



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

65 | 2016
Figures du malentendu

De la fécondité des ruines

Patrimonialisation et sanctification d'un village noir détruit (Chocó, Colombie)

Anne Marie Losonczy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/4092>
DOI : 10.4000/civilisations.4092
ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 19 décembre 2016
Pagination : 163-180
ISBN : 2-9602017-0-3
ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Anne Marie Losonczy, « De la fécondité des ruines », *Civilisations* [En ligne], 65 | 2016, mis en ligne le 19 décembre 2019, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/4092> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.4092>

De la fécondité des ruines

Patrimonialisation et sanctification d'un village noir détruit (Chocó, Colombie)

Anne Marie LOSONCZY

Résumé : En 2002, lors d'un violent affrontement entre la guérilla des FARC et les paramilitaires, 170 habitants du village noir de Bellavista de la rivière Bojaya au Chocó se réfugient à l'église. Un grand nombre périt, brûlé vif sous l'impact d'une bombe qui laisse leur village en ruines. La politique de réparation de l'Etat comprend le relogement des habitants dans un nouveau village, construit en ciment, érigé sur le terrain auparavant dévolu au cimetière. Le nouveau village est objet de perceptions fortement ambivalentes, alors que nombre d'habitants demandent à l'archevêché que l'église en ruine abritant désormais un « Christ mutilé », soit déclarée lieu de pèlerinage. D'autres souhaitent sa pérennisation en l'état comme lieu-récit de la mort, alors que d'autres encore oeuvrent pour la conservation des ruines de tout le village en tant que lieu-souvenir d'une vie 'sabrosa', considérée comme définitivement révolue et objet d'attachement. Ce cas éclaire une facette paradoxale et peu analysée des tentatives locales de patrimonialisation : celle des traces de la violence subie. La conservation des ruines comme lieu-récit, en y mobilisant à la fois le registre religieux et mémoriel, autorise la polyphonie fluide des interprétations et évite la cristallisation d'un conflit local ouvert autour de la mémoire de la violence armée.

Mots-clé : mémoire de la violence, massacre, attachement, lieu-récit, Afro-colombiens.

Abstract: In 2002, during a violent skirmish between the FARC guerrilla and the paramilitary forces, 170 inhabitants of the black village of Bellavista on the Bojaya river took refuge in the church. They all died, charred to death through a bombing that left their village in ruins. The State policy of reparation includes re-installation of the surviving villagers in a new village, built in stone and cement on the site of the former graveyard. This new village gives rise to very ambivalent perceptions, whereas many inhabitants asked from the archbishop that the ruined church, sheltering a "Mutilated Christ", should be declared a pilgrimage site. Others wish to perennize the place as it is to remain a narrative site of violent death, and yet others want to preserve the ruins of the village as a memento of the vida sabrosa, considered as bygone for ever and an object of attachment. This case sheds light on a paradoxical and little analysed aspect of local attempts of patrimonialization, that of traces of the inflicted violence. Preserving such ruins as a narrative-site, appealing to both religious and memorial registers, allows a fluid polyphony of interpretations and avoids cristallizing an open memory conflict around armed violence.

Keywords : memory of violence, massacres, attachment, narrative-site, Afro-Colombians.

Un grand nombre d'études sur les récentes initiatives de patrimonialisation émanant de groupes minoritaires suggère que ces dernières portent le plus souvent, sur des objets et des savoirs considérés comme à la fois « traditionnels » et susceptibles de donner à voir vers l'extérieur national et international une image valorisée de leur singularité culturelle. En contraste, de récents travaux d'historiens (Auzas et Jewsiewicki, 2008) mettent en avant la patrimonialisation de processus et d'événements collectifs traumatisants, comme expression d'un « courant de mémoire » se structurant à l'échelle mondiale, dont le modèle est la mémorialisation de la Shoah. Ils l'attachent à l'émergence d'une nouvelle sensibilité politique et sociale transnationale, centrée sur la victime, qui signe le déclin de la centralité des héros. La patrimonialisation de souffrances collectives est soutenue par un idiome mémoriel psychologisé qui fait de la remémoration collective la voie de guérison des liens sociaux déchirés par la violence : en témoigne la place qu'y occupe la notion de « traumatisme » (Garcia, 2008 : 375). Ses dispositifs discursifs s'appuient sur des outils juridiques et procéduraux internationaux regroupés dans la catégorie de « justice transitionnelle » que les Etats nationaux sont appelés à mettre en œuvre à la sortie de conflits armés ou de régimes dictatoriaux. Ces travaux dégagent les enjeux de cette patrimonialisation dans la construction d'une identité collective victimaire, souvent déterritorialisée.

La patrimonialisation d'une souffrance collective se décline sur de multiples registres. Parmi eux, au-delà de la construction des monuments commémoratifs, émerge le marquage du paysage par la mise en valeur de bâtiments ayant servi de scène aux arrestations, tortures et mises à mort. Un aspect peu étudié de ce marquage patrimonial est celui du désir local ou national de conserver en état de ruine certains bâtiments publics ou privés, touchés ou partiellement détruits par la violence armée. Les pérenniser, gardant ainsi durablement dans le paysage les traces de leur destruction, marquerait-il le souhait de matérialiser une rupture temporelle violente entre un « avant » et un présent représenté en discontinuité avec lui ?

Parallèlement, la notion polyphonique de « reconstruction » est au cœur des visées et discours politiques nationaux et internationaux, à la sortie d'une catastrophe naturelle ou humaine. De nombreuses analyses expertes de ces situations en attribuent l'intention consensuelle à tous les acteurs individuels et collectifs d'une situation de post-conflit. Dans cette perspective, la volonté politique locale ou nationale de ne reconstruire, ni détruire les ruines de certains bâtiments touchés par la violence armée constitue un angle mort de cette approche « reconstructionniste », de même qu'elle contredit une vision de la conservation patrimoniale en tant que pérennisation de productions matérielles, de savoirs et de pratiques fonctionnant comme signes d'une singularité culturelle ou historique valorisante.

Après l'attaque à la bombe perpétrée par les guérilleros des FARC en mai 2002, l'espace du village de Bellavista au Chocó s'est dédoublé : d'une part, un nouvel habitat en dur construit sur l'intervention d'institutions étatiques et, d'autre part, les restes de l'ancien village, particulièrement de son église, obstinément conservés à l'état de ruines et périodiquement réinvestis par la population locale. Ce dédoublement prend sens dans la rencontre conflictuelle entre une politique nationale de post-conflit centrée sur la « réparation des victimes » et la recomposition des représentations locales, de la mort et du destin post-mortem des corps et des âmes, toutes deux greffées sur les ruines de l'ancien village. Les formes de conservation et de réinvestissement local périodique

des restes des constructions, se transformant en projet local de patrimonialisation, produisent leur performativité polyphonique, entre le registre de la pacification et de la commémoration des malemorts et celui d'un rappel paradoxal des conditions de la *vida sabrosa*, « vie savoureuse ». Cette « bonne vie » d'avant le massacre, la plupart des habitants n'arrivent pas à l'associer au nouveau village construit à leur intention.¹

Le massacre à Bellavista

Le 2 mai 2002 fut perpétré, dans un village de la rivière Bojayá au Chocó², l'un des plus grands massacres de l'histoire récente de la violence armée multiforme en Colombie, massacre très largement médiatisé aux niveaux national et international. Au mois d'avril de cette année, Bellavista, village de population noire, est pris en étau lors de violents combats entre des groupes paramilitaires et le mouvement guérillero FARC. Un grand nombre de femmes, enfants, jeunes et personnes âgées finissent par chercher refuge dans l'église où ils passent la nuit du 1^{er} mai. Dans la matinée du 2 mai, le groupe guérillero lance une bombe sur l'église : elle tue 79 personnes, dont une quarantaine d'enfants et laisse des dizaines de survivants gravement blessés. Au-delà des ruines fumantes de l'église, l'explosion et les tirs de mortiers postérieurs endommagent gravement de nombreuses habitations autour d'elle. En quelques heures, la presque totalité des habitants fuient vers les villages proches ou vers les villes régionales d'où ils reviendront peu à peu au fil du temps.

Après le massacre, les témoignages des habitants furent sollicités de façon répétée par les médias nationaux et internationaux, de même que par de multiples instances, comme des institutions de l'Etat et des ONG. Ils ont servi à justifier l'intervention d'agents pour la « réparation » matérielle des préjudices. Au fil du temps, les habitants refuseront de plus en plus souvent d'évoquer ces événements par le récit (Quiceno, 2015 : 218). Mais lors de son enquête de terrain en 2003, l'anthropologue Delma Constanza Millán (2011 : 29-30) a pu encore enregistrer des témoignages dont celui de Moira Palacios, enseignante au village, *cantaora* reconnue de chants funéraires traditionnels *alabaos* et auteure, par la suite, de plusieurs *alabaos* commémoratifs du massacre. Elle évoque le « réveil du cauchemar » des survivants, qui tentent de sortir de l'église après l'explosion, sous le sifflement continu des balles croisées :

« Il y en a eu qui sortaient en rampant, d'autres en courant, tous gémissaient et criaient. Nous, on transporte alors les blessés à la maison des sœurs augustiniennes, puis nous en sortons en procession, avec le père Antun, notre curé à la tête pour qu'ils ne nous tuent pas. Nous répétons en chœur « Nous

1 La recherche dont ce texte est issu s'inscrit dans la réflexion collective développée autour des processus de patrimonialisation aux Amériques dans le cadre du projet financé par l'ANR, *Fabriquer les Amériques*, (2013-2016). Je remercie tout particulièrement Valentina Vapnarsky et Laurence Charlier pour leurs remarques éclairantes.

2 Le Choco est l'un des 32 départements de la Colombie. Localisé dans le nord-ouest du pays, il est couvert d'une épaisse forêt tropicale et parcouru par deux grands fleuves, l'Atrato et le San Juan, aux affluents innombrables. L'une des régions les plus pluvieuses du monde, elle est limitrophe du Panamá et possède des côtes sur les deux océans : Atlantique et Pacifique. D'après le dernier recensement national (DANE, 2005), sa population de 450 000 habitants est composée de 82% d'Afro-Colombiens et de 12% d'Amérindiens appartenant aux groupes *emberà* et *waounàn*.

sommes des civils ». Et ainsi nous arrivons au débarcadère du village. Nous prenons les bateaux qui y sont amarrés et traversons la rivière vers le village de Vigía. C'est pendant le trajet que je vois sur le rivage une guérillera qui vomit et pleure : je pense qu'elle n'arrivait pas à y croire... Avant qu'ils ne lancent la bombe nous les avons suppliés de ne pas le faire... avec l'église pleine de gens.

Nous avons dû fuir, laisser notre village abandonné, sans pouvoir enterrer personne : tous sont restés là, détruits et leurs morceaux éparpillés. Minelia, vous savez, la folle, elle est restée là : elle a tenté de recomposer les morceaux de corps. Les gens qui sont retournés à Bellavista ce jour-là disent que Minelia criait aux morts de se lever et de fuir... À Vigía, nous avons formé des groupes pour chercher les disparus et pour rentrer recomposer les corps. Nous avons dit à Domingo, celui qui compose des chants vallenatos, qu'il aille le faire. Depuis, il s'enivre très souvent ».

De la « vie savoureuse » et de la bonne mort

Pour les Afro-Colombiens du Chocó, la vie est associée à la lumière et au mouvement ; l'immobilité et l'obscurité, à la mort³. La « vie savoureuse » se décline par diverses figures du mouvement, toujours associées à des relations interpersonnelles qui médient celles avec des lieux, proches ou plus éloignés, objets de déplacements réguliers. Ainsi, la production partagée de la musique et de la danse lors de multiples fêtes profanes et de célébrations funéraires ou religieuses qui « promènent » en bateau sur les rivières les statues des saints, gagnent leur « saveur » par la joie du mouvement partagé. Par ailleurs, les déplacements quotidiens aux abattis, d'autres vers les lieux de pêche, de chasse ou d'orpailage fluvial, les visites aux parents d'autres villages, les activités commerciales itinérantes dessinent à leur tour de constants parcours individuels et familiaux, très appréciés : ils se réalisent presque toujours par la rivière et le fleuve en « s'embarquant ».

Dès lors, après l'irruption de la violence armée sur les rivières et fleuves du Chocó, dont les acteurs menacent, contrôlent et limitent la mobilité des autochtones sur les rivières et dans la forêt, les fêtes traditionnelles dédiées aux saints, ainsi que les pratiques rituelles individuelles quotidiennes autour d'eux, en viennent à constituer une ressource à opposer aux logiques de violence et de peur. Ces pratiques attachent les habitants à leur territoire, les motivent à y rester et à y revenir. J. O. Córdoba (2009 : 15) souligne le rôle de la fête comme stratégie de résistance ancrée dans le religieux. Maintenir la fête en l'honneur du saint patron des villages implique d'activer toutes les composantes de la *vida sabrosa* : voyager, se réunir, parler, danser et boire ensemble.

3 C'est lors de longs séjours de terrain successifs entre 1980 et 1990 dans les villages afro-colombiens des rivières Capá, Tutunendo, Neguá, Bebará et Tagachi dans le haut et moyen Atrato (Chocó) que j'ai recueilli les premiers matériaux ethnographiques portant sur les pratiques rituelles et les représentations autour des morts et des saints. Dans cette région que la violence armée multiforme sévissant en Colombie n'avait pas encore touchée, j'ai pu assister à plusieurs veillées funéraires (neuvaines). À partir de 1995, l'intrusion de multiples acteurs armés, à l'origine de la fuite de nombreux Afro-Colombiens hors de la région, n'a pas permis la continuité de l'enquête ethnographique. Dès 2011, j'ai pris contact avec des familles afro-colombiennes, notamment celles, originaires de la rivière Bojayá, réfugiées à Medellín et à Bogotá. En avril 2015, j'ai accompagné certains membres lors de leur retour à Bellavista pour la commémoration annuelle du massacre.

Dans la zone de la rivière Bojayà, si chaque village a son saint patron, certains en ont changé récemment. Ainsi le village de Carillo a adopté Saint Joseph, car c'est le jour de sa fête qu'ils ont regagné leur village après une période de fuite collective devant la violence armée. Le village fut ainsi symboliquement refondé autour d'un nouveau saint patron.

Les maisons des Afro-colombiens du Chocó se situent toujours à proximité immédiate avec la rivière ou un cours d'eau. Elles sont construites traditionnellement en bois local, sur pilotis ; la paille des toits, souvent changée, a fait place au zinc. C'est le plus souvent sous la maison qu'est enterré le placenta des filles, alors que celui des garçons est enfoui au pied d'un arbre proche. Mais ces maisons en bois n'ont aucune visée de pérennité : elles sont souvent reconstruites entièrement ou partiellement après une longue période d'absence durant laquelle la maison vide a subi les assauts de la végétation et des rongeurs. L'architecture de l'église, et plus récemment celle de l'école, tranchent avec celle du village : elles sont construites en dur et sont appelées à durer davantage.

À l'instar d'autres villages noirs de l'occident colombien, à Bellavista l'église est perçue comme la demeure principale des saints et de la Vierge du Carmen, patronne du village, lieu de concentration de la « force » et de la « lumière » de *lo divino* (le divin). Loin d'en occuper le centre, la place de l'église dans ce village, comme dans nombre d'autres de la région, est celle de la transition et du passage entre les lieux densément habités, ceux des fêtes, de la musique et des rencontres et celui du cimetière derrière lequel l'espace broussailleux et marécageux constitue la limite entre monde habité et monde du *Monte*, de la forêt. Lieu-pivot dans l'organisation et la représentation spatiales des Afro-Colombiens, l'espace de l'église est cependant peu fréquenté dans les villages du Chocó.

Loin d'apparaître comme la fin de toute vie, la mort chez les Afro-colombiens du Chocó constitue un long processus de transition de l'état de cadavre vers celui d'une entité immatérielle, inscrite dans une autre vie. Cette mutation est représentée en référence à une « bonne mort », idéal-typique. Dans cette perspective, il incombe aux vivants d'encadrer et faciliter le détachement et le cheminement ultérieur d'une âme, supposée réfractaire à abandonner son monde et ses proches familiers. Ce caractère éminemment relationnel attribué à l'état de mort fonde la représentation des morts récents comme menaces temporaires de prédation de la vitalité des proches, source potentielle d'infortune. Dès lors, si tout décès est censé entrouvrir dangereusement la frontière entre le monde des vivants et celui de la mort, rituels funéraires et enterrements visent à la réaffirmer, en travaillant à l'apaisement de l'agressivité du mort récent, à son détachement du monde et à sa transformation en bon mort. Ainsi, la fin des obsèques doit constituer la clôture de la frontière (Losonczy, 1997).

La bonne mort comme processus est étroitement associée à la notion de *trabajo* (travail) de détachement et de rattachement du mort dans lequel les vivants ont un rôle prépondérant. « Accompagner » est une dimension importante de ce travail (Quiceno, 2015 : 206) : passer les nuits de neuvaine auprès du mort, mais aussi auprès des deuilés (*amanecer acompañando*) implique le partage des gestes sur le corps du mort, sur l'espace de la maison et du cimetière. Mais il consiste surtout à « chanter » : donner sa voix, ses gestes et ses paroles au mort et à la douleur des deuilés. Après la première nuit de veillée, a lieu la sortie du cadavre vers le cimetière : chantant et priant,

on le promène à travers le village, en s'arrêtant aux endroits importants pour lui comme les maisons des familiers. Cette pratique évoquée par l'expression « faire parcourir pour reprendre ses pas » est celle d'un détachement du défunt des lieux de sa « vie savoureuse ». Si celle-ci signifie être en mouvement, et vivre *regado* (en dispersion), la mort exige le recentrement pour « partir entier ».

À l'exception des fondateurs des villages et des personnalités exceptionnelles, regroupés sous la catégorie de *mayoritario* et évoqués par leurs noms, les Afro-colombiens parlent de leurs « ancêtres » familiaux sans les singulariser par un nom. Ils constituent pour eux un ensemble diffus et peu individualisé, source de prières et de « secrets » à force magique, de chants funéraires, de conseils, transmis dans les rêves des vivants.

Mais il est des événements qui exacerbent la difficulté pour les vivants de contrôler l'aléatoire de la mort. Ils se cristallisent dans la figure de la *malemort*, décès subit, accidentel ou violent, sans agonie et loin des proches. Elle ne permet pas de pacifier le mort, ni de le détacher du monde des vivants par le travail rituel des cérémonies funéraires et l'enterrement qui le socialisent comme « bon mort » (Robin Azevedo, 2008, *ibid.*). Le lieu de la *malemort* est loin à l'intérieur de la forêt ou dans les méandres peu fréquentés de la rivière, la nuit : espaces loin de la parentèle, des habitations et des rituels. Le destin de ces morts non socialisés, donc menaçants, est le plus souvent représenté comme une errance sur terre à l'origine de contacts intempestifs et dangereux avec les vivants, sources de maladies, infortunes et fléaux.

La relation que les Afro-colombiens du Chocó tissent avec leurs morts est à la base de la représentation et de la configuration des lieux qui abritent leurs restes. S'ils ne doivent ni être proches de l'espace habité ni régulièrement nettoyés de la végétation sauvage, leur existence n'en demeure pas moins essentielle. Nettoyer fréquemment le cimetière, tout comme chanter des chants funéraires *alabaos* en dehors du contexte rituel des funérailles, sont censés *llamar muerto* (appeler la mort sur les vivants) : la performativité de ces actes se manifeste dans leur capacité à entrouvrir la frontière que ceux-ci construisent rituellement et pragmatiquement entre leur monde et celui des morts. La distance relationnelle optimale avec les morts s'établit par le contact dans les rêves et par la médiation des guérisseurs. Cette mise à distance s'opère par leur quant-à-soi spatial, ancré dans l'espace funéraire des cimetières, lieux ambivalents de transition entre celui de l'habitation et le dehors de la forêt, ainsi que la prudence et la contention verbale dans leur évocation.

Ainsi s'éclaire un aspect de la tension entre d'une part, l'effort de sauver le « vieux village » en ruine, et plus particulièrement l'église, de l'ensevelissement sous la végétation, de la transformation en l'espace sauvage du *monte*, et d'autre part, la rareté des visites en dehors des moments périodiques de son investissement par les rituels commémoratifs. De même, le refus ou l'évitement obstinés de réitérer le récit du massacre et d'évoquer le destin ultérieur des dépouilles participe aussi de ce souci traditionnel de maintien de frontières spatio-temporelles et relationnelles, censées contenir l'invasion par les morts du monde et du for intérieur des vivants.

L'après-massacre : temps d'horreur et temps de recomposition

L'irruption répétée de la violence armée massive engendre la terreur (Pécaut, 2000). Elle produit un brouillage permanent entre passé et présent, de même que la porosité des frontières que les sociétés construisent rituellement, symboliquement et spatialement, entre vie et mort, vivants et défunts. Ainsi, des imbrications inédites entre espace et temps, manifestées par ce brouillage spatio-temporel, apparaissent comme des propriétés anthropologiques des retombées sociales de la terreur. Le télescopage des temporalités (Verdery, 1999 :16) s'exprime aussi par l'émergence d'une incertitude autour des notions ontologiques courantes sur les transformations *post-mortem* de l'âme et sur les périls que l'impossibilité de la séparer des vivants par les moyens rituels conventionnels fait courir à ces derniers. La période du post-conflit, du point de vue des groupes minoritaires, se décline souvent par la coexistence de diverses figures de l'intrusion dangereuse des revenants dans leur espace social et intime qui donne lieu à des deuils en suspens, marqués par des récits d'apparitions ou par l'oblitération (Losonczy et Robin Azevedo, 2016 :9).

Le massacre du 2 mai 2002 a fait exploser les cadres traditionnels d'interprétation et de fabrication de la place des morts dans l'ordre du vivant. D'individuelle, la mort est devenue collective, de long processus de déconstruction et de reconstruction de relations, elle est devenue irruption et rupture brutale. La « bonne mort », précédée par une agonie, accompagnée par les proches dans la maison, s'est transformée en *malemort* en masse, soudaine, inattendue et violente. Chanteurs et chanteuses d'*alabaos* ne cessent de rappeler qu'« ici, nous n'avons jamais chanté à plus d'un mort à la fois ». Tous les dispositifs d'accompagnement des mourants, du traitement rituel et spatial des morts qui concouraient à la bonne gestion de distance et de proximité entre eux et les vivants se sont délégitimés devant l'irruption soudaine et irréversible de nouvelles formes de mourir et de vivre après les décès.

Pour les habitants, le massacre a d'abord transformé l'espace de l'église en un lieu de frayeur : les âmes errantes des victimes sont censées y apparaître toutes les nuits. Cette concentration d'un *malemort* collective dans l'église est de l'ordre de l'inconcevable. Dès lors, avant le premier anniversaire du massacre, les quelques familles revenues entre-temps ont demandé au curé du village un grand rituel de bénédiction de l'église et des maisons pour en chasser « l'esprit méchant qui y est resté depuis la tragédie ». Témoignage de la perception des lieux un an après le massacre, les paroles de familiers, arrivés des localités voisines lors de la Semaine Sainte de 2003, les décrivaient comme « le village des morts-vivants » (Millán, 2011 : 35) :

Dès cette période, émergent les premiers actes de défrichage et de conservation des ruines du village. Ces actes prennent à contre-pied l'attitude afro-colombienne traditionnelle vis-à-vis des maisons qui les représente et les traite comme éphémères et ne vise pas leur conservation. Parallèlement, dans les lieux de fuite après le massacre, puis de retour à Bellavista, émerge progressivement un nouveau langage mémoriel local porté par le performatif : la musique, la danse et les chants, supports d'une recomposition mémorielle, qui se déploie plus particulièrement lors des commémorations annuelles dans les ruines de l'église. Ces pratiques construisent de nouveaux modes de partage local du passé récent en même temps qu'elles constituent des moyens de l'incorporer dans le quotidien des survivants. Une multitude de *alabaos*, *vallenatos*, raps et

ragas sont alors composés. Les *alabaos*, chants funéraires traditionnels, sont créés à l'intérieur de la communauté, alors que *vallenatos*⁴, raga et rap émergent dans les villes par la rencontre des jeunes survivants en fuite avec les modes musicales urbaines. Ils évoquent tous une nouvelle catégorie de morts qui émerge après le massacre : le collectif des *caidos* (tombés).

Parallèlement, les femmes du village cousent une grande pièce de textile où figure le nom de chaque victime : cette pièce recouvre l'autel en ruines de l'église où les jeunes assument chaque année le rôle principal dans la commémoration de l'anniversaire de la tragédie en dansant dans les ruines de l'église au son de la *tambora*, instrument de percussion local. Ils y associent aujourd'hui l'orchestre régional traditionnel appelé *chirimia*, inexistant auparavant dans le village. Musique et danse sont susceptibles de domestiquer la terreur issue de la malemort et « reconforter » les *caidos*.

Dans les textes des chants, le rappel de l'horreur apparaît par des images de fragmentation des corps des morts. La fragmentation des corps donne à voir une chimère, articulation entre une figure humaine et une figure non humaine. L'horreur, l'inimaginable y sont représentés aussi par l'évocation d'évènements ayant télescopé d'autres catégories que les représentations locales pensent séparées et opposées. Le massacre, infligé par des acteurs armés extérieurs cachés dans la forêt, signe l'irruption de l'espace sauvage de la forêt, lieu traditionnel de la malemort, dans celui, culturel, de l'habitat. La bombe, remplissant de malemorts la demeure des saints, représentants du surhumain, appelé *lo divino*, source de la procréation, manifeste le télescopage violent, sans médiation rituelle, entre le sauvage, le culturel et le surhumain et dessine la figure de l'horreur.

Les évocations chantées et rythmées du massacre constituent des tentatives de réordonner et reconnecter les temps et les espaces éclatés et télescopés. Les jeunes occupent une place prééminente dans cette réinscription des sujets dans un espace-temps en voie de reconstruction. En effet, le massacre a fait disparaître de nombreux vieux, *rezadores* (prieurs funéraires) et *cantaores*. Leur place fut reprise par des jeunes, entre 18 et 30 ans, auxquels le déplacement forcé dans les villes après le massacre a permis d'assimiler des rythmes urbains. Dès leur retour, ils ont pris l'initiative de ritualiser de nouveaux espaces pour la mise en scène de la mémoire : l'école et l'église en ruine. C'est dans ces lieux que s'ancre leur nouvelle légitimité de témoins. Depuis le premier anniversaire du massacre en 2003, chaque année, dans les murs hâtivement consolidés d'une l'église sans toit, les jeunes, dansent en cercle la chorégraphie apprise en ville de la *danse de la batée*, accompagnée par leur propre groupe de *chirimia* fondé

4 Le *vallenato* est une forme musicale syncopée, populaire, issue de la zone caraïbe colombienne : elle est articulée sur le chant et l'accordéon. Née de la rencontre entre la musique des éleveurs métis de la plaine du fleuve Magdalena (Colombie du Nord-Ouest), des chants des esclaves d'origine africaine et des rythmes et instruments musicaux des groupes indiens de la Sierra Nevada de Santa Marta, elle possède quatre schémas rythmiques, susceptibles d'exprimer depuis la tristesse du deuil, en passant par la nostalgie et la peine amoureuse jusqu'au sarcasme et la vitalité débridée. Les paroles traditionnelles sont toujours porteuses d'histoires villageoises de deuils, d'amours et d'incidents dont les protagonistes et les destinataires sont nommés. Le mode de vie traditionnellement itinérant des musiciens et l'association du *vallenato* aux *parrandas* (fêtes) se déroulant sur les places et rues des villages et des villes l'ont fait circuler dans tout l'Occident colombien, construisant une identité régionale élargie. Plus récemment, cette musique s'est popularisée dans les milieux de l'élite urbaine des villes andines et une demande de sa patrimonialisation par l'Unesco a été déposée par la Colombie.

pour l'occasion. On raconte qu'en 2003, ils ont appris en une semaine à jouer des instruments avec l'aide des membres d'une *chirimia* renommée de Quibdo, capitale de la région.

Cette inversion de l'autorité mémorielle entre générations semble acceptée par le village : avoir survécu au massacre et à la fuite leur semble doter les jeunes d'une force vitale et d'un « entendement » accru, source de leur nouvelle autorité mémorielle. À l'issue de l'expérience de la violence et de l'arrivée d'agents des programmes d'intervention institutionnelle, les vieux ayant exercé auparavant le pouvoir de la parole dans la communauté en arrivent à valider les pratiques et discours des jeunes, en faisant taire le cas échéant leurs réticences et doutes. Qu'ils réoccupent l'espace de l'église par les chants et les danses rencontre l'appui et l'adhésion de la majorité des adultes et des vieux qui écoutent, chantent et dansent avec eux. Ainsi, ré-habiter la vie quotidienne a impliqué un réinvestissement de l'espace symbolique et pragmatique par les jeunes.

Les performances ainsi construites articulent des registres contradictoires : le rire et les sanglots, l'humour et la critique, la révolte et la résignation. En témoigne le fragment d'un chant, qui s'y réfère, composé par une jeune villageoise ayant perdu dans le massacre son neveu de 6 ans. Il prend la forme du *chigualo* ou *bunde*, chant funéraire traditionnel de tonalité joyeuse, chanté dans les funérailles d'enfants en bas âge : « *Ya no llega el limbo porque la gente bailando està* » (« l'enfer n'arrive plus parce que les gens sont en train de danser »).

Les *alabaos* traditionnels sont souvent *relatados* (racontés) par les âmes des morts qui apparaissent dans les rêves des *cantaores*. Ces chants funéraires se transmettent de génération en génération et font partie du patrimoine de certaines familles. Le massacre en a suscité un certain nombre, conçus, eux, hors de la transmission familiale et sans inspiration onirique. Certains racontent la récente histoire collective tragique du village : ils relèvent de la catégorie émergente de *denuncia* (contestation). D'autres innovent en s'adressant à la fois aux Vierges de la Mercedes et à celle du Carmen, patronnes de Vigia et Bellavista, deux villages qui se font face au bord de la rivière Bojayá. Ils mobilisent leur double intercession, nécessaire pour faire face à la capacité destructrice de la violence. Y sont évoqués également d'autres médiateurs comme l'ancien curé du village et les sœurs missionnaires résidant sur place dont les liens avec l'ancien village, son église et ses saints en font des pacificateurs entre groupes d'habitants que la violence a fragmentés, dispersés et opposés. Ces *alabaos* sont chantés uniquement lors de la commémoration annuelle du massacre : lors des veillées funéraires, on continue à chanter les *alabaos* traditionnels.

La plupart des auteurs des nouveaux chants ont perdu dans le massacre un ou plusieurs membres de leur famille. Cependant, ce ne sont jamais leurs pertes personnelles qui sont évoquées : le singulier, les noms et surnoms, l'appartenance familiale sont tus par les chants. Cette oblitération apparaît comme l'une des conditions du passage de l'histoire personnelle vers l'histoire collective. Loin d'évoquer la perte d'une vie, les nouveaux *alabaos*, raps et ragas déclinent celle de « la vie » par la violence.

Contrairement aux chants traditionnels qui prêtent leurs paroles au mort et à son « deuil de soi » (Losonczy, 1992) ainsi qu'à la douleur des familiers, le nouveau chanteur assume la voix d'un collectif qui s'adresse à l'extérieur des familles et du groupe local : aux agents de l'État, au pays entier ou aux acteurs armés. En témoigne

ce fragment d'*alabao* composé pour la commémoration de 2011 par une institutrice du village, *cantaora* funéraire réputée :

« *Los niños son el futuro
y mucho niño murió,
señores grupos armados,
no nos causen más terror* ». ⁵

Depuis 2003, les commémorations locales se succèdent année après année, alors que l'assistance des médias et des autorités régionales se raréfie. Parallèlement, la construction du nouveau village rapidement terminée, des pressions émanant des agents locaux de l'Etat et de la hiérarchie régionale de l'Eglise s'intensifient pour l'abandon des ruines du vieux village et le transfert des commémorations à Nueva Bellavista. C'est sous ces pressions que ce qui n'était jusque-là que l'expression collective d'un deuil et d'un attachement (Hennion, 2010) à un lieu en voie de ritualisation, commence à se cristalliser comme désir oppositionnel de sa patrimonialisation et de sa sanctification. Ce processus entraîne une certaine stabilisation des performances ritualisées qui tentent désormais de canaliser l'improvisation. L'on peut y voir les signes d'un travail de lissage censé attribuer au lieu et aux commémorations une valeur pouvant être revendiquée comme « patrimoniale » (Ciarcia, 2011 : 89).

Demeure des morts, témoin de vie, lieu de mémoire ? Conflits et convergences

« Chanter et danser pour les *caídos* » apparaît à tous les survivants comme un devoir annuel. Chacun est convaincu que de ce « travail » rituel dépend le « repos » des âmes de *malemorts*, de même que la paix des vivants. Et c'est autour de ce travail et de son lieu que se cristallisent les conflits avec les agents et les modes d'intervention de l'Etat et de l'Eglise.

Les pratiques de la mémoire des Afro-Colombiens de la rivière Bojayá construisent le récit des événements et leur transmission chantée, non pas à partir de leur explication causale mais à partir de marqueurs de souffrance : ceux de la confusion et de la perte de repères. En revanche les savoirs experts mis en œuvre par travailleurs sociaux, juristes et fonctionnaires de l'Etat dans les interventions institutionnelles ordonnent les faits en tant que réponses aux questions : quelle est la cause du massacre ? Quels sont les préjudices matériels ? Qui sont les victimes ? Les événements sont présentés à travers une classification factuelle selon une causalité qui articule ce massacre avec des variables expliquant la violence sociopolitique ailleurs dans le pays. Ce mode d'énonciation largement diffusé dans le pays par les médias, tend à se stabiliser ; il recouvre et occulte les modes locaux de production de sens de l'événement tout en légitimant les modes institutionnels d'intervention.

Dans le sillage de cette intervention articulée sur les « politiques de réparation » nationales, émerge au village une relation inédite, douloureusement paradoxale avec le collectif des *caídos*. Les habitants l'évoquent en parlant des familles auxquelles « on a

5 « Les enfants sont le futur / Et nombre d'enfants sont morts, / Messieurs les groupes armés / Ne nous infligez plus la terreur ».

payé les morts ». Cette expression fait référence aux indemnités financières et aux réparations administratives que l'État a offertes aux proches des « tombés ». Mais elle dessine aussi les contours d'une interprétation du massacre en termes d'un échange inégal où le village considère l'ensemble des morts comme un tribut de douleur payé par tous, dont la contrepartie, de la part de l'État, doit être une reconnaissance de l'état de dénuement de chacun et sa réparation. Certaines versions sur la construction du « Nouveau Bellavista » avancent que c'est « grâce aux morts » que le village a dû « payer à la guerre » que les habitants possèdent aujourd'hui des maisons et une école en dur et un dispensaire.

Ceux inclus dans la catégorie légale de « victime » sont pour la plupart les proches des morts, bénéficiaires des indemnités financières les plus importantes. L'irruption de cette nouvelle relation entre les défunts et leurs proches, médiatisée par l'argent venu de l'extérieur, alimente une conflictualité sourde liée à la répartition inégale des indemnités. Elle est étayée par des rumeurs et critiques autour de la façon dont certains proches « traitent » leurs défunts, alors que c'est « par eux » qu'ils ont eu accès à l'indemnité. Domingo, compositeur local, évoque ces critiques dans un *vallenato* intitulé *Muertos sin doliente* (Morts sans deuil). En dénonçant la conduite de certains familiers qui ont « abandonné » leurs morts, le compositeur, n'ayant perdu aucun proche dans le massacre, prête sa voix à ceux du village qui, comme lui, se sont pourtant occupés des dépouilles et des blessés immédiatement après le massacre.

Ainsi, plus d'une décennie après, à Bellavista, le rôle des morts de la violence armée, en tant qu'agents et figures médiatrices des processus de réparation de l'État, continue à être conflictuel et ambigu. Les conditions du massacre ont empêché que proches et habitants réalisent l'enterrement et les rituels funéraires. Sur les fosses du cimetière où ceux-ci ont été transportés, leurs restes jetés dans des sacs, ou sur celles hâtivement creusées dans le village détruit juste après le massacre, avant que le village entier ne fuie vers Quibdo, capitale du département, il n'existe aucun marqueur qui permette d'identifier leur tombe commune. En revanche, on raconte que les fruits des limoniers poussant sur le terrain où l'on a enseveli les morts ne furent plus jamais goûtés par personne. Bien que les morts – dont l'exhumation et l'identification légales n'ont pas été réalisées à ce jour – aient été transférés plus tard au cimetière, personne n'a plus jamais cultivé ce lieu.

Dès lors, pour les habitants, c'est le « vieux Bellavista détruit » et en particulier l'église en ruine, lieu de leur mort violente, qui va se consolider comme seul lieu rituel légitime d'accueil des commémorations annuelles. Ces dernières apparaissent dans les gloses de nombre d'habitants comme « animations » du lieu marqué par l'immobilité de la mort, et en même temps comme espaces - temps de « réception » par les vivants de la « force » émanant du Christ Mutilé (*cf. infra*) et de la « vie savoureuse » dont le village est encore imprégnée. Ainsi, ce temps rituel fait circuler l'agentivité, répartie entre le lieu et ceux qui l'animent (Hennion, 2015).

Les ruines du village abritent deux symboles forts du massacre : l'église, refuge et lieu de mort des « enfermés » et la maison des sœurs missionnaires augustiniennes, ayant accueilli des blessés. Malgré le refus de l'État de les reconstruire, fondé sur le caractère « inondable » du site et en dépit d'autres interventions comme celles d'ONG et de la hiérarchie de l'Église, plaidant également pour son abandon, des groupes

d'habitants, composés surtout d'hommes de tous âges, s'attachent à conserver et à nettoyer périodiquement ces lieux de la végétation.



Figure 1 : L'église du vieux Bellavista, partiellement consolidée

© Camila Orjuela, CNMH, 2013

Si nombre de femmes reconnaissent également ce lieu comme ancrage rituel et mémoriel des morts du massacre, elles semblent majoritairement le penser comme demeure de la nouvelle figure miraculeuse du Christ Mutilé, figure du crucifix central de l'église endommagée par la bombe mais restée à sa place. Elles l'évoquent aussi comme lieu de naissance et de vie de leurs parents et enfants, tous liés au village par leur placenta qui y est enterré. C'est ce faisceau de raisons qu'évoque une lettre communautaire envoyée à leur initiative en 2007 à l'évêque du diocèse de Quibdo, demandant de déclarer le lieu comme « sanctuaire ». Cette demande avait à l'époque l'appui de la *Comission Vida, Justicia y Paz*, ONG d'orientation progressiste émanant de l'Eglise catholique, et celui des équipes missionnaires clarétiennes, alors que le maire de l'époque, agent local de l'Etat, s'opposa à tout entretien des lieux, en y voyant une volonté de certains groupes de repeupler le village.

En 2012, sans réponse de l'évêché, le nouveau curé de Bellavista prend la parole à la réunion préparatoire de la commémoration des dix ans du massacre. Il exprime son opposition au projet de conserver et/ou de sanctuariser partie ou totalité des ruines du village autour de l'idée que « les bâtiments ne construisent pas la mémoire » et plaidant pour la transmission des événements par la parole et le témoignage.

A cette occasion, sans revendiquer son repeuplement ni sa reconstruction, la majorité des habitants s'exprime en faveur d'une conservation des ruines du village comme lieu mémoriel d'une vie communautaire *sabrosa*, et de celle de l'église en tant que mémorial des proches qui y ont péri et en même temps demeure du Christ Mutilé. Pour les *rezanderos* de Bellavista, spécialistes des funérailles, le « sang versé » des

proches a ancré dans le sol de l'église « la force de ces âmes ». Actuellement, sans aucune reconnaissance institutionnelle, l'église représente pour les habitants du village un lieu d'échange, de communication avec ces maemorts et celui de leur pacification par la présence du Christ Mutilé.

Patrimoine et/ou sanctuaire ? La ressource des miracles

Parallèlement, nombre d'habitants de villages voisins puis plus lointains se joignent à eux pour consolider ce lieu autour de la nouvelle figure emblématique du Christ de l'église, rebaptisé *El Cristo Mutilado*. Une hagiographie autour de ses miracles réparateurs des malheurs et protecteurs contre la violence armée est en cours de construction à travers la visite de pèlerins, de plus en plus nombreux. C'est le massacre de 2002 qui y a fait émerger cette nouvelle figure de recours. La bombe lancée sur l'Eglise a soufflé les bras et les jambes du Christ du crucifix de l'autel principal. Evoqué par les uns comme un « survivant » à l'instar des blessés, par d'autres comme une figure tuée pour la seconde fois, le Christ est perçu dans les deux cas comme un ressuscité, doté d'une nouvelle « force ». En témoigne la communication onirique qu'il entretient avec certains habitants du village, au-delà des miracles dont les récits vont construisant sa nouvelle hagiographie.



Figure 2 : Le Christ Mutilé de Bellavista
© César Romero, CNMH, 2016

Il existe trois prières dédiées à cette nouvelle figure. La première prière, de diffusion locale a été « récitée » en rêve par le Christ lui-même à une femme blessée dans l'église, juste après son installation dans le nouveau village. L'autre fut composée par quelques habitants de Bellavista pour le premier anniversaire du massacre avec l'aide du curé de l'époque. La troisième est l'œuvre d'un membre afro-colombien de l'ordre missionnaire clarétien. Ces deux dernières circulent au verso de la lithographie du Christ, désormais en vente dans les villages environnants, dans la capitale de la région

et souvent emportée vers les villes lointaines vers lesquels nombre d'habitants de la région ont fui. La proposition réitérée du nouveau curé du village de transférer le Christ Mutilé dans l'église du nouveau village a suscité une opposition unanime, soutenue par les familles indiennes emberà réfugiées de la violence armée à Bellavista, ainsi que par les villages noirs des environs.

L'église en ruine du village ancien dont les photos ont amplement circulé dans l'espace national et international a été hâtivement et partiellement consolidée à la fin de l'année 2002. Entre les commémorations annuelles, si le lieu reste le plus souvent désert, quelques habitants continuent à se consacrer au défrichage occasionnel de la végétation touffue qui, avec l'exceptionnelle pluviosité du Chocó, corrode et recouvre le bâtiment et sa toiture. Ils évoquent cette activité par les termes de *guardar* (garder) ou de *conservar* (conserver).

Mais en 2013, la mairie matérialise la volonté institutionnelle de désinvestissement du vieux village et de contrôle de la mémoire du massacre. Elle érige sur la place centrale du nouveau village, Nueva Bellavista, un monument commémoratif en pierre, représentant un livre ouvert où apparaissent les noms des victimes. Ce monument suscite l'évitement et l'hostilité ouverte de la majorité des habitants, qui y voient l'intrusion indue et dangereuse des maemorts dans le nouvel espace de vie, tous deux imposés par des décisions prises à l'extérieur du village.

En 2014, les autorités et les acteurs institutionnels imposent l'église de Nueva Bellavista comme seul lieu légitime des commémorations, mettant en avant la trop grande « dangerosité » de la « vieille église ». Esquivant la cérémonie officielle, quelques 300 habitants se rendent ensuite dans le « vieux village », animant l'espace par la musique de *chirimía*, les danses et les *alabaos* de circonstance. Une demande, signée par des leaders communautaires, est adressée alors à l'Etat et à l'Eglise, par l'intermédiaire du Centre de la Mémoire Historique lié à la présidence de Colombie. Elle vise à obtenir des fonds en vue de la réparation du toit de l'église et de son entretien en l'état, en tant que « sanctuaire de la mémoire » et en même temps comme « sanctuaire de pèlerinage » en raison des miracles attribués au Christ Mutilé. Toutefois, cette réparation qui devrait permettre d'y déposer les photos et des objets usuels des morts, ne devrait pas toucher au sol, demeure des morts. Aucune réponse officielle n'est à ce jour parvenue aux habitants.

Un lieu-récit en voie de patrimonialisation locale

Loin du témoignage en forme de récit, signe mémoriel promu et encouragé par les agents intervenants extérieurs, ce qui apparaît nécessaire aux habitants pour reprendre le contrôle de l'impact des âmes des maemorts sur la vie des vivants est un *lieu-récit*. Je propose cette notion, en dialogue avec celle de « lieu de mémoire » des historiens. Ce dernier est défini comme un objet matériel ou abstrait qui échappe à l'oubli moyennant son signalement par une collectivité qui l'investit de son affect. En revanche, le lieu-récit renvoie à une partie de paysage ou du bâti dont une collectivité souhaite garder les traces de l'altération par des événements, ayant créé une rupture spatiale et temporelle : ce lieu peut devenir le support de stratégies concurrentes de patrimonialisation. Il fonctionne souvent comme remplaçant du témoignage narratif de ces événements,

jugé émotionnellement trop difficile ou trop facilement manipulable dans un conflit d'interprétation⁶.

Extérieur au nouvel habitat, à la fois conservé et peu fréquenté, tantôt proche, tantôt distant des vivants, il est l'ancrage spatial des corps, des objets et des âmes de ces morts d'un nouveau genre, les *caídos*. Pour les *rezanderos* et chanteurs d'*alabaos*, ce lieu est d'abord le sol de l'église en tant que demeure du sang et de la « force » des âmes des victimes. Pour un groupe fourni d'hommes, de femmes et de jeunes, s'y ajoute le *Cristo Mutilado*, figure qui réarticule le rapport bouleversé entre mort et vie en étant à la fois emblème et protection de tous ces morts et nouveau saint miraculeux, ressource pour les vivants. Cette polysémie de l'agentivité de l'église qui réarticule vie et malemort dans un rapport inédit est activée par les performances des vivants. Elles permettent de ré-humaniser les victimes de la malemort, en leur assignant une place marquée à bonne distance des lieux quotidiens de vie. En même temps, cette agentivité les fait entrer dans un mode d'existence bénéfique aux vivants qui surmonte l'opposition entre la vie et la mort par la sainteté, pensée comme source de procréation, ouverte à la communication avec les vivants. Enfin, pour nombre d'habitants, le lieu-récit, constitué par tout le village en ruine, est dépositaire des traces d'une vie communautaire *sabrosa* d'avant le massacre et en même temps cimetière pour les victimes du massacre.

Le lieu-récit du « vieux Bellavista » témoigne du pouvoir du langage de l'espace, non seulement face à l'indicible de la terreur mais surtout face à l'empilement local de « secrets publics » (Taussig, 1999 : 6), faits de soupçons de complicités internes avec les acteurs armés et de conflits locaux sourds autour des réparations matérielles qui alimentent une ambivalence mémorielle traversée de silences. L'animation périodique du lieu dans l'idiome performatif de la musique et de la danse concourt à autoriser l'évitement de narratifs mémoriels, propices à aiguïser des conflits internes. Pour les uns comme pour les autres, ce lieu-récit sans discours et sa ritualisation périodique offrent l'ancrage d'une intimité culturelle (Herzfeld, 2007) locale, susceptible de couvrir les fissures de la cohésion communautaire, contrairement aux modèles mémoriels normatifs promus par les institutions extérieures.

Si les habitants du *pueblo nuevo* de Bellavista rechignent à parler du massacre, en revanche ils évoquent souvent que les institutions de l'Etat ont décidé sans les consulter de construire leur nouveau village sur le même territoire que les fondateurs de l'ancien village avaient choisi pour y ouvrir le cimetière. La mémoire locale du 2 mai 2002 se construit donc dans ce renversement spatialisé de la place des morts et de celle des vivants : le vieux village qui, de lieu de vie, est devenu sépulture forcée et ruine ; et le nouveau village des survivants qui s'est érigé sur le vieux cimetière, lieu traditionnel des morts.

Dès lors, la phrase récurrente « ne pas oublier » recouvre l'actualisation périodique d'un lieu-récit polysémique. Elle signifie également l'attribution d'une agentivité à une mémoire exprimée par des actes performatifs, susceptible de rétablir la communication entre vivants et morts et de connecter le temps de la mémoire avec son espace-récit. Par la communication rétablie avec les morts « tombés », la mémoire s'incorpore dans le territoire. Pour les Afro-Colombiens, il semble impossible de déconnecter mémoire et lieu : réparer le massacre, c'est construire la mémoire en la spatialisant.

6 En Europe, les ruines d'Oradour en sont un exemple.

Ainsi, ne pas oublier, c'est se souvenir des morts, en gardant les traces de la violence dans un espace-témoïn, objet d'« animation » périodique.

Nostalgie ou attachement ?

Il est important de s'interroger sur la place prééminente occupée par les jeunes dans la conservation des ruines et l'activité commémorative qui y est liée, ainsi que sur les ressorts de leurs motivations. Dans leur grande majorité, ils étaient tout petits au moment du massacre et ont vécu leurs premières années dans les bourgs et les villes où la fuite de leur famille les a conduits. D'autres sont nés pendant ce déplacement forcé, loin de Bellavista, et sont rentrés ensuite s'installer dans le « nouveau village », alors que d'autres encore habitent désormais en ville et en reviennent année après année pour animer la commémoration annuelle du massacre. Tous partagent le désir de conserver en l'état l'église et le village en ruine, en leur donnant un statut de portée supra-locale. Si leur légitimité de producteurs de mémoire et de relation avec les lieux est localement attribuée à leur « force » de s'être construits à l'ombre du massacre, comment ce désir a-t-il pris racine en eux ?

Il serait aisé d'attribuer leur conduite à la nostalgie, en tant qu'affect, rhétorique et pratique à la fois (Angé et Berliner, 2015 : 8), médiatisé par des lieux et des objets, qui n'a nul besoin de souvenirs directs du passé pour éclore. Notion facilement exportée vers de multiples contextes culturels et sociaux pour y connoter des émotions complexes en rapport avec le passé. La nostalgie a inspiré une littérature anthropologique récente et prolifique qui la dessine comme une posture considérant le passé comme irréversible, et lui attribuant une valeur supérieure à celle du présent (Herzfeld, 2007). Or, pour les habitants de Bellavista, ces lieux sont certes les témoins d'une « vie savoureuse » disparue, mais ils sont marqués en même temps par la violence collective qui l'a détruite. Les modes de relation complexes avec eux inscrits dans le performatif, semblent plutôt suggérer de les concevoir en termes d'« attachement », entendu comme « ce à quoi nous tenons et ce qui nous tient » (Hennion, 2010 : 182). Ce lien, entendu comme affect et pratique à la fois, est bien moins étayé par une rhétorique que la nostalgie. Contrairement à cette dernière, il se déploie sur et par des objets matériels ou immatériels qui ne sont pas nécessairement associés à un passé révolu.

Tim Ingold (2001 : 122) envisage le processus de transmission culturelle en mettant en avant la mise en présence et l'expérimentation. S'inspirant de la voie analytique de James Gibson (1986), il propose le concept de la « redécouverte guidée », liée à une « éducation de l'attention ». En suivant la lecture de ces concepts par Laurent Legrain (2015 : 186), la mise en scène de la mémoire par les jeunes de Bellavista, semble être issue de cette « redécouverte guidée » de l'attachement au village et à l'église en ruines. Elle semble s'être créée dans le virtuel, en déplacement forcé : c'est loin de leur village que les chants, les rituels et les paroles fréquentes mais allusives des adultes, tous trois porteurs de puissantes émotions, sont devenus pour les jeunes les véhicules de cette découverte guidée, complétée dans l'expérience du retour. L'attachement qui en est issu n'embellit pas son objet : il est plutôt un surcroît d'attention et de soin qu'une fascination. Les adultes en ont certainement été les médiateurs privilégiés et les rassemblements festifs et rituels en contexte de déplacement forcé y ont joué un rôle central. Ces chaînes de médiation sont créatrices de l'attachement mais celui-ci ne

s'affirme que dans la mise à l'épreuve active des expériences dont il est tissé et dans leur projection « vers un horizon des possibles » (Botea et Rojon, 2015 : 7).

L'embrayeur, ayant mis en branle la volonté d'inscrire dans une matrice institutionnelle le désir collectif de conservation des lieux en l'état, a été la pression contraire des agents de la « politique de réparation », qui assigne aux habitants un statut de victime. Ce désir de pérennisation, désormais formulé dans un idiome patrimonial, semble permettre la construction d'une nouvelle identification collective, à partir de la mise en scène de l'attachement. Cette identification s'inscrit entre une identité « afro-descendante » reconnue par la législation multiculturelle de l'État mais qui ne les a pas protégés de la violence armée, et celle de « victime », catégorie légale qui implique une dépendance d'institutions extérieures et une acceptation de leurs décisions en contrepartie des indemnités. Les constructions en ruine comme ancrages identitaires sont objets d'un attachement paradoxal qui se déploie comme un faisceau de relations construit dans, par et avec le lieu. Dans ce sens, la valeur patrimoniale construite localement dépendrait de cet attachement (Ciarcia, 2011 : 88). Elle permet l'émergence d'une nouvelle identification : celle de « locaux », paradoxalement supra-locale car elle inclut aussi ceux qui reviennent périodiquement des villes pour les commémorations.

À la valeur documentaire et relationnelle localement attribuée au début au lieu, s'ajoute progressivement une dimension esthétique, liée à l'émergence de la volonté de patrimonialisation et de sanctification. Elle se crée par le travail des « locaux » pour ajuster discursivement les lieux, les performances et la relation entre eux au dispositif patrimonial.

Le désir local obstiné de pérenniser les ruines de l'église et du village pour pacifier des malemorts en communiquant périodiquement avec eux s'articule sur la double mémoire de la « vie savoureuse » d'avant et de sa destruction. Cette mémoire tiraillée met en forme des émotions fortes et paradoxales en les inscrivant dans des registres performatifs de la musique et de la danse, de même que dans celui des nouvelles prières. Ce langage polysémique ritualisé, en voie de stabilisation, en vient à constituer à la fois le support de l'attachement des personnes plus âgées et le nouvel outil supra-familial de sa transmission par les jeunes. L'attachement alimente une volonté double : patrimonialiser l'église, en tant que mémorial des morts, et la sanctifier comme lieu d'où émanent les miracles du Christ Mutilé, supports de la vie. Ces miracles, considérés comme des « animations » surhumaines d'une église, massivement marquée par le malemort, en font un lieu-ressource pour la protection des vivants. Dès lors, bien plus que la nostalgie, entendue comme « engagement glorifiant les objets et les pratiques d'antan » (Angé et Berliner, 2015 : 4), les ressorts de cette tentative polysémique de patrimonialisation sont à chercher dans un attachement transmis par imprégnation aux jeunes.

Ainsi se construit une interface paradoxale entre la sacralisation religieuse spatialisée des traces d'une malemort collective pour circonscrire, contenir et neutraliser la présence des morts violents dans les nouveaux espaces de vie et la patrimonialisation des ruines ayant abrité un mode de vie ignorant la violence armée. Le caractère paradoxal de cette interface s'alimente de l'unité des lieux et de l'entrecroisement et superposition de différents régimes de temporalité et de mémoire qu'y créent les tentatives de conservation et de patrimonialisation aux motivations tantôt concurrentes,

tantôt complémentaires des traces d'une vie *sabrosa*, en même temps que celles d'une violence destructrice.

Références citées

- ANGÉ, Olivia et David BERLINER, 2015. « Pourquoi la nostalgie », *Terrain*, 65, pp. 4-11.
- AUZAS, Vincent et Bogumil JEWSIEWSKI (dir.), 2008. *Traumatisme collectif comme héritage : regards croisés sur un mouvement transnational*. Québec : Presses de l'Université de Laval.
- BOTEA, Bianca et Sarah ROJON, 2015. « Préambule », *Parcours anthropologiques* 10 (1), pp. 1-9.
- CIARCIA, Gaetano (dir.), 2011. *Ethnologues et passeurs de mémoire*. Paris : Editions Karthala.
- CORDOBA, José Oscar, 2009. *Resistencia festiva. Fiesta de San Antonio de Padua en Tanguí (Choco) en contexto del conflicto armado (1996-2008)*. Mémoire de master, departamento de Antropologia, Universidad de Andes, Bogotá.
- GARCIA, Patrick, 2008. « Quelques réflexions sur la place du traumatisme collectif dans l'avènement d'une Mémoire-Monde », in Vincent Auza et Bogumil Jewsiewski (dir.), *Traumatisme collectif comme héritage : regards croisés sur un mouvement transnational*, pp. 373-380. Québec : Presses de l'Université de Laval.
- HENNION, Antoine, 2010. « Vous avez dit "attachement" ? », in Madeleine Akrich, Yannick Barthe, Fabian Munesa, Philippe Mustar (dir), *Mélanges offerts à Michel Callon*, pp. 179-190. Paris : Presses des Mines.
- HENNION, Antoine, 2015. « Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James ? », *SociologieS*, (En ligne) <<http://sociologies.revues.org/4953>>.
- HERZFELD, Michael, 2007. *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'Etat-Nation*. Québec : Editions de l'Université de Laval.
- INGOLD, Tim, 2001. « From the transmission of representations to the education of attention », *The debated mind ; Evolutionary psychology versus ethnography*, pp. 113-153. New York : Whitehouse, Harvey (ed).
- LEGRAIN, Laurent, 2014. *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie*. Paris : CEMS-EPHE.
- LOSONCZY, Anne Marie, 1990. « Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Afro-Colombiens du Chocó », *Cahiers de littérature orale*, 27, pp. 113-136.
- , 1997. *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberà (Chocó, Colombie)*. Paris : L'Harmattan.
- LOSONCZY, Anne-Marie et Valérie ROBIN AZEVEDO, 2016. « Introduction », in Anne-Marie Losonczy, et Valérie Robin Azevedo (dir.), *Retour des corps, parcours des âmes. Violence, deuil et exhumation dans le monde hispanophone*. Paris : Editions Petra.
- MILLÁN, Dalma Constanza, 2011. « Practicas de memoria afrodescendiente en la reocupacion del tiempo y del espacio afectado por el sufrimiento », *Trabajo social*, 13, pp. 27-42.
- QUICENO TORO, Natalia, 2015. *Vivir sabroso. Poéticas de la lucha y el movimiento afro-atrateno en Bojayá, Colombia*, thèse de doctorat, Programa de postgrado en Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- PECAUT, Daniel, 2000, « Les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité dans un contexte de terreur : l'exemple colombien », *Cultures & Conflits*, 37.
- ROBIN AZEVEDO, Valérie, 2008. *Miroirs d'une autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- TAUSSIG, Michael, 1999. *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford : Stanford University Press.
- VERDERY, Katherine, 1999. *The political life of dead bodies. Reburial and postsocialist change*. New York : Columbia University Press.