010) « La Minga, un mouvement qui marche », *Multitudes* (40), 204-210
- CHAVES, M. (dir.) *La multiculturalidad estatalizada : indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá

- CHAVES, M. & ZAMBRANO, M. (2006) « *From blanqueamiento to regionalización : paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia* », *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 80 (2006), 5-23
- CHÁVEZ GONZÁLEZ, M. L. (2013) « La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí », *Relaciones*, 134 (2013/1), 131-155
- DELANOË, N. (2004) « L'identité indienne à l'épreuve de la modernité », *Journal de la société des américanistes* (90-2), 128-136
- DUARTE, C. A. (2015) *Gouvernabilité et conflits interethniques en Colombie, résumé français en 80 p.*, thèse de doctorat, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3
- ELLISON, N. (2005) « Les enjeux locaux de la “reconstitution des peuples indigènes” au Mexique. Reconfiguration et pouvoirs publics : le cas totonaque », *Cahiers des Amériques latines*, 50 (2003/3), 127-145
- FAVRE, H. (1996) *L'indigénisme*, Presses Universitaires de France, Paris
- GOSELIN, G. & LAVAUD, J.-P. (dir.), *Ethnicité et mobilisations sociales*, L'Harmattan, Paris
- GROS, C. (2000) *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá
- GROS, C. & STRIGLER, M.-C. (dir.) (2006) *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisation ethniques et politiques du multiculturalisme*, Institut des Amériques, Paris
- GROSSMAN, E. (2009) « Identité, identités », *Rue Descartes* (66), 2-5
- GUILLAND, M.-L. (2011) « Mise en tourisme du patrimoine colombien : désappropriation, appropriation et réappropriation en territoires indigènes », *Études caribéennes* (20), 1-18
- HEINICH, N. (2018) *Ce que n'est pas l'identité*, Gallimard, Paris
- HOBBSBAWN, E. & RANGER, T. (dir.) *L'invention de la tradition*, 2012 (2ème éd.), Éditions Amsterdam, Paris
- LAURENT, V. (2005) *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá
- LAURENT, V. (2012) « Cultures en conflit(s) ? Peuples indigènes et politiques publiques en Colombie, vingt ans de réflexions », *Cahiers des Amériques latines* (71), 75-94

- LEMOS IGREJA, R. (2003) « Deux expériences multiculturalistes en milieu urbain : Les organisations noires de Rio de Janeiro et São Paulo et les organisations indigènes de Mexico », *Cahiers des Amériques latines* (44), 97-116
- MATA BARREIRO, C. (2004) « Identité urbaine, identité migrante », *Recherches sociographiques*, 45 (2004/1), 39-58
- OCHOA BILBAO, L. et REGALADO MUJICA, R. (2018) « El ideal cosmopolita, el nacionalismo y el derecho a la autodeterminación de los pueblos en el sistema internacional contemporáneo », *Revista Oasis* (28), 25-43
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2015) « Stratégies politiques des indigènes dans l'Amazonie brésilienne : agence, échelle et territoire », *Cahiers des Amériques latines* (78), 1-20
- PACHÓN SOTO, D. (2009) « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir de l'être », *Cahiers des Amériques latines*, 62 (2009/3), 47-58
- PEÑARANDA, R. (1994) « Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social », *Análisis político*, 22 (1994/2), 118-120
- PÉREZ RUIZ, M. L. (2007) « Metropolitanismo, globalización y migración indígena », *VillaLibre, cuadernos de estudios urbanos* (1), 68-94
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. (1995) *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de F. BARTH (1969), Presses Universitaires de France, Paris
- POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. (2015) « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés », *Terrains/Théories* (3) [En ligne], p. 1-17
- QUIJADA, M., BERNAND, C. et SCHNEIDER, A. (2000) *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid
- RESTREPO, E. & BOCAREJO, D. (2011) « Introducción (sobre multiculturalismo) », *Revista colombiana de Antropología*, 47 (2011/2), 7-13
- SÁNCHEZ, L. F. (2014) *Les fils du tabac à Bogotá. Migrations indiennes et reconstructions identitaires*, Éditions de l'IHEAL, Paris
- SARRAZIN, J.-P., (2009) « Le rôle des élites intellectuelles dans le processus de visibilité des indigènes en Colombie », *e-migrinter*, 4 (2009), 100-109

VERDO, G. et VIDAL, D. (2012) « L'ethnicité en Amérique Latine : un approfondissement du répertoire démocratique ? », *Critique internationale* (57), 9-22

VILLEGAS DUQUE, G. A. & VILLEGAS BETANCOURT, C. (2010) « Promoción y desarrollo de la jurisdicción especial indígena con cabildos indígenas de Bogotá », *Criterio jurídico garantista*, 84 (2010/2), 84-98