

WOUNMAINKAT

LES WAYUU EN LUTTE POUR LE TERRITOIRE



ILLUSTRATION DE COUVERTURE : Marco Rodriguez Uriana, un des leaders de la communauté de Provincial, depuis l'un des *miradors* de Provincial. On aperçoit au fond la montagne « découpé » par le Cerrejon. [Photo prise par un ami colombien, Carlos Piedrahita, lors de mon terrain, Avril 2013]

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Master Mention "Anthropologie"

Spécialité "Anthropologie sociale et historique"

Mémoire de Master 2

WOUNMAINKAT **LES WAYUU EN LUTTE POUR LE TERRITOIRE**

par **Sarah QUILLERÉ**

Directeur de recherche : Jean-Pierre Albert et Francis Dupuy.

Toulouse
Juin 2014

REMERCIEMENTS

Je remercie en premier lieu mes directeurs de recherche, Jean- Pierre Albert, Francis Dupuy et Nicolas Ellison, pour le suivi, l'aide et les conseils avisés qu'ils m'ont apportés. Cet apport va bien au-delà de ce mémoire dans l'apprentissage continu du travail de recherche en anthropologie.

Je remercie tous ceux qui ont rendu mon terrain possible, Felipe, Milaxi, Adelaïda, Chayo, Yazmin, et tant d'autres pour leur générosité, leur patience et leur aide. A tous ceux de Patsüaralii, de Maicao et d'Isipa qui m'ont ouvert les portes de leur intimité, j'adresse mes remerciements.

Je remercie tous les membres du Comité Civique de la Guajira pour avoir accepté que je travaille avec eux et avoir montré tant de disponibilité. Je remercie par ailleurs tous les habitants avec qui j'ai pu m'entretenir et passer des moments.

Ce mémoire doit beaucoup aux moments de doute, de travail mais aussi de détente que j'ai pu partager avec mes amis.

Je remercie mon frère pour son aide et son regard avisé.

Mes remerciements s'adressent en outre à mes parents pour leur soutien permanent.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	4
INTRODUCTION	6
PROLOGUE. PRÉSENT ET PASSÉ ETHNOGRAPHIQUE	12
Qui sont les Wayuu?.....	12
Un peu d'ethnohistoire	15
I/ INTERPRÉTATIONS SYMBOLIQUES ET USAGES DU TERRITOIRE.	20
A. « Un Wayuu sin tierra no es nada.»	23
Mma, la Terre matricielle	23
De la mémoire du territoire des ancêtres.....	26
La terre comme principale ressource.....	29
B. La sacralité de l'eau	36
Rêves et chamanisme.....	37
La Pluie est un Wayuu	41
Süchiimma : Pratique(s) et histoire(s).	44
II/ DU POUVOIR DU TERRITOIRE : LA GUAJIRA, LE LIEU DE DIFFÉRENTES RÉALITÉS.....	49
A. L'évolution sociale de la nature.....	51
Système foncier des Wayuu, de la rancheria ou resguardos.	51
Contexte global et national	57
De l'arrivée de la mine.....	59
B. La logique du développement.....	63
Une relation asymétrique : entre incompréhension et fascination.....	63
Création de l'espace relationnel.....	66
Les impacts sociaux et environnementaux	71
III/ « PANSER » LES BLESSURES, LUTTER CONTRE LE DÉRACINEMENT.	78
A. Réaffirmation identitaire et territorialisation de la mobilisation.....	79
Vers un nouvel indigénisme : la nécessité de s'organiser	79
Les relations de pouvoir	85
Discours politiques	88
B. Le fleuve : symbole du territoire et de la lutte.....	94
L'émergence de la contestation	96
Une unité éphémère ?.....	101

EPILOGUE.....	107
CONCLUSION	111
BIBLIOGRAPHIE.....	116
ANNEXES.....	121
Quelques cartes.....	121
Quelques photos	123

INTRODUCTION

Le 31 Mars 2013, alors que je suis pour la première fois dans une *rancheria* wayuu, une explosion retentit. Il est 13h. Je me rappelle avoir sursauté au bruit de celle-ci. "Bienvenue à la Guajira", me dit alors ironiquement l'un des Wayuu en voyant ma réaction. Ce bruit allait devenir quotidien pour moi qui m'installais quelque temps dans les communautés alentour de la mine de charbon du Cerrejon. Cette explosion était, en effet, celle du dynamitage de la montagne par la mine qui, chaque jour à la même heure, résonne dans une bonne partie de la Guajira. Ce jour-là, nous étions à une cinquantaine de kilomètres de la mine qui elle-même en fait 40 de large. J'aurai l'occasion d'entendre ce bruit sourd de plus près et de ressentir le tremblement qui peut l'accompagner.

Quelques jours plus tard, dans une autre *rancheria*, j'entends d'autres explosions. Il n'est pas 13h. Or je sais la mine réglée comme du papier à musique. J'interroge quelqu'un qui, très

calmement, me répond : « Ça, ce sont les affrontements entre les militaires et la guérilla dans les montagnes juste derrière ». Je comprends alors que le territoire indigène est encerclé par le complexe minier, l'Etat, et la guérilla ; les pressions sont à la porte des communautés. Les Wayuu, que l'histoire a soumis depuis longtemps à l'intrusion d'agents extérieurs sur leur territoire, ont appris à composer avec ces Autres, souvent à leurs dépens. Leur faculté d'adaptation est une caractéristique propre aux Wayuu qui explique en partie leur survie jusqu'à nos jours. Loin de l'idée naïve que certains se font des sociétés indigènes, les communautés Wayuu cristallisent les paradoxes d'une société dite traditionnelle mais ouverte sur l'extérieur. Il faut donc pour comprendre leur réalité complexe dépasser le clivage typique entre tradition et modernité.

Depuis son premier contact avec les sociétés occidentales qui remonte au début du XVIème siècle, cette communauté indigène du nord de la Colombie a vu son mode de vie fortement perturbé et son territoire souvent menacé.

La majorité des contacts culturels entre les sociétés indigènes et les sociétés occidentales a été caractérisée par la destruction de systèmes de valeurs et de représentation. Ce processus s'est effectué et continue de s'effectuer par l'anéantissement de populations entières ou encore par le phénomène d'acculturation ; phénomène auquel les Wayuu n'ont pas échappé mais qu'ils ont su dépasser. Comme le dit Michel Perrin, « l'influence de la société extérieure est forte, même si la culture traditionnelle reste dominante. Les Guajiros sont devenus des Indiens à camions » (Perrin, 1992, p.14).

Mon intérêt pour cette communauté est né d'une volonté personnelle de comprendre et d'analyser les enjeux actuels des communautés indigènes et les mécanismes de leurs mouvements sociaux. C'est lors d'un long voyage en Amérique latine, au fil de mes rencontres, puis de mes lectures, que s'est concrétisée l'idée de travailler sur les problèmes sociaux et environnementaux que rencontrent les communautés minoritaires et plus particulièrement celles de Colombie. La lutte des peuples contre l'hégémonie occidentale, ou plutôt la confrontation de visions culturelles propres quant à l'usage des ressources naturelles et la gestion de l'environnement, m'intéressait particulièrement. D'autre part, la médiatisation mondiale de ces luttes a eu un effet considérable sur l'élaboration de mon sujet. Ainsi, c'est parce qu'elle a été relayée par internet que j'ai pu prendre connaissance de la lutte du peuple Wayuu contre la déviation de son fleuve Rancheria, et plus globalement de sa lutte pour la sauvegarde de son territoire face aux prétentions de la plus grande mine de charbon à ciel ouvert du monde : le Cerrejon. J'ai ainsi entrepris de me mettre en contact avec la

communauté pour aller voir *in situ* quelles étaient les réalités de cette lutte et avant tout qui étaient les Wayuu.

Parler des Wayuu, c'est parler d'une communauté de près de 500 000 individus, et j'ai vite compris qu'il était absurde de les considérer comme un tout homogène. Cependant, comme toute communauté, les Wayuu partagent un imaginaire commun, une façon d'être Wayuu qui les définit par rapport aux Autres. S'ils ont opté pour « un métissage culturel et biologique » (Perrin, 2009), leur vision du monde est bien différente de la nôtre. Une communauté, pour exister en tant que telle, partage un imaginaire collectif (Chivallon, 2007). Cet imaginaire est garant de la cohésion du groupe et assure sa reproduction sociale. Les tenants de cet imaginaire collectif sont multiples ; ils sont autant de référents construits et/ou vécus puis acceptés par les membres de la communauté. L'imaginaire collectif est structuré autour d'emblèmes communautaires particuliers qui définissent la communauté par rapport aux Autres. Le territoire est un de ceux-là, en ce qu'il est le produit d'un système de représentations. Souvent, le territoire est un élément de médiation ; il pérennise la présence des ancêtres et légitime celle des vivants. Ainsi, le déracinement prive l'être de la fonction structurante de sa culture. Pour les Wayuu, la relation à la terre est nécessaire sinon vitale pour assurer leur continuité. Leur attachement au territoire, qu'ils revendiquent comme ancestral, s'explique en ce qu'il est l'espace privilégié de certaines activités ou formes de vie traditionnelles, mais également parce qu'il assure la reproduction des groupes wayuu et de leur système de réciprocité basé sur la parenté. Le territoire combine une spatialité proprement géographique à une spatialité symbolique. La relation d'un peuple à son territoire s'appréhende donc par sa « physicalité », l'aménagement spatial et l'expérience quotidienne que l'on en fait, mais également par sa discursivité, c'est-à-dire la relation allégorique que l'on entretient avec le territoire. Ainsi, dans ces configurations matérielles et culturelles, le territoire apparaît à la fois comme moyen et comme finalité des changements sociaux. Parce qu'il représente un des enjeux majeurs du pouvoir, le territoire s'installe au centre des discours et des pratiques identitaires.

Dans la région de la Guajira, l'enjeu se situe actuellement entre ce qui est appelé le « développement régional et national » et le maintien des facteurs de l'harmonie ou du bien être wayuu.

Il existe en Colombie un fort contraste entre richesses naturelles et pauvreté humaine. La Guajira en est la preuve. Bien que disposant de nombreuses ressources (récents projets ethno-touristiques, concessions maritimes pour le pétrole et le gaz, projet d'expansion de l'exploitation de charbon (le Cerrejon), nouveau parc éolien Jepirachi), la population est

délaissée par les politiques publiques et/ou mal rémunérée par les entreprises locales. Comme le dit la célèbre chanson « La Dama guajira »¹:

« Ça c'est ma Guajira décorée qui a été oubliée pendant des années et qui aujourd'hui se redresse. Maintenant que la femme a de l'argent, le bel homme vient à la maison et promet de l'aimer. Bien sûr elle a du gaz, quelle aubaine, le sel de Manaure et le charbon de pierre. Pour les gringos, leur charbon de pierre, pour les yankees leur charbon de pierre, pour les singes leur charbon de pierre et nous on nous laisse voir à la bougie. »

Bien sûr, la mine de charbon du Cerrejon n'est pas la seule à avoir des prétentions sur les terres des Wayuu, mais elle est sans aucun doute l'acteur le plus imposant et le plus dévastateur sur le plan social et environnemental dans toute la région. La mine produit 32 millions de tonnes de charbon par an. Elle possède une voie ferrée de 150 km de long et un port maritime pouvant recevoir jusqu'à 180 000 tonnes de fret². C'est un complexe minier gigantesque, le plus grand au monde pour l'extraction de charbon à ciel ouvert. L'ampleur du projet a créé une rupture d'intelligibilité au sein des communautés, qui ont dû développer de nouvelles stratégies d'adaptation afin de garantir la survie du groupe. La cohabitation avec la mine entraîna un changement des pratiques et des discours qui s'inscrit dans un processus historique et un contexte économique et politique national et global. Les Wayuu ont ainsi élaboré des stratégies et des politiques de reconnaissance et d'identité qui s'inscrivent dans la lignée de mouvements indigénistes en Amérique Latine. L'interaction des Wayuu avec le monde occidental ne se définit donc pas seulement à l'aune du phénomène d'acculturation mais également comme un espace au sein duquel l'identité des groupes s'est réaffirmée.

Les prétentions sur le territoire des Wayuu, dues majoritairement au caractère expansionniste de la mine, se perpétuent. C'est ainsi, dans le cadre du projet de déviation du fleuve Rancheria par la mine, que se situe le conflit sur lequel se base ma recherche. L'objectif de ce travail est de comprendre les logiques structurantes de l'organisation politique des Wayuu et de la construction du discours identitaire au prisme des catégories de l'ethnification et de la territorialisation.

Cet écrit s'articule autour de trois parties. Pour mener à bien l'analyse, je tenterai, dans une première partie, d'esquisser les tenants de l'imaginaire Wayuu afin de comprendre

¹ Chanson populaire à la Guajira d'Hernando Marin. Chanson reprise par des groupes plus récents tels que Binomio de Oro, qui réactualise les paroles, les Yankees deviennent des Japonais et des Sudafricains et au lieu de voir à la bougie les Guajiros n'ont rien à manger.

² <http://www.cerrejon.com/site/nuestra-empresa.aspx>

l'origine des conflits territoriaux entre les différents acteurs présents sur la péninsule. J'essaierai de comprendre le rapport qu'entretiennent les Wayuu avec leur territoire au travers d'une élaboration mythique complexe relevant d'une ontologie *a priori* animiste et par leurs pratiques quotidiennes de ce territoire. La seconde partie, sera consacrée aux relations de pouvoir suggérées par les différentes réorganisations spatiales menées par l'Etat et la mine dans une perspective historique. Enfin, dans la dernière partie, j'appréhenderai l'organisation politique des Wayuu et la construction identitaire inhérente à celle-ci. Il s'agira alors de comprendre l'émergence du discours indigéniste par l'étude du cas précis de la lutte contre la déviation du fleuve ; lutte qui apparaît comme emblématique en ce qu'elle réactualise les caractéristiques des mobilisations politiques wayuu et qu'elle offre en même temps de nouvelles perspectives à celles-ci.

Ainsi, ce travail interrogera des thèmes multiples et complexes tels que ceux de Développement, d'Indianité, de Déracinement, de Tradition, ou encore de Territoire(s) et de Frontière(s). Il est clair que ma recherche ne prétendra pas faire une lecture exhaustive de toutes ces notions, tout au plus elle essaiera de comprendre les relations qu'elles entretiennent entre elles au sein du processus de réaffirmation identitaire des Wayuu.

PROLOGUE. PRÉSENT ET PASSÉ ETHNOGRAPHIQUE

| *Qui sont les Wayuu?*

Les Wayuu, littéralement « les gens », sont des Indiens d'origine arawak qui habitent la péninsule de la Guajira³, partagée entre la Colombie et le Venezuela. Ils sont également appelés Guajiros, nom sous lequel ils ne se reconnaissent pas toujours. Le peuple wayuu est constitué d'environ 500 000 individus, ce qui fait de lui l'un des peuples amérindiens les plus vastes d'Amérique du Sud. La Guajira se divise en trois parties, la Haute-Guajira au nord, la Moyenne Guajira et la Basse-Guajira au sud. La majorité du territoire est constituée de savanes semi-désertiques, bien que le paysage évolue du nord au sud, la savane aride de la Haute et Moyenne Guajira contrastant avec la forêt sèche du Sud. Le fleuve Rancheria est le seul fleuve permanent qui traverse la péninsule, d'autres petits cours d'eau temporaires le parsèment également. Il existe deux saisons des pluies : la petite *Iiwa* et la grande *Juya*. Les pluies sont cependant irrégulières et se concentrent parfois sur quelques jours, impliquant de fortes inondations qui compromettent la circulation au sein même du territoire. La plupart de l'année il règne une grande sécheresse.

Certains Wayuu habitent aujourd'hui en ville, d'autres occupent toujours les territoires traditionnels, et certains autres naviguent constamment entre les deux. C'est ce que Perrin appelle la tripolarité⁴ des Wayuu. Ainsi comme le souligne Vasquez et Dario : « Il est bon de noter que les Wayuu résidents là-bas [en ville] ne perdent pas le contact avec les membres de leur famille au sein du territoire traditionnel, et même ils apportent des ressources à ces derniers, contribuant ainsi au maintien des activités traditionnelles comme l'élevage. » (Vásquez et Darrio, 2000) Les Wayuu sont ainsi polyrésidentiels, ce qui nécessite une attribution territoriale rigoureuse.

« Chaque famille a en quelque sorte un centre dans la péninsule et une antenne en ville. Ceux qui ont abandonné le pastoralisme vont fréquemment à Maracaibo pour faire de la contrebande, trouver des emplois temporaires ou rendre visite à leur famille. Près d'un quart des Guajiros y vit actuellement, ou bien dans des localités de cette région pétrolière. D'autres enfin, surtout les hommes, partagent leur temps entre la péninsule et les haciendas, où ils travaillent comme ouvriers agricoles saisonniers. Il s'agit donc d'une société où coexistent plusieurs manières de vivre. » (Perrin, 1992, p.14)

³ Cf. carte en annexe.

⁴ Conférence à l'université de la Réunion, 2009.

La majorité des Wayuu sont bilingues : ils parlent le wayuunaiki et le castillan .Cependant il reste une grande zone, surtout à la Moyenne et la Haute Guajira, qui ne parle que wayuunaiki.

La société Wayuu bien qu'en perpétuelle évolution, existe toujours. Si, comme nous le verrons plus loin, ils ne l'ont pas toujours été, les Wayuu sont aujourd'hui principalement éleveurs. Le bétail est pour eux d'une grande valeur bien que les cheptels soient limités par des conditions climatiques difficiles. Ces derniers se composent principalement de chèvres, de moutons et parfois de bovins. Sur la côte, on pratique également la pêche, qui est socialement plus dépréciée. « C'est peut-être parce qu'un Wayuu riche se reconnaît aux nombres de bêtes dont il dispose ».⁵ L'élevage reste la principale ressource économique, ils en consomment la viande, et il tient une place centrale dans les prestations matrimoniales et autres systèmes compensatoires. L'artisanat tient également un rôle important dans l'économie wayuu ; les femmes tissent des sacs et des hamacs qu'elles vendent sur les marchés et qui sont même actuellement exportés aux quatre coins du monde.

Les unités de résidence « traditionnelles », ou *rancherías*, se composent des maisons, des cuisines et d'un auvent, *enramada*. Il y a également un ou plusieurs enclos pour les animaux. Un peu plus loin se trouvent le jagüey⁶ et le cimetière. L'habitat est fortement dispersé. Le nombre de maisons des *rancherías* est variable, plusieurs habitations sont dispersées sur un territoire de plusieurs dizaines d'hectares, ces maisons constituant l'unité et portant un nom propre. Au nord de la guajira les maisons sont connues sous le nom de *püitchi* et au sud sous le nom de *miichi*. Les *rancherías* sont souvent regroupées au sein de *resguardos*, territoires indiens à titre collectif.

Le voisinage est souvent le reflet de parenté mais les nombreux déplacements de communautés et de familles ont modifié cet idéal d'organisation sociale.

La société wayuu est organisée en clans matrilineaires, appelés *eiruku*, la chair. Ces clans sont d'importance numérique, économique et politique très variable. On en compte une trentaine. Chaque clan est associé à un animal totémique et définit une identité sociale ; le clan *Epieyuu* au vautour royal, les *Epinayu* au cerf et à l'abeille, les *Uriana* au jaguar ou au lapin. L'importance des clans s'est cependant perdue au profit de plus petites unités, matri-lignagères. Les unités de parentés sont égocentrées. La parentèle maternelle, *apüshi*, est la plus influente sur toutes les questions quotidiennes et sur l'éducation des enfants. Le père n'a

⁵ Extrait d'un entretien avec S.

⁶ Bassin d'eau pour abreuver les bêtes.

pas d'emprise sur ses enfants qui ne lui "appartiennent pas". En revanche, il exerce une forte autorité sur les enfants de ses sœurs. L'oncle utérin, *alaiïla*, a ainsi une place privilégiée ; il est la figure mâle dominante. Cependant, les Wayuu ont aussi des obligations avec la famille utérine de leur père, *oupayu*.

Le passage à l'âge adulte chez les jeunes filles se fait par un rituel, appelé rite de l'enfermement. Alors qu'elle a ses premières menstruations, la jeune fille doit vivre recluse dans une pièce pendant une période allant de quelques jours à quelques mois suivant les familles. La période de cet enfermement s'est considérablement réduite, certains évoquant jusqu'à quelques années dans les temps anciens. Pendant cette période, les jeunes filles apprennent l'art de tisser, à tenir un foyer et à se comporter comme des femmes. Elles ne sont autorisées à manger qu'un plat à base de maïs dépourvu de graisse appelé *okotushi* ou *massa mora* en castillan, afin d'obtenir une jolie silhouette à la sortie. Lors de la cérémonie de clôture, on joue de la musique, on organise un repas et on prépare la jeune femme à sa sortie : on la maquille et on la pare de bijoux achetés pour l'occasion. Lorsqu'elle sort, une des tantes danse généralement la Yona, danse traditionnelle, puis elle se présente face à sa mère et/ou son oncle maternel qui, par un discours, marque son entrée dans la vie adulte. Les jeunes garçons, en revanche, ne sont soumis à aucun rite de passage. Les enfants restent sous l'autorité de la mère pendant les premières années puis il arrive fréquemment qu'ils soient envoyés chez un parent maternel pour diverses raisons familiales et éducatives.

Les Wayuu respectent idéalement la règle de résidence matrilocale. La femme reste à son matrilignage alors que l'homme est le plus souvent éloigné du sien. Les hommes qui pratiquent la polygynie, largement admise et jouissant de prestige chez les Wayuu, partagent leur temps entre leurs différentes épouses. Les alliances sont un régulateur sociopolitique, qu'il s'agisse de mariages ou d'unions politiques, elles sont des opérateurs du tissu social. Les alliances sont conclues chaque fois par un système de don de biens ou de services. Ainsi la pratique de la polygynie garantit la mobilité des hommes et augmente le nombre des alliés en cas de besoin. Selon Perrin, les clans matrilineaires wayuu sont non exogames (Perrin, 1996, p. 15), alors que la récente thèse de Puerta Silva dit que ces clans n'opèrent plus aujourd'hui. Une chose est sûre, c'est que les mariages mixtes existent. Le plus souvent ce sont des femmes wayuu qui se marient avec des *alijuna* -des non wayuu-, plutôt que l'inverse, ce qui assure la continuité du lignage. La descendance matrilineaire garantit l'appartenance des enfants à la lignée maternelle. L'enfant issu d'une union entre une femme wayuu et un non wayuu sera donc reconnu comme Wayuu.

Outre les alliances, le maintien de l'ordre social est également assuré par un système de compensation et réparation dispensées par l'intermédiaire des *palabberos* ou *pütchipü*. Ce système nominatif est assuré par le *palabrero*, sorte d'avocat communautaire qui porte la parole de l'oncle maternel de la victime ou de l'offenseur. La compensation se fait par le paiement de biens matériels contemporains, tels que de l'argent, une voiture, etc, mais aussi par celui de biens plus traditionnels tels que des animaux, des bijoux... Il est important, lorsque cela est possible, que l'arme du crime soit restituée à la victime à titre compensatoire (Guerra Curvelo, 2002). Il est très rare que la police intervienne dans les conflits et l'on peut faire appel à des *palabberos* de toute la région pour régler un litige, si celui-ci a meilleure réputation et que le conflit est important. Au sein des *resguardos*, il existe parfois un système de police désigné par les autorités locales. Dans sa thèse, G. Quevedo constate que les cas de collaborations juridiques se multiplient et que des Wayuu vont parfois chercher justice en dehors de leur juridiction. « Des affaires réglées à la manière coutumière sont désormais connues de l'Etat. Bien que ce ne soit pas le cas général, des solutions de conflit de différents ordres, sont enregistrées auprès de nombreuses autorités administratives » (Quevedo, 2010, p. 200).

La société wayuu n'est ni totalement autonome ou autarcique, comme certains peuples des basses terres amazoniennes, ni totalement sous le joug de l'autorité nationale, comme la plupart des sociétés des hautes terres andines. Elle s'est articulée de manière complexe au gré des contacts avec l'extérieur et la culture occidentale, pratiquant le « métissage culturel et le métissage biologique » (Perrin, 2009). La relation entre la société nationale et la société traditionnelle des wayuu n'est pas unilatérale et, comme nous allons le voir tout de suite, les Wayuu furent acteurs de leur histoire et pas seulement des victimes passives de la conquête occidentale.

| *Un peu d'ethnohistoire*

L'origine du contact entre les Wayuu et le monde extérieur est relativement ancienne et l'histoire des Indiens guajiros est intimement liée à celle de l'Occident. Pour comprendre qui sont les Wayuu d'aujourd'hui, il faut comprendre ceux d'hier, c'est-à-dire leur histoire et celle de peuples distincts au départ qui, en proie à la même situation de contact et vivant au sein d'un même territoire, se sont dissous pour ne former qu'une seule et même société. C'est ainsi qu'après avoir dépeint un présent ethnographique dans ses grandes lignes, nous allons revenir

en arrière. Il s'agira d'utiliser l'ethnohistoire comme outil introductif à notre étude contemporaine. Nous garderons tout de même en tête que faire l'histoire de peuples sans écriture est un exercice périlleux, étant donnée l'unilatéralité des sources. Nous reviendrons pour commencer brièvement sur l'histoire de la Conquête et, à l'instar du travail de F.R. Picon sur la politique indigéniste de l'Espagne qui a beaucoup influencé le sort des populations indigènes, nous suivrons l'évolution du mode de vie des Guajiros.

Si, comme nous le disions en introduction, ce contact culturel a trop souvent engendré la destruction d'univers symboliques, il nous faut maintenant comprendre dans ses grandes lignes le contexte global dans lequel s'inscrit ce phénomène et quels en ont été les tournants majeurs. F.R. Picon relève qu'au-delà de la disparition et de la désagrégation, la Conquête a mis en mouvement un processus d'homogénéisation et d'unification des peuples Guajiros. De plus, leur adoption du pastoralisme au dépend d'une économie de chasse et cueillette, est pour l'auteur la clé de l'acculturation et de l'expansion des Wayuu. C'est pour cela qu'il nous a paru utile voire indispensable de revenir, grâce au travail de Picon, sur cet aspect de l'histoire des Wayuu. En effet, aujourd'hui éleveurs incontestés, les Wayuu ne l'ont pas toujours été et c'est bien grâce à un travail historique que nous réussissons à comprendre un peu mieux la réalité présente qui s'offre à nous et surtout le rapport actuel qu'entretient cette communauté au territoire. Si beaucoup de mythes ont assimilé le pastoralisme, il en est rarement un composant actif. Comme le suggère Perrin : « à écouter ces mythes on a l'impression que la chasse est restée l'activité économique essentielle des Guajiros » (Perrin, 1976, p. 226).

Il ne s'agira pas ici pour nous de développer cette histoire coloniale mais d'en comprendre les grandes lignes afin de mieux nous armer pour la suite. Ainsi l'histoire se répète souvent et s'il faut se garder d'un anachronisme hâtif, en revanche certains processus se font étrangement échos.

L'histoire coloniale des Indiens guajiros entre dans le cadre plus vaste de la Conquête du Nouveau Monde et plus particulièrement dans celui de la politique indigène de l'Espagne coloniale. Contrairement à d'autres pays colonisateurs, l'Espagne, de par son « esprit légaliste et sa nature profondément catholique » (Picon, 1983, p. 184), a établi des lois régissant ses rapports avec les Indiens. Le besoin de légitimer la conquête en Espagne donna lieu à de nombreux débats, telle la fameuse controverse de Valladolid animée par Sepulveda et Las Casas. Une fois la question de l'humanité des Indiens résolue, il fallut aux Espagnols trouver le bon compromis qui leur permette de pacifier leur relation avec les populations colonisées tout en garantissant leurs intérêts.

Le problème résidait dans la grande distance entre la théorie élaborée sur le sol espagnol et sa mise en pratique par les colons de l'autre côté de l'océan. Le *Requerimiento* que mentionne Picon, était un texte créé dans le contexte des Lois Burgos qui devait être lu aux Indiens les avertissant de la procédure colonisatrice dont ils allaient faire l'objet et avec elle de leur nécessaire conversion au christianisme. Au départ investi d'une mission de « dialogue » et d'évangélisation au cœur de la conquête, ce *Requerimiento*, lu la plupart du temps à la hâte par le prêtre accompagnant les soldats, symbolise assez bien le fossé entre la Couronne et ses colonies. La mise en pratique des lois de la couronne est très souvent bafouée au profit d'intérêts personnels. Cependant, il ne faut pas s'y méprendre, cette prise de conscience « indigéniste » n'était que le fruit d'une réalité à laquelle les Espagnols devaient s'adapter et faire face : la dépopulation massive des Indiens. Pour Picon, « les préoccupations de justice chrétienne, les considérations philosophiques et morales qui étaient débattues en Espagne et les données mêmes de la pratique coloniale qui, à chaque loi réduisant sa liberté, trouvait une réponse lui permettant de continuer son action » (Picon, *op.cit.* p. 186).

Malgré les Lois de Burgos qui règlementent en 1512 l'esclavage et le travail des Indiens, le système de l'*encomienda* se généralise. Les *encomiendas* sont des terres et des populations entières attribuées à des Espagnols. Si la pratique change quelque peu de l'esclavagisme, le principe reste le même. Il s'agit d'une forme de servage seigneurial « rajeunie ». L'idée vers la moitié du XVIème étant plus de se fixer sur les terres afin de les peupler plutôt que de les conquérir en les traversant. La Guajira échappe dans un premier temps à cette logique. On y constate une quasi absence de colonisation jusqu'à la fin du XVIIème siècle, hormis quelques endroits stratégiques pour les huîtres perlières tels que Riochacha et le Cabo de la Vela. La légendaire et supposée agressivité des Indiens guajiros n'explique pas à elle seule cette absence de colonisation. D'autres facteurs sont à prendre en compte, notamment celui d'un écosystème assez hostile, c'est en tout cas ce qu'envisage Puerta Silva dans sa thèse. On peut en effet penser que l'aridité de ce climat semi désertique, le manque d'eau et de nourriture découragèrent les plus avides conquistadores. De même, l'organisation « multicéphale » (Puerta Silva, 2009) des Guajiros et leur dispersion sur le territoire compliquaient leur soumission.

Après quelques vaines tentatives de pacification des Guajiros, c'est finalement en 1694 qu'une mission d'évangélisation des pères capucins, mandatée par la Couronne, verra le jour et que les Indiens guajiros seront intégrés au cadre colonial. Le succès de la mission reste néanmoins frileux et les conversions sont peu sûres, d'autant plus qu'elles se concentrent sur la Moyenne-Guajira. Une grande partie de la région reste donc toujours libre de toute influence.

La démographie de la région reste anormalement élevée pendant la Conquête comparée aux autres populations ; cela s'explique, comme nous l'avons vu, par l'absence de colonisation mais également par le repli des communautés voisines dans la zone à l'instar des Indiens de la Ramada, des Guanebucanes ou encore des Coanoas qui se seraient réfugiés dans la péninsule pour fuir les Espagnols. La fusion des peuples s'intensifie alors à cette époque où les mouvements de populations sont importants ; beaucoup migrent dans les profondeurs de la Sierra Nevada ou dans l'intérieur de la Guajira. La proximité linguistique des différentes ethnies favorise leur intégration. Le mode de vie des Guajiros évolue alors au gré des rencontres.

L'adoption de l'élevage chez les Guajiros trouve également ses racines à cette période (milieu XVIème s.) sous l'influence du modèle pastoral des colons et des *encomiendas*. Les Guajiros se mettent à chasser ou à voler les animaux des Espagnols qu'ils consomment dans un premier temps puis qu'ils se mettent à élever dans les vastes savanes semi désertiques hors de tout contrôle des colons. Plus qu'un moyen de subsistance, l'élevage va devenir une ressource économique puisqu'à la différence de beaucoup d'autres sociétés indigènes, les Guajiros vont produire plus de bétail qu'il ne leur en faut et cela, dans une logique de commerce avec l'extérieur. Les Wayuu jouissent d'ailleurs toujours aujourd'hui d'une réputation de commerçants habiles, certains leurs attribuant même un rôle dans le développement du capitalisme⁷... « Déjà le commerce des tribus goajires avec l'étranger est proportionnellement plus considérable que celui de toute autre communauté de la République Grenadine », comme le constate Reclus. (Reclus, 1881, p. 170.)

Dans un premier temps, cette ouverture leur assure de nouvelles ressources et une certaine forme de liberté. Mais ce bouleversement de l'économie traditionnelle entraîne vite une dépendance aux produits agricoles et aux biens de consommation qui ne cessera de croître, provoquant une nécessité et réaffirmant la verticalité des échanges et donc une nouvelle forme d'assujettissement. De plus, la pratique de l'élevage engendra bien des rivalités au sein des clans wayuu. Pour Perrin, c'est ainsi qu'est née la hiérarchisation et la violence entre lignages rivaux. Ou encore comme le dit Picon : « Les Guajiros ont en un sens échappé à la conquête ; l'aridité et la marginalité de la Péninsule, jointes à leur hostilité, les ont préservés de la colonisation mais non de la pénétration ou de l'emprunt de certains éléments du système occidental (comme l'élevage de bovins) ».

⁷ Discours d'un haut dignitaire du Cerrejon

Nous ne développerons pas ici le pourquoi et le comment de ces changements sociaux, faute de temps et de sources, on peut tout de même évoquer pour conclure la capacité d'adaptation des Indiens Guajiros dès la Conquête et tout au long de leur histoire. Ils ont su intégrer de nouvelles techniques, par choix ou par obligation, afin d'assurer la survie du groupe. En même temps que leur économie se transforma, on peut imaginer que leur rapport à la terre également. Nomades chasseurs cueilleurs devenus majoritairement éleveurs sédentaires et polyrésidentiels, les Wayuu ont développé la nécessité de la possession foncière. Nécessité qui s'explique également par la spoliation de territoires dont ils ont été victimes depuis la Conquête.

I/ INTERPRÉTATIONS SYMBOLIQUES ET USAGES DU TERRITOIRE.

« Selon l'histoire occidentale, que l'on connaît, nous descendons des Arawak, mais selon l'histoire du peuple Wayuu racontée par nos grands-parents ; toute la vie nous avons été ici et nous avons habité la Guajira. Nous ne sommes pas des immigrants comme le disent les études, les scientifiques. Nous ne descendons pas du détroit de Béring, ou de je ne sais où. Nous avons notre propre genèse. Nous avons notre propre philosophie. [...] Notre adoration n'est pas comme celles des autres peuples indigènes qui est le soleil, qui est la lune, qui est les étoiles, pour nous la terre mère conforme tout pour l'usage du bien et du mal. » Adelaïda, Patsüaralli⁸.

Si la culture Wayuu a été soumise à notre histoire depuis des siècles et qu'elle a considérablement intégré notre vision du monde et l'idéologie chrétienne, son système symbolique ne s'est pas perdu et les Wayuu partagent toujours un imaginaire collectif différent du nôtre. Ils disposent de grilles de lecture ou de schèmes d'interprétation (Descola, 2005) pour voir le monde qui constituent des mécanismes intellectuels au moyen desquels ils mettent en relation un ensemble de propositions ou de références. Les logiques structurantes de ce rapport au monde nous échappent souvent. Seule une immersion totale et longue dans une culture qui relève d'une ontologie différente de la nôtre peut nous faire accéder à l'imaginaire collectif de cette culture ou à son intériorisation du monde. Ainsi, pour appréhender cette cosmologie nous devons nous référer au travail de chercheurs qui ont vécu pendant plusieurs années au sein de cette société et qui ont tenté d'en comprendre le fonctionnement, symbolique, et dans le cas des Wayuu, mythique.

Ces derniers expriment en effet leur pensée religieuse et philosophique au travers de mythes. Dans ce domaine, le travail le plus abouti reste incontestablement celui de Michel Perrin dont les écrits, qui remontent à une trentaine d'années, sont une base solide pour quiconque souhaite appréhender la culture wayuu. C'est avec une acuité rare qu'il donne à voir et à comprendre la mythologie de ces Indiens et qu'il esquisse les enjeux sociaux de cette société à la fin du XX^{ème} siècle. Si l'auteur rapporte « le haut degré d'acculturation de ces Indiens » et que « les mythes recueillis auraient été les témoins d'une architecture à jamais ruinée ou disparue » (Perrin, 1976, p. 120), son travail révèle une construction mythique riche et partant une appréhension particulière de leur destin et du monde qui les entoure. Le processus d'acculturation auquel ont été fortement soumis les Wayuu est indéniable mais,

⁸ Entretien réalisé le 7 Avril 2013.

comme le dit l'auteur en conclusion : aucune rupture ne semble s'être produite depuis un siècle et je pense qu'elle ne s'est toujours pas produite. A l'heure où nous écrivons, nous constatons au contraire une réaffirmation de l'identité et de nombreux mouvements pour assurer la réhabilitation de l'édifice traditionnel.

L'existence des Wayuu dans la péninsule est immergée dans un grand cycle naturel au sein duquel alternent pluies et sécheresses, apportant abondance et dévastation. Dans son ouvrage, Perrin illustre bien comment la pensée mythique wayuu est investie de la présence de deux personnages centraux : *Juya* et *Polowi*, et de la notion de *wanili* ou *wanuluu* qui forme un triangle mythique avec les deux précédents. A travers eux se codifie l'univers social des Wayuu. *Juya* est le mot polysémique qui caractérise à la fois le phénomène atmosphérique de la pluie, la grande saison des pluies, une année (qui correspond à un cycle stellaire) et enfin le personnage mythique masculin vagabond qui chasse et qui tue. Ce dernier a plusieurs femmes dans différentes parties de la péninsule, les *Pulowi*. A l'instar de *Juya*, *Pulowi* recouvre plusieurs acceptions ; c'est d'une part les lieux considérés comme dangereux qu'il faut éviter pour ne pas tomber malade ou disparaître à jamais et d'autre part l'être mythique féminin, femme de *Juya*. Tout oppose ces deux êtres. Le premier incarne l'homme, le mobile, l'unique, le haut, la pluie, le clair et la vie entre autre ; la seconde, elle, représente, la féminité, le fixe, le multiple, le bas, la sécheresse, l'obscur et la mort. *Wanili* ou *wanuluu* sont les émissaires de *Pulowi*. Employé au féminin, il s'agit de la maladie grave alors qu'au masculin, il incarne l'être surnaturel dont la rencontre prodigue un mauvais présage. Enfin, ce terme peut également symboliser l'esprit du chamane. Il s'agit dans ce dernier cas d'un "bon" *wanuluu*. Les êtres *wanuluu* envoient des flèches invisibles qui frappent mortellement ou blessent gravement. Ainsi selon Perrin : « de retour chez elle, la victime fouillera dans sa mémoire, pour y trouver les indices d'une rencontre avec un être pouvant personnifier *wanili*. » (Perrin, *op.cit.* p. 138). Ces derniers auraient pour demeures des lieux *pulowi*.

Toute expérience wayuu peut donc être interprétée par le prisme de ce riche univers symbolique dans lequel vivent ces personnages. Ils sont autant de métaphores par lesquelles se constitue la nature. Les Wayuu prennent la reproduction humaine comme modèle de la reproduction de la nature. Homme et femme doivent s'assembler pour se reproduire comme la nature dépend de l'union de *Juya* et *Pulowi*. Cependant, ces êtres analogues aux hommes ont des pouvoirs supérieurs aux leurs et ne communiquent pas avec eux. La continuité entre ces êtres surnaturels et les hommes se fait par l'intermédiaire de la mort. Les hommes sont partie prenante de l'essence de *Juya* et *Pulowi*, et les morts reviennent sur Terre sous forme de pluie ou de *wanuluu*.

Il existe une infinité de mythes donnant sens à la marche du monde et de nombreuses adaptations suivant les nouveaux aléas de la communauté. Comme le dit Viveiros de Castro, « Le discours mythique consiste en un registre du mouvement d'actualisation du présent état des choses à partir d'une condition précosmologique virtuelle » (Viveiros de Castro, 2009, p.32). Le mythe qui va nous intéresser plus particulièrement dans un premier temps est celui des origines du peuple Wayuu et le rôle joué par *Mma*, la Terre. L'immanence de la Terre dans les récits mythiques éclaire sur l'importance accordée à celle-ci dans les discours et la résonance religieuse des appels à la sauvegarde du territoire. Mais c'est enfin toute la trame mythique que nous solliciterons afin de comprendre l'organisation socio-spatiale des Wayuu et leur système dualiste⁹. Nous articulerons l'analyse autour de deux éléments centraux : la Terre et l'eau, et nous tenterons pour chacun des deux de recontextualiser la place qu'il occupe dans la cosmologie puis l'expérience quotidienne qu'en font les Wayuu.

Afin de comprendre le rapport des Wayuu au territoire nous nous servirons ici de la distinction mise en lumière par Debarbieux entre lieu et territoire. Nous envisagerons ainsi les lieux comme des synecdoques du territoire, des parties évoquant le tout. En effet, les différents lieux symboliques que nous évoquerons peuvent représenter à eux seuls la territorialité des Wayuu et partant leur imaginaire collectif.

Le territoire est un marqueur mémoriel entre espace et temps. Le territoire évolue dans le temps mais son identité reste là même. Piveteau suggère que « la mémoire sémiotise l'espace et l'espace stabilise la mémoire ; et la synthèse mouvante de ces deux compénétrés, c'est le territoire. La mémoire façonne ou suggère un espace distinct, singulier ; et l'espace rend la mémoire durable ; il ne représente bien sûr qu'un des contributeurs de cette maintenance, mais puissant.» (Piveteau, 1995). Le rapport au territoire relève toujours d'une part idiosyncratique, mais dans beaucoup de sociétés, comme chez les Wayuu, la territorialité réaffirme l'identité collective. Le territoire, par la matérialité de ces lieux, est un agent puissant de la faculté imagineante du groupe qui garantit sa cohésion. Plus encore ici c'est la Terre qui, en tant qu'être mythique immanent, est au principe même de l'identité de la communauté. Ainsi, on réaffirme cette dernière par la sacralité des lieux et certains rituels qui recontextualisent les liens préexistants avec le territoire inscrits dans la trame mythique. Enfin le rapport au territoire s'exprime également dans l'usage pratique que l'ont fait de celui-ci. Je tenterai donc de décrire le rapport quotidien qu'entretiennent les Wayuu avec certains

⁹ Les forces en présence sont de même nature et s'inscrivent dans un continuum.

éléments structurants et interdépendants du territoire en me basant sur mes observations de terrain.

A. « Un Wayuu sin tierra no es nada.»¹⁰

| *Mma, la Terre matricielle*

« Fils! La Terre parle avec les montagnes, avec les arbres, avec tous les oiseaux, elle parle avec tous ses fils. Nous devons toujours nous souvenir des sages enseignements de la Terre, c'est elle qui dit à nos grands-parents, que nous les Wayuu sommes des fils de la Terre ; nous devons l'aimer et la respecter comme nous l'ont enseigné nos grands-parents. » (Pocaterra, 2007)

Ainsi commence l'un des livres d'apprentissage de la culture Wayuu dans les écoles des *rancherías*. Ces projets ethno-éducatifs tentent de réaffirmer l'origine de la communauté et les valeurs de celle-ci, la façon d'être Wayuu. Avant de poursuivre, il convient de souligner qu'il existe des variantes dans l'histoire de l'origine des Wayuu. L'évocation de *Mma*, littéralement la Terre, comme première démiurge n'apparaît pas dans les récits anthropologiques. Il s'agit ici d'une version rencontrée dans des livres scolaires bilingues et *a priori* communément partagée. Le vrai démiurge des Wayuu est avant tout *Maleiwa*, que nous évoquerons plus tard. Michel Perrin, qui fait d'ailleurs très peu référence à *Mma* dans ses études, évoque déjà le faible intérêt des Wayuu pour *Maleiwa*, ce qui d'une certaine façon peut expliquer la prédominance accordée à la Terre dans les discours évoquant *Maleiwa* dans un rôle presque secondaire ; « ce manque d'intérêt pour *Maleiwa* nous étonna, car tous les ouvrages écrits sur les Goajiros donnaient la plus grande importance à ce personnage. Mais au terme de cette recherche, nous sommes persuadés que cette place prépondérante qui lui a été donnée reflète l'insuffisance ou la trop forte orientation des enquêtes précédemment menées. Aujourd'hui, *Maleiwa* importe peu aux Goajiro. » (Perrin, 1976, p.121)

Dans l'imaginaire Wayuu, la Terre *Mma* et l'être *Juya*, l'homme pluie, se sont unis et ont eu des enfants. « Vous êtes les enfants du dieu de la pluie et de la déesse de la terre » peut-on entendre dans les écoles bilingues de certaines *rancherías*.¹¹ Ces enfants sont les plantes et toutes les variétés de végétation que l'on connaît sur la Terre. Ces végétaux ont

¹⁰ Entretien avec Jose Vanega réalisé le 21 Avril 2013.

¹¹ Paroles d'une institutrice dans l'internat de Media Luna, Haute Guajira.

émergé des entrailles de *Mma* et leurs racines sont plus ou moins grandes. Ils apparaissent avec le retour de la pluie, *Juya*, leur géniteur. Dans la mythologie Wayuu, les plantes et les animaux possèdent leur propre langage et communiquent ainsi entre leurs différentes familles d'appartenance. Ils se reproduisent et se multiplient sur toute la Terre, revêtant de multiples formes telles que les fleurs, les fruits et les animaux. Les plantes et les animaux possèdent leur propre sagesse transmise par *Mma* depuis leur engendrement. Selon les mythes anciens, *Mma* se serait adressée à ses enfants en ces termes : « Fils écoutez mes paroles, vous naissez aujourd'hui pour être à jamais, jour après jour. Vous serez nommés par tous ceux qui vous reconnâtrons dans des jours lointains et vous conserverez votre sagesse transmise au fils des temps. Un jour, ces savoirs pourront être transmis, à ceux qui auront l'opportunité de les chercher, par les rêves. A partir de maintenant, vous êtes dotés d'esprits, vous avez une voix pour communiquer... » (Pocaterra, *op. cit.*) Suivant les catégories énoncées par Descola, la société Wayuu relève d'un certain animisme puisque « ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humains et non-humains se différencient, mais bien par leurs corps ». (Descola citant Viveiros de Castro, 2005, p. 183) Ainsi à l'instar des humains, les animaux et végétaux sont enfants de *Mma*, ils possèdent une sagesse propre et un langage propre. Chez les Wayuu, c'est le corps qui assume le rôle de « différenciateur ontologique », à la différence d'autres, comme les nôtres, ou c'est l'âme qui assure cette tâche.

Après avoir mis au monde les plantes et les animaux, *Mma* accoucha d'autres générations d'enfants : les Wayuu. Tout d'abord ce sont les femmes qui sortirent du ventre de la Terre suivies des hommes. Alors que naissaient les Wayuu, la voix de la Terre les accompagnait leurs communiquant sa parole, son message pour les fils à venir. Cette parole si importante chez les Wayuu doit être transmise par les mères qui guident la façon d'être Wayuu. Dès lors les femmes seront les guides de la communauté, celles qui transmettent la parole de la Terre créatrice, cette parole garante de l'équilibre : « Que viennent auprès de moi toutes les femmes, vous serez les têtes, les guides qui porteront les lois des Wayuu, celles qui vont agrandir et exalter la famille wayuu, celles qui orienteront les conduites et régiront la vie et les coutumes wayuu. » (Pocaterra, *op. cit.*) Puis *Mma* organisa les familles à partir des femmes. Ainsi selon la légende, chaque clans (tels qu'ils sont connus aujourd'hui) sortirent des paroles de la Terre : *püshaina*, *epieyuu*, *sapwana*, *uliana*,... Dans beaucoup d'autres versions, on attribue la division en clans à l'oiseau *Utta*, *palabrero* primitif, agissant sur les instructions du héros culturel *Maleiwa*.

« Quant à la descendance et à l'ascendance, les femmes primeront sur les hommes, car

c'est le sang de la femme qui donne la vie. Ainsi, la descendance prendra le nom du groupe auquel appartient la mère. Puis Utta définit les catégories de parenté à l'intérieur du groupe, l'*eiruku*, c'est-à-dire le clan, la chair et dit : toute l'ascendance féminine par voie utérine appartenant à votre *eiruku* seront des mères, quel que soit le groupe auquel appartient la mère ; toute l'ascendance masculine par voie maternelle appartenant à votre groupe seront des oncles (maternels) et s'ils sont âgés, ils seront des grand-pères ; toutes les femmes d'ascendance féminine par voie paternelle n'appartenant pas à votre groupe seront aussi des mères, quel que soit le groupe auquel appartient le père ; enfin, toute l'ascendance masculine par voie paternelle n'appartenant pas à votre groupe sera aussi des pères, quel que soit le groupe auquel appartient le père. » Paz Ipuana, 1973

Après la création de la faune, de la flore et des Wayuu, survint une métamorphose d'une partie de la descendance de *Mma*. Certains êtres se transformèrent alors en une espèce animale. De cette transcendance est née l'idée que les Wayuu ont une parenté avec la faune et la flore et ainsi chaque clan est représenté par l'emblème d'un animal. Le passage de l'humain à l'animal ou de l'animal à l'humain, est une caractéristique typique des sociétés animistes. Les métamorphoses, si elles sont essentiellement attestées dans les mythes, permettent de réactualiser sans cesse l'humanité des plantes et des animaux. Les mythes et leurs personnages sont en effet toujours agissant dans la société et non relégué dans un passé indéfini. (Descola, 2005, p.192)

« Les *epieyuu*, ceux qui sont nés de sa propre maison, avec comme animal éponyme, une sorte de vautour ; puis les *epinayu*, ceux qui frappent le sol avec force quand ils marchent, avec l'abeille et le cerf ; puis les *pushaina*, ceux au sang bouillant, avec la fourmi et deux sortes de sangliers ; les *sholiyu*, ceux qui lavent dans la *shoina* « calebasse », avec un oiseau rapace (aigle) ; les *ipuana*, ceux qui habitent sur les pierres, avec un oiseau rapace (faucon)...etc. »

A cette époque les Wayuu étaient encore peu nombreux et ils ne parvenaient pas à se reproduire car les vagins des femmes étaient recouverts de dents qui entraînaient la mort de tout homme qui tentait de s'accoupler. Les Wayuu ne comprenaient pas la raison de ces nombreuses morts. La tradition raconte que sur le chemin, des hommes Wayuu rencontrèrent dans un lieu appelé *Wotkasainuru'u*, une femme appelée *Walunkaa*. Alors qu'elle se baignait dans une lagune, des fils de *Juya*, dont *Maleiwa*, aperçurent le vagin édenté de *Walunka* et comprirent dès lors la raison de ces morts mystérieuses. *Maleiwa* aidé par d'autres fils de *Juya*, décida de détruire les dents de l'organe féminin de *Walunkaa* alors qu'elle écartait les jambes en sautant dans l'eau. Blessée, *Walunkaa* ne put rejoindre la rive et s'allongea sur une

Pierre sur laquelle se déversa son sang, symbolisant aussi la première menstruation féminine. Dès lors les femmes Wayuu devinrent fertiles et les Wayuu se reproduisirent. *Maleiwa* apparaît dans la tradition comme le héros culturel qui permit la grande transformation, l'organisation et la construction du peuple Wayuu et *Walunkaa* comme leur seconde mère. Malgré une réaffirmation de l'identité Wayuu et de leur mythologie, notamment au travers du projet ethno-éducatif¹², certains mythes se sont perdus et surtout la majorité a été réadaptée. Mais le principe de Terre mère est quant à lui très usité surtout par les leaders indigènes et dans les manuels éducatifs. Nous reviendrons sur les possibles raisons de cet emploi discursif dans la seconde partie.

| *De la mémoire du territoire des ancêtres*

Pour les Wayuu le cycle de vie ne se termine pas avec la mort. Lorsque vient l'heure pour un Wayuu de cesser d'exister sur Terre, l'esprit ou l'âme quitte le corps. Comme l'évoque Perrin, « à chacun de nous est attachée une âme. Elle est comme un petit morceau de coton blanc, comme de la fumée. Mais personne ne peut la voir. » (Perrin, 1976, p.25) L'âme détachée du corps, appelée *yoluja*, suit alors son chemin jusqu'à Jepira, lieu où elle demeure jusqu'à un ultime voyage transcendantal vers les étoiles. Elle revient ensuite sur Terre sous forme de pluie ou de rêves assurant ainsi le cycle vital. L'individu mort se compose de trois éléments : le corps, l'âme et les os. Les deux premiers se repartissent après la vie entre trois entités divines : *Juya*, *Pulowi* et *Lapü*, le rêve. Les os, quant à eux, sont le symbole lignager, celui des ancêtres. Tout l'équilibre de la communauté réside ainsi sur cette corrélation entre *Mma* et *Juya*, le monde visible et le monde autre, la Terre et les cieux.

« Mais déjà son âme est partie pour ne plus revenir. Elle a pris sa monture. Elle y a mis les bagages, les hamacs... Elle est allée dans ses terres, là-bas, à Jepira, la terre des *yoluja*... Quand ils meurent les Goajiros deviennent des *yoluja*. Ils vont à Jepira, par la Voie Lactée, le chemin des Indiens morts, Là-bas se trouvent leurs maisons. » (Perrin, *op. cit*, p.26)

¹² *Anaa Akuaipa*, projet ethno éducatif. Programme scolaire adapté aux cultures indigènes avec un apprentissage bilingue.

Si Jepira est le lieu sacré des Wayuu en ce qu'il est le « cimetière » de toute la communauté, chaque famille dispose de son propre cimetière ; « les Wayuu sont là où sont leurs morts » (Quevedo, 2010). Comme nous l'avons vu, les ancêtres assurent la continuité du groupe. Chacun pense également que le bien-être et la survie personnelle dépendent des bonnes relations avec les *yoluja* qui sont associés au diable. La pêche, le bétail, la santé, l'arrivée de la pluie, tout est entre les mains de ces pouvoirs invisibles. « Le chemin des Indiens morts », doit donc être correctement accompli pour qu'ils reviennent sur Terre générer de nouvelles vies, garantissant l'équilibre par le rêve et la survie par la pluie. Les morts considérés comme rancuniers doivent être correctement traités sous peine de devenir dangereux pour les vivants. En ce sens les veillées funèbres revêtent une importance particulière pour les Wayuu, de même que les cimetières sont des lieux investis d'un pouvoir sacré vital.

Les Wayuu connaissent deux morts, celle de la perte du corps puis celle qui amorce le grand chemin vers Jepira, qui entraînent traditionnellement deux enterrements distincts. Un ancien raconte à Perrin : « Nous mourrons deux fois, et deux fois nous enterrons nos morts. Une fois leur chair et leur corps, et une fois leurs os, quelques années plus tard. C'est la mise en ordre. » (Perrin, 1992, p. 47) Le premier est la mise en terre du corps dans le cimetière de la famille accompagnée de veillées funèbres qui durent plusieurs jours. Des cuisines sont montées dans le cimetière pour l'occasion, où familles et amis s'y recueillent. Puis seule la famille proche reste un mois, voire plusieurs selon la volonté de chacun et bien sûr les possibilités. Chaque famille possède son propre cimetière qui est un lieu éminemment sacré pour les Wayuu. La seconde veillée funèbre se déroule en famille une dizaine d'années après la première. Lors de cette cérémonie, les restes des Wayuu sont déterrés afin de libérer l'âme définitivement et d'amorcer son départ vers Jepira. La cérémonie est organisée plus d'un an avant et requiert l'intervention d'une « nettoyeuse d'os » qui réalise le rituel. Il s'agit de femmes appartenant à la lignée maternelle du défunt qui sont soumises à des restrictions alimentaires et physiques pendant la période préparatoire mais également post cérémonielle (jusqu'à plusieurs mois après le second « enterrement »). Le corps du défunt est exhumé et ses os sont nettoyés puis placés dans une nouvelle urne toujours dans le cimetière familial, à un emplacement spécifique. Le déroulement des enterrements est évidemment très variable selon les ressources des familles. Il s'agit de rituels très coûteux, dont la réussite dépend souvent du nombre d'animaux sacrifiés. Les animaux sont censés accompagner le défunt dans son long chemin vers la Voie Lactée. La seconde veillée funéraire est toujours respectée de nos jours.

Les Wayuu évoluent ainsi au sein d'un territoire parsemé de lieux symboliques qui l'irradient et le légitiment. Certains n'iront jamais à Jepira autrement qu'en rêve où ce lieu hétérotopique, pour reprendre Foucault, se manifeste comme un présage annonciateur de la mort prochaine. En ce sens, Jepira constitue « un haut lieu » par son caractère sacré au sein d'une cosmologie particulière. Il assure la continuité entre le monde des vivants et celui des ancêtres, entre *Mma* et *Juya*. Il est inscrit dans deux univers à la fois, l'un terrestre et visible, l'autre céleste et invisible. Il s'agit donc toujours d'une double dialectique entre le local et l'englobant, le visible et l'invisible. Le lieu sacré est alors vécu comme une représentation du cosmos. (Debardieu, 1995) Le cimetière familial quant à lui représente la lignée maternelle et le groupe familial plus restreint.

« Ainsi comme le dit la loi de nous autre, un Wayuu sans terre n'est rien, il a beau aller ailleurs. Mais pourquoi as-tu laissé ta terre à l'entreprise, lui demandent-ils, pourquoi as-tu laissé ta terre ? Reste là-bas, tu es de là-bas. Là-bas est morte ta grand-mère, là-bas sont morts tes ancêtres, ils sont tiens, ceux qui nous représentent ici ce sont les cimetières. C'est ce qui nous maintient toujours. » Jose Vanega, *Media Luna*¹³.

La présence du cimetière dans la *rancheria* familiale assure d'une part la protection de ses occupants mais plus encore elle donne sens à leur présence. Si l'omniprésence des ancêtres et des autres forces de la nature est partout manifeste, certains lieux sont plus particulièrement affectés de normes et de règles émanant de la présence avérée et permanente de certaines puissances. La puissance de ces lieux comme celle du cimetière ou de Jepira déborde les limites du lieu pour irradier les espaces adjacents ou le territoire de façon plus ou moins intense. En matérialisant la présence des ancêtres dans l'espace, le cimetière représente le lieu le plus tangible à partir duquel s'étend « le territoire des ancêtres » du groupe. Il est par là même le lieu d'ancrage essentiel. Pour reprendre les distinctions établies par Debarbieux à propos des lieux du territoire, le cimetière représente un « lieu synecdoque » (1995) dont la présence suggère de façon explicite l'existence d'un territoire collectif plus vaste. En ce sens, il est d'abord un « lieu générique » qui évoque à tout Wayuu la présence avérée d'un groupe et son lien privilégié avec les terres environnantes. Le cimetière joue un rôle essentiel dans l'édifice territorial. La matérialité du lieu symbolique lui permet de signifier quantité de réalités moins visibles. Il est en cela une figure privilégiée du territoire.

¹³ Entretien réalisé le 21 Avril 2013.

| *La terre comme principale ressource*

Les réalités du quotidien des Wayuu sont évidemment très variables. Afin de comprendre la relation qu'ils entretiennent avec la terre en tant que substrat privilégié de leurs activités sociales, j'ai choisi de développer ici l'ethnographie d'une *rancheria*, celle de Patsüaralii, où j'ai passé la majorité du temps de mon terrain. Au vue de mon expérience et de mes recherches, cette *rancheria* m'apparaît comme relativement représentative de ce qu'est aujourd'hui la vie des Wayuu, même si les exceptions sont évidemment nombreuses. Il s'agit avant tout de donner à voir quelques-unes des pratiques observables dans une *rancheria*. Je commencerai par évoquer brièvement le monde urbain, et ses échanges avec le monde rural, qui sont devenus indissociables de la vie des communautés Wayuu même les plus reculées, pour finir par décrire la vie dans la *rancheria*, rythmée par le travail de la terre et du bétail. Le phénomène de tripolarité ne doit pas faire oublier que les Wayuu sont avant tout un peuple d'élevage et d'agriculture dont le principal mode de subsistance reste le travail de la terre.

Principalement indigène, Maicao est une ville chaotique, d'où son surnom "Maicaotico", à la frontière avec le Venezuela où sévissent beaucoup de contrebandiers, notamment beaucoup de trafiquants d'essence. Les Wayuu n'ont pas de frontière et transitent ainsi librement entre les deux pays. Beaucoup de Wayuu viennent commercer à la frontière, ce qui fait de Maicao un pôle commercial de premier plan pour toute la péninsule et même au-delà. On voit chaque matin les "camions de la mort" comme ils les appellent (ces gros camions qui transitent entre les deux pays à vive allure chargés d'essence et souvent victimes d'accidents). Ils arrivent le matin du Venezuela, chargés pour beaucoup d'essence mais également de biens de consommation en tout genre. Puis, arrivés à Maicao, une partie de la cargaison est déchargée et le reste part pour les quatre coins du pays. La situation politique et la conversion monétaire sont avantageuses pour les Wayuu. Beaucoup des denrées alimentaires dans la région de la Guajira proviennent de la commercialisation de produits distribués gratuitement par le gouvernement vénézuélien aux communautés indigènes, lesquels sont ensuite revendus à bas coût en Colombie. Le riz, les bouteilles d'huile, le lait pour enfant sont souvent marqués de la mention : "Interdit à la vente". Toutes les communautés autour de la ville font régulièrement des allers-retours pour s'approvisionner et faire quelques affaires. Les visites en ville sont devenues nécessaires pour les Wayuu qui ne s'autosuffisent plus en nourriture. Ils sont devenus dépendants à certains biens de consommation des *alijuna* mais également à la médecine occidentale avec la disparition progressive des médecins traditionnels.

« Les choses ont beaucoup changé aujourd’hui. Avant, nous étions des cueilleurs de fruits sylvestres.

[...] Nous, les Wayuu, avons beaucoup d’animaux, beaucoup de troupeaux de bêtes. Nous n’avions pas la nécessité de venir acheter quelque chose à Maicao ou à d’autres endroits parce que nous avons tout ici. Nous ne consommions pas de riz, rien de cela. Nous cultivions beaucoup de maïs, notre alimentation était à base de maïs. On tuait une vache et on la laissait sécher et on la mangeait avec des haricots, avec les variétés de racines et les fruits sylvestres propres de la région. Maintenant nous ne mangeons plus ça parce qu’il nous reste peu de terre.»

Telemina, autorité de Patsüaralli¹⁴

Les changements sont indéniables et, comme je le disais, les Wayuu sont de plus en plus dépendants du commerce urbain. Néanmoins les pratiques évoquées par Telemina perdurent. J’ai moi-même assisté au découpage d’une vache tombée dans le fleuve et vendue en morceaux par son propriétaire aux *rancherías* voisines. Puis nous avons préparé la viande pour la mettre à sécher et enfin la consommer accompagnée de fruits secs. Mais bien sûr, que le riz et les pâtes ont envahi les *rancherías* quand ce ne sont pas les sodas qui ont remplacé l’eau et la *chicha*.

La vie en ville est cependant fortement dépréciée et certains Wayuu, les plus fortunés, préfèrent faire venir « le confort » dans les *rancherías* plutôt que d’aller s’installer en ville. Il faut dire que l’insalubrité règne dans beaucoup de villes et que les problèmes d’eau y sont parfois pires qu’à la campagne. Comme nous l’avons vu précédemment, les Wayuu sont très attachés au territoire des ancêtres, et l’on assiste à un retour vers les campagnes qui contraste avec l’exode rural de ces dernières décennies. Les promesses du monde urbain ont été déçues et l’on se replie désormais d’avantage sur la communauté familiale des *rancherías*. Les *rancherías* se rapprochent des villes à cause des conditions écologiques de plus en plus contraignantes et du fait de l’expansion progressive du projet minier. Cependant, la tripolarité des Wayuu est plus que jamais d’actualité. Nombre d’entre eux ne quittent pas la campagne et les *rancherías*, soit faute de moyens pour se rendre en ville soit par choix. D’autres sont venus s’installer en ville et ne retournent que rarement dans les *rancherías* pour des événements exceptionnels : mariages, enterrements,... Enfin, d’autres naviguent constamment entre les deux. Dans la famille d’Adelaïda à Patsüaralli, ce constat est pertinent ; la mère Telemina et son frère Elias ne quittent la *ranchería* qu’en cas de grave maladie. La sœur Sofia, elle, ne quitte jamais la ville et ne va à Patsüaralli qu’un week-end par an, tandis qu’Adelaïda et son frère Lissandro font des allers-retours incessants entre les deux. Cette triangularité spatiale

¹⁴ Entretien réalisé le Lundi 6 Mai 2013 en wayuunaiki puis traduit par Adelaida en espagnol.

correspond à des modes de vie très différents. Cependant, il est difficile de connaître les proportions exactes d'individus au sein de ces différentes catégories. De plus, la vie dans les *rancherías* connaît des réalités très variées. Beaucoup n'y cultivent plus et détiennent en guise de troupeaux un ou deux animaux au plus. De même les discours varient énormément, certains font l'apanage de la vie dans les *rancherías*, à la mode ancestrale, revendiquant l'accès aux terres spoliées quand d'autres rêvent d'étudier en ville et d'avoir plus accès aux nouvelles technologies.

Patsüaralii (le cœur de l'arbre « *patsüa* ») est une communauté appartenant à la réserve de Ware Ware (« *ware* » : amis, *a priori* « *ware ware* » : entre amis) qui dépend de la municipalité d'Albania. La route qui mène à Ware Ware longe la voie ferrée de la mine qui transporte le charbon jusqu'à Puerto Bolivar. A l'instar de Patsüaralii, chaque communauté dispose de leaders locaux qui répondent tous à l'autorité du chef de Ware Ware. Les *rancherías* sont très dispersées sur le territoire de la réserve indigène. Il est très facile de s'y perdre pour un étranger. Le paysage de la communauté est presque onirique, un semi désert parsemé de végétaux plus ou moins denses. Même en suivant les quelques chemins tracés dans le sable, il faut savoir couper à travers la végétation pour trouver les *rancherías*. Lors de mon séjour, la petite pluie, *iiwa*, n'est toujours pas arrivée, tout est très sec et le niveau du fleuve *Rancheria* qui traverse la réserve est assez bas.

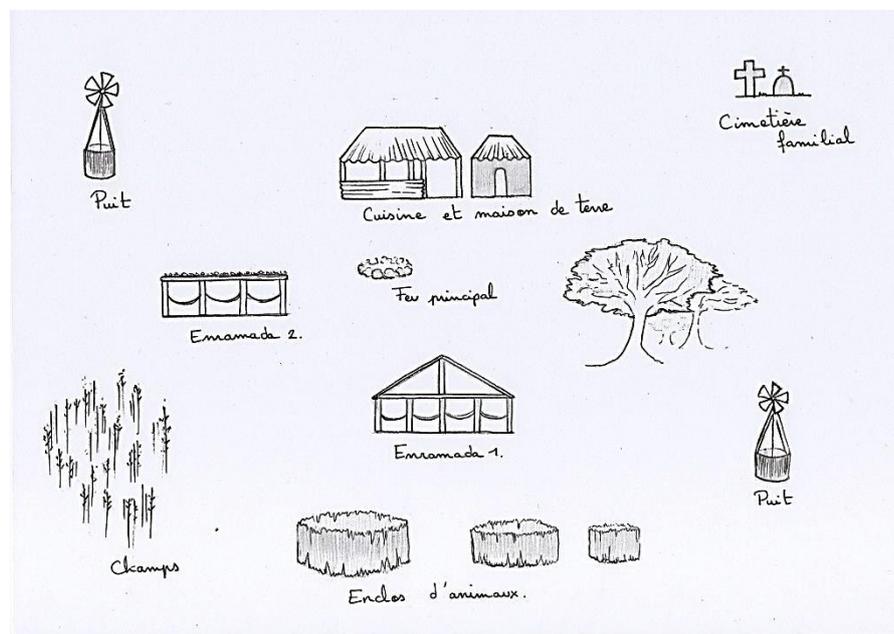


Figure 1. Croquis de la *rancheria* de Telemina, Patsüaralii. (Sarah Quilleré, 2013)

La vie dans la *rancheria* est fondée autour de l'*apüshi*, parenté maternelle restreinte, et est rythmée par les activités domestiques, l'élevage et l'agriculture. La *rancheria* se compose ordinairement : d'une ou plusieurs *enramada*, centre des activités sociales et de repos hors saisons des pluies. Les *enramadas* sont constitués par un toit de branchage et une ossature en bois à laquelle on accroche les *chinchorro*. Ensuite vient la maison. Les toits et les murs des maisons sont construits avec les *yotojoro*, les cœurs secs des cactus, mais généralement les murs sont ensuite recouverts de terre. Dans les maisons, les habitants peuvent dormir, et surtout ils y gardent leurs affaires. Il y a ensuite la cuisine, qui peut faire partie de la maison ou être une structure annexée à celle-ci. Bien souvent la cuisine est ouverte sur l'extérieure, il n'y a pas de mur. Ensuite viennent les enclos d'animaux en bois, en forme de triangle ou de cercle, puis les champs qui appartiennent à un groupe d'individu. Il peut s'agir de l'*apüshi* ou d'un groupe élargit aux *rancherias* voisines. Aujourd'hui certains Wayuu ont intégré des toits de zinc, et des murs en ciments dans les constructions des maisons. La majorité du temps, les toits de zinc ont remplacé les toits en *yotojoro* mais les murs sont toujours en terre, comme c'est le cas à Patsüaralii. Les matériaux de construction varient selon les climats. Au Nord les constructions tout en cactus sont courantes du fait de l'aridité du désert. Si les *rancherias* sont éloignées les unes des autres c'est principalement pour garantir l'accès des troupeaux aux vastes étendues de pacage.

Dans la *rancheria* de Patsüaralii vit Telemina (la grand-mère, chef de famille et autorité de Patsüaralii) et trois de ses enfants : Elias, l'aîné qui souffre d'un problème psychologique important ce qui le marginalise énormément. Il y a aussi Adelaïda, qui donne la classe aux enfants de la communauté et enfin Lissandro qui n'est là qu'épisodiquement puisqu'il vit la plupart du temps dans la *rancheria* de son épouse, un peu plus loin. La *rancheria* est relativement isolée du centre de Ware Ware, à une dizaine de kilomètres et un peu plus de la route. Le transport est assuré par un camion qui sert de bus payant et qui effectue un aller-retour quotidien avec Maicao. Sinon la plupart des gens se déplacent à l'aide de motos taxis payantes ou bien à dos d'âne. Très peu de gens disposent de véhicules particuliers. L'âne et la marche restent les moyens les plus utilisés pour se déplacer dans la réserve, suivis de la moto. Durant la saison des pluies, les chemins sont impraticables. Deux autres familles vivent près de la *rancheria* de Telemina, celle de Marysa et celle d'Augustina. Les échanges entre les familles sont importants. Celle de Telemina plus fortunée se consacre exclusivement à l'élevage, tandis que les deux autres cultivent. L'élevage constitue l'activité la plus valorisée mais également la plus rentable d'un point de vue des échanges et systèmes de compensation au sein de la communauté. Le cheptel de Patsüaralii comprend des chèvres, des moutons, des

ânes, des bovins... A ceux-ci peuvent également s'ajouter des chevaux et des mules dans les *rancherías* les plus grandes. Il y a également des porcs, des volailles et autres chiens et chats autour des habitations. Ces animaux sont plus ou moins prestigieux symboliquement ; les chèvres par exemple sont très importantes pour les échanges, les compensations et les sacrifices tandis que les cochons semblent peu valorisés. Les gens consomment ce qu'ils cultivent et/ou élèvent. Le système de troque fonctionne toujours relativement bien, même si beaucoup d'aliments sont maintenant importés de la ville comme le riz qui constitue une base importante dans l'alimentation des Wayuu.

Une partie des enfants de Marysa, cinq sur les neuf, vit pratiquement chez Telemina et aide aux activités pastorales et domestiques. Excepté les enfants de Telemina, la plupart des gens comprennent plus ou moins bien le castillan mais très peu le parlent ou osent le parler. Il n'y a pas l'électricité à Patsüaralii et on va chercher l'eau aux différents moulins avec un âne ou bien on utilise celle du fleuve Rancheria. Les journées suivent le rythme du soleil. Nous dormons dehors sous un auvent dans les *chinchorro* jonchés les uns à côtés des autres. Levés vers 4h du matin, les enfants traient les animaux, les femmes préparent la cuisine et donnent à manger aux bêtes. A Patsüaralii comme dans bien d'autres endroits, les femmes et les enfants gèrent la vie de la *rancheria* lorsque les hommes s'attèlent à des tâches rémunérées chez des propriétaires terriens ou pour des travaux informels divers. L'argent est en effet devenu un bien nécessaire. Néanmoins ceci est variable, et dépend de la prospérité de la communauté. Quoiqu'il en soit il y a une répartition sexuée du travail, les hommes aident principalement aux grosses œuvres de construction d'enclos, de maisons, de labourage des terres, élevages de troupeaux importants... en revanche l'entretien de celles-ci, l'élevage des bêtes et toutes les tâches domestiques sont assurés par des femmes et parfois certains hommes inaptes au travail physique. L'homme est mobile, la femme est fixe. Elle maintient le foyer avec l'aide des enfants. Le matin les troupeaux de bêtes sont amenés au fleuve pour être abreuvés, c'est aussi l'occasion de s'y baigner... Puis on les ramène aux abords de la *rancheria* pour les laisser paître toute la journée. Les *rancherías* qui ne bordent pas le fleuve utilisent le système des *jagüey*, cavités d'eau douce naturelles ou artificielles. Certains enfants partent ensuite pour l'école et d'autres restent pour aider aux tâches dans les familles les plus nombreuses et les moins fortunées.

Le matin et le soir avant le coucher du soleil sont réservés aux travaux agricoles et d'élevage. La chaleur est telle qu'en général l'après-midi est réservée au repos ou à des tâches moins physiques, telle que le tissage. L'artisanat est une source de revenu non négligeable. Toutes les femmes savent plus ou moins tisser et crocheter, cependant beaucoup ne pratiquent

pas ou ne commercialisent pas leurs ouvrages. Certaines sont en revanche des artisanes réputées. J'aurai d'ailleurs l'occasion de m'initier à la création des fameuses *mochilas* wayuu dans une *rancheria* voisine. En fin d'après-midi, selon les jours, on s'affaire au ramassage de bois pour le feu, on moue et cuisine le maïs pour faire la *chicha*, *ujot*, et la *massa mora*, *okotushi*, deux boissons prisées des Wayuu. Chaque soir on part à la recherche des troupeaux dispersés sur les terres avoisinantes pour les ramener dans les enclos. Chacun y va alors de son cri pour effrayer les bêtes. Lorsqu'un vautour emporte un poussin, on me dit qu'il s'agit d'un *waniüliu*, émissaire de *Pulowi*. Cela arrive souvent, c'est une offrande nécessaire au maintien de l'équilibre. Chaque soir on allume un feu qui veillera jusqu'à l'aube afin d'éloigner les bêtes et d'éclairer les discussions nocturnes les soirs sans lune. Certains soirs on se retrouve entre *rancherias* voisines pour écouter les mythes racontés par des anciens ou tout simplement pour évoquer les histoires passées.

Je n'aurai malheureusement pas la chance de connaître la période des fruits sylvestres, qui comme l'évoquait Telemina plus haut est beaucoup moins abondante qu'avant. Nous sommes alors en période de petite saison des pluies, *iiwa* ou *juyapiü*. Les champs ont été préparés depuis quelques semaines, en attendant la pluie, qui a fini par arriver durant les derniers jours de mon séjour. Le champ de Marysa est rempli de pastèque et de *yuca*.



Figure 2. Partie du champ, maison et cuisine de Marysa, Patsüaralii. (Photo : S. Quilleré)

Les bêtes seront vendues après l'hiver, une fois qu'elles auront repris le poids perdu pendant la sécheresse de l'été. La semence des champs se fait à plusieurs, c'est un travail collectif au même titre que celui des récoltes ou encore de la construction des maisons. Traditionnellement les wayuu nomment ces travaux collectifs *yanama*.

«Les Wayuu ne connaissaient pas l'argent. L'économie des wayuu était la semence, les récoltes et les animaux. En hiver, ils échangeaient les produits. Celui qui cultivait le maïs donnait du maïs, celui qui cultivait la yuca, ramenait la yuca. Ils faisaient des échanges de produits. La *yanama* fonctionnait très bien. La *yanama* est un travail collectif. Il y avait beaucoup de fraternité et de solidarité entre les Wayuu, de manière culturelle. Par exemple, lorsque l'on devait construire une maison, on invitait les autres communautés ou la famille et en quelques jours le travail se faisait. On leur apportait de la nourriture. Et ainsi on faisait la *yanama*. Parce que le wayuu ne connaissait pas l'argent, alors comment payer le travail. » Luis Emijo, Provincial.¹⁵

Aujourd'hui la *yanama* se pratique encore, non seulement pour résoudre la nécessité d'habiter une maison, mais aussi pour d'autres tâches importantes pour lesquelles les familles wayuu requièrent de la main de d'œuvre, comme la préparation des terres pour les semis, la récolte, la gestion des troupeaux, la construction de maisons communales, etc. En échange de leurs services, les participants à la *yanama* reçoivent à manger et à boire. Ces travaux réactivent la solidarité entre les membres du groupe.

« Quand il y a un travail collectif de *yanama*, on invite les femmes wayuu, elles se réunissent pour chercher de l'eau, chercher du bois pour le feu, faire du café, cuisiner la nourriture qu'elles ont apporté pour réaliser le travail collectif. Celui qui ne collabore pas apporte sa force de travail. » (Pocaterra, 2007 p.80)

La *yanama* est aujourd'hui moins officielle mais l'entraide communautaire subsiste, comme j'ai pu l'observer à Patsüaralii où certains champs ont été préparés avec l'aide de voisins. Le travail de la terre est un moment privilégié de réaffirmation des liens de la communauté.

¹⁵ Entretien réalisé le 24 Avril 2013.

B. La sacralité de l'eau

Je remarquais des tatouages chez certains anciens Wayuu dont certains formaient des lettres ou des dessins que j'identifiais comme la marque des clans. Cependant, chez d'autres comme Telemina, il s'agissait d'un point plus ou moins gros sur le visage. Alors que je m'entretenais avec elle, je lui demandai ce que signifiait ce tatouage sur le coin de la lèvre.

« C'est une pratique ancestrale de se faire des tatouages. Parfois ça ne veut rien dire. On se tatouait des lettres que l'on recopiait des *alijuna*. Mais celui-ci (le rond au coin de la lèvre) sert à nous préserver de la soif après la mort. C'est une sorte de grain de beauté. Quand nous mourrons nous n'aurons plus d'eau, nous allons mourir de soif. On doit avoir comme un signal, qui nous permet d'entretenir un lien permanent avec l'eau et l'au-delà. »

Telemina, Patsüaralii¹⁶

Je n'ai pas trouvé de traces écrites de ces tatouages, et je n'aurai pas l'occasion de vérifier les propos de Telemina. Cependant cet épisode montre l'importance de l'eau dans l'esprit des Wayuu. Parce que l'eau fait défaut dans la région, les Wayuu vivent dans la peur permanente de la sécheresse éternelle. Chaque point d'eau est ainsi chargé d'un symbolisme fort, à l'image des *jagüey*. Les *jagüey* sont de petits orifices à l'origine formés naturellement desquels émanait de l'eau douce. Éléments essentiels de la survie des Wayuu, les *jagüey* ou littéralement « yeux d'eau » sont des lieux mythiques. Un des mythes raconte que ce sont les larmes des familles dont les enfants se sont noyés, emportés par *Pulowi*, qui permettent de maintenir l'eau dans les *jagüey*.

La recherche de l'eau est une activité quotidienne réservée aux femmes Wayuu. A Patsüaralii, on veille au grain, il doit toujours y avoir plusieurs bidons d'eau pleins. On n'attend pas qu'ils se vident tous même si le moulin n'est pas loin. Maintenant, beaucoup de communautés ont des moulins à eau. Pour les autres, il faut aller au fleuve ou au *jagüey*¹⁷ pourtant hautement contaminés, ou attendre les livraisons en eau des organisations publiques ou des fondations de la mine qui évidemment ne suffisent pas. Un jour, alors que je discutais avec un responsable de la mine de ce problème, il me dit : « Vous savez comment c'est, ils gaspillent. On aurait beau donner plus d'eau il n'en aurait jamais assez. »¹⁸

L'eau dans l'imaginaire Wayuu est sacrée, elle est une divinité par la pluie, *Juya*, et elle abrite les lieux de *Pulowi* : rivières et autres lagunes. On peut imaginer que vivre dans une péninsule semi désertique où l'accès à l'eau est restreint a contribué à développer la

¹⁶ Entretien réalisé le 6 Mai 2013 en wayuunaiki. Traduction Adelaida.

¹⁷ Certains *jagüey* naturels, les plus profonds, ne sont pas contaminés.

¹⁸ Entretien informel avec un dirigeant du Cerrejon réalisé le 24 Avril 2013.

sacralité de celle-ci. « L'eau est l'or des femmes Wayuu » pour reprendre la communication de l'ONU¹⁹ qui sensibilise à la lutte de cette population contre les changements climatiques. L'eau est devenue le chemin de croix des Wayuu. En effet, la situation écologique s'empire, avec des saisons des pluies de plus en plus tardives et de moins en moins longues. L'eau du fleuve et de ses affluents est très polluée mais certaines communautés continuent malgré tout de la consommer. Si la mer entoure la péninsule Wayuu, c'est le fleuve *rancheria* ou *Süchiimma*²⁰ qui, traversant la région, alimente le plus les Wayuu en eau. L'eau est indissociable de l'imaginaire en Wayuu. C'est pourquoi je conclurai ce chapitre par une mise en perspective historique et géographique de ce fleuve qui fut le premier objet de mon terrain et qui est toujours sujet à une lutte contre sa déviation.

| Rêves et chamanisme

Un matin je me réveillais dans le *chinchorro* pénétrée par le souvenir d'un rêve troublant. Ce genre de rêve dont on se souvient précisément, des rêves limpides comme de l'eau. Je dormais dans un *chinchorro* à côté des uns et des autres, lorsqu'un être « monstrueux » ressemblant plus ou moins à un chien à plusieurs têtes m'est apparu en me fixant longuement. Si la plupart de mes rêves ont pu être relativement perturbés pendant la période de mon terrain, celui-ci me marqua fortement et durablement. Au réveil, pendant que nous cuisinions, Adelaïda se mit à me raconter son rêve de la nuit passée au cours duquel elle se faisait agresser par un chien. Interloquée par cette similitude, je lui confie mon rêve. Elle me répond alors qu'il s'agit de l'être annonciateur de la pluie, qui parfois apparaît sous la forme d'un chien. En effet, la saison des pluies se faisait alors très attendre dans les communautés et il n'était pas rare d'entendre évoquer des signes annonciateurs, sur lesquels je reviendrai. Enfin, dans l'après-midi qui suivit cet épisode onirique, la pluie arriva. Comme dirait Perrin, j'avais sûrement « rêvé indien ». La promiscuité des hamacs pendant le sommeil favorisa certainement le rêve collectif mais ce moment d'échange intersubjectif avec Adelaïda et le caractère prémonitoire du rêve marqua une nouvelle étape dans mon expérience du terrain et du partage de la vie de mes hôtes. D'autres fois encore je rêverai influencée par des

¹⁹ <http://www.un.org/fr/multimedia/videos/video10.shtml>

²⁰ *Süchiimma* est le nom wayuunaiki de la ville de Riohacha. *Süchi*: le fleuve ou la rivière et *mma* : la terre, le lieu.

conceptions guajiros, qu'il s'agisse d'un bain dans le fleuve ou de la visite d'un esprit tourmenté.

Les rêves occupent une place importante dans la culture wayuu. Ils sont, en lien avec la mythologie, un autre témoin de la cosmovision du groupe. « L'évidence de la présence continuée de ces entités improprement appelées mythiques n'est nulle part plus visible que dans les rêves, où elles paraissent en général sous un avatar humain. » (Descola à propos des sociétés animistes, 2005, p. 192) Alors que les mythes sont la parole estimable des ancêtres, transmise de génération en génération, le rêve lui est imprévisible, incontrôlable et parfois redoutable. Les Wayuu sont tous "des praticiens du rêve" (Perrin, 1992). Les chamanes, comme le dit Perrin, sont seulement plus spécialistes que les autres dans ce domaine et comprendre comment une société associe le rêve, la maladie et la mort, c'est en partie comprendre sa conception de l'homme. « Rêve », *lapü*, est une divinité guajiro. C'est elle qui donne les rêves aux vivants. Elle gère les âmes des mourants et des nouveaux nés et procure les esprits aux chamanes. *Lapü* est l'élément essentiel du grand cycle vital qui donne un sens à la mort. La gestion du rêve chez les Wayuu traduit une conception dualiste du monde. Chaque homme a son double et chaque événement est anticipé sous la forme de reflets ou d'ombres hors d'atteinte dans les conditions ordinaires. De même, il existe un "monde-autre", peuplé de dieux, d'esprits, de créatures fantastiques, ... qui s'oppose au monde du quotidien et de l'ordinaire. Il existe une relation de continuité entre l'état d'éveil et celui des rêves, ces derniers se mêlant à la vie quotidienne et au monde extérieur. Autrement dit, dans le symbolisme Wayuu, le monde se dédouble entre une part visible et une part invisible, toutes deux étant intrinsèquement liées. Le monde invisible habite le monde visible, il s'y cache partout et surtout le gouverne. Ce monde invisible est celui des divinités, des animaux ou végétaux, ou encore des ancêtres et des morts. La réalité pour les Wayuu est une somme de ces deux mondes qui communiquent par le rêve. Le rêve a une fonction révélatrice ou prémonitoire. Il peut guider les actions et à l'inverse celles-ci peuvent guider les rêves. « Si par le rêve cet être inanimé ou *Pulowi* nous exige une offrande, nous allons et nous réalisons l'offrande parce que si nous ne la faisons pas, cette offrande, il peut nous arriver quelque chose. »²¹

L'offrande, ou le paiement rituel²², peut prendre différentes formes. Il peut s'agir d'une *yonna*, la danse traditionnelle, d'un repas, d'un sacrifice animal, de l'enfermement

²¹ Entretien 2 avec Adelaïda, Patsüaralii.

²² Les Wayuu utilisent le terme de « *pagamiento* » et non pas celui d'*ofrenda* mais paiement me paraît ici inapproprié il s'agirait plutôt d'un accomplissement rituel.

d'une personne pendant quelques jours en cas de danger, d'ablutions, ou encore du port d'un habit traditionnel.

Un jour, une femme wayuu me raconta qu'alors qu'elle était enfant, son rêve lui avait ordonné une ablution matinale. Ne sachant que faire, elle demanda conseil à une de ses tantes qui n'accorda pas d'importance à cette prémonition. Quelques jours après, elle fut victime d'un accident qui la handicape toujours un peu. Les demandes d'ablution sont les plus courantes, et selon la tradition il faudrait d'ailleurs se baigner au réveil chaque matin pour éloigner les mauvais esprits. La relation entre le rêve et l'eau tient à ce que tous les lieux d'eau sont sacrés pour les Wayuu car ils sont les lieux privilégiés des esprits. « Après les cimetières, les sources d'eau sont les sites sacrés que nous souhaitons préservés, pour nos rêves. Mais cette relation avec les esprits, ils (les agents du Cerrejon) n'y comprennent rien ». Femme de Tamaquito.²³

Le rêve et l'eau chez les Wayuu sont sources principales de la vie. Ne plus rêver c'est être quasi mort comme le souligne Perrin, puisque disparaît avec le rêve la preuve de l'existence de l'âme. « Je ne peux plus rêver, je ne sais plus rêver... Car je suis proche de la mort maintenant. » (Perrin, 1992, p.46) *Lapü* qui donne les songes est peut-être pour les Guajiros la seule voix qui perdure du monde de l'au-delà. *Maleiwa*, le grand démiurge, n'a pas survécu à son œuvre. De plus, la christianisation du monde indien a également fait tarir l'action permanente des êtres supérieurs au profit du seul dieu chrétien. Combien de fois alors qu'ils me racontent des histoires mythiques ou que l'on évoque des êtres de l'autre monde, mes interlocuteurs se reprennent pour faire acte de foi chrétienne. Raconter ses rêves pour les Wayuu est donc très important dans la tradition. On expose leur contenu et on peut en débattre devant la famille ou les amis afin d'être conseillé sur leur interprétation et la voie à suivre pour accomplir le présage ou le conjurer le cas échéant. Au réveil, la première question que posent les Wayuu est "Quel fut ton rêve ?"²⁴ Le rêve a un rôle de catalyseur social puisqu'il devient souvent mémoire collective. Contrairement à d'autres sociétés, chez les Wayuu le rêve influe sur la culture. Il n'est pas seulement le reflet de celle-ci.

Toute la communauté rêve et communique ainsi avec le monde de l'au-delà, mais certains messages nécessitent un décryptage par des initiés : les *outsu* ou chamanes. Le rêve, par sa fonction prémonitoire, permet bien souvent d'éviter les malheurs, de contrer les émissaires malins de *Poluwi* comme la rancune des mauvais morts. Le chamanisme, selon la définition qu'en donne Michel Perrin, est le moyen privilégié du traitement de l'infortune par une conception persécutive du mal. Comme nous l'avons précédemment vu, les Wayuu, à

²³ Entretien réalisé le 6 Mai 2013.

²⁴ "*Jamus pulapun?*" en wayuunaiki.

l'instar de beaucoup d'autres sociétés, envisagent deux mondes. Le premier est l'ordinaire, le profane, le visible, tandis que le second est sacré et invisible. Pour Durkheim, cette bipartition entre sacré ou surnaturel et profane est l'essence même de la religion. (Durkheim, 1912).

Les chamanes sont à la lisière des deux mondes, puisqu'ils deviennent sacrés lorsqu'ils officient. Le chamane doit pouvoir entrer en contact à volonté avec le monde-autre, il est une sorte de rêveur sur commande. On le crédite d'un pouvoir de « métamorphose » qui lui permet de transcender à son gré la discontinuité des formes de la nature. La qualification des chamanes est généralement le fruit d'un long travail personnel qui n'exclut pas des signes d'élection spontanée venus de l'invisible. Selon Perrin : « Acquérir le pouvoir chamanique, c'est peu à peu devenir *pülasü*, sacré ». (Perrin, 1992, p. 118). Le chamane n'est reconnu comme tel qu'une fois qu'il a reçu une double instruction entre l'âme et l'esprit, d'ordre extatique, principalement assurée par le rêve et d'ordre traditionnel, mythique et spirituel. *Lapü*, Rêve, est la divinité par excellence des *outsu*, puisque comme eux elle est sacrée, mais surtout parce qu'elle est la porte-parole privilégiée du monde-autre. Rêve contrôle les âmes que l'esprit aura pour tâche de ramener. « Selon un principe implicite de conservation, une assimilation sans cesse entretenue des âmes des morts anciens perpétue, on s'en souvient, la « matière » de Rêve. Rêve contribue alors, en la redistribuant, à l'émergence des esprits des chamanes », tel que le définit Perrin (Perrin, 1992, p.121). Chez les Wayuu, la fonction chamanique est assurée par les deux sexes mais on constate une large majorité de femmes. Leur rôle est à la fois prémonitoire et thérapeutique.

Aujourd'hui les *outsu*, sont quelques peu en voie de disparition mais certains fils ou filles d'*outsu* continuent d'être dotés d'une sensibilité particulière reconnue par la communauté. S'il y en a moins, on est prêt à faire des kilomètres pour aller voir les derniers qui officient. D'une part, la christianisation a eu raison du travail des *outsu*, que certains qualifient aujourd'hui péjorativement de sorcières. D'autre part, les Wayuu privilégient aujourd'hui la médecine occidentale, enfin *a priori*... Enfin la situation écologique et la disparition des éléments surnaturels qui la composent ont entraîné la perte des savoirs faire chamaniques, notamment le savoir relatif aux plantes. Si la conjonction de ces facteurs a bien affaibli le rôle des *outsu*, ces derniers existent encore et même chez les plus chrétiens on reconnaît leur pouvoir transcendantal. Une femme Wayuu me raconte comment un de ces neveux qui s'était ouvert et apparemment fracturé le poignet fut transporté à l'hôpital, des jours plus tard le poignet était toujours aussi enflé. De retour à l'hôpital, on lui annonça qu'il allait perdre l'usage de sa main. La famille de ce dernier décida alors d'emmené le malade voir un guérisseur chamane, une guérison rapide s'en suivit.

Les chamanes sont assistés ou plutôt investis d'esprits auxiliaires qui les aident dans leur conversation avec l'au-delà. L'origine de ces esprits est tri dimensionnelle : les pluies, les ancêtres ou Rêve. Après avoir évoqué les deux derniers, nous allons maintenant tenter de comprendre la relation si particulière qui unit les Wayuu à *Juya*, la divinité Pluie et son épouse *Pulowi*.

| *La Pluie est un Wayuu*

Le père des Wayuu est la pluie. Alors qu'il était déjà marié à *Pulowi*, sa première épouse, *Juya* rencontra *Mma* avec qui il créa les Wayuu. Pour féconder *Mma*, la Terre, *Juya* plut à torrents et ainsi naquit des entrailles de la Terre la vie sur la péninsule de la Guajira. Comme nous l'évoquions en préambule, *Juya* est associé à la masculinité entre autres. Il apparaît parfois aux humains sous la forme d'un Indien. *Juya* est à la fois la pluie et le maître de la pluie. Le terme polysémique de *Juya* condense à lui seul tout le champ sémantique relatif à la pluie. Selon ses déclinaisons, il s'agit de la pluie battante, de la pluie fine, etc. *Juya* c'est aussi la grande saison des pluies par opposition à *Iiwa*, la petite saison humide plus communément appelée *juyapi* ou *juyapu*. *Juya* peut encore signifier la grande saison des pluies ou les premiers jours de celle-ci. *Juya* est lié aux cieux, il est le haut tandis que *Poluwi* est le bas. Il demeure très en dessous de la terre et sa présence est étroitement liée au système stellaire. *Juya* c'est d'ailleurs une année, ce qui équivaut chez les Wayuu à un cycle stellaire. Deux constellations correspondent aux saisons des pluies : celle d'*iiwa*, annonciatrice de la petite saison des pluies, et celle de *juyo'u*, la grande saison des pluies. Il est coutumier d'observer les étoiles à la nuit tombée dans les *rancherías*. Lors de mon terrain et alors que la pluie se faisait attendre, on m'enseigna une constellation en forme de carré, alors assez basse dans le ciel, qui devait s'élever annonçant l'approche d'*iiwa*, tandis que la constellation de *juyo'u* serait en forme de triangle ou d'œil. Etymologiquement, *Juyo'u* est l'œil de *Juya* ou le trou de la pluie. (Perrin, 1976, p. 132). D'autres constellations viennent compléter *iiwa* et *juyo'u*, formant deux bras qui matérialisent en quelque sorte le corps de *Juya*, seigneur de la Pluie. De même, *Juya* pour annoncer son arrivée empreinte le corps d'animaux. Si Perrin évoque une libellule (Perrin, op. cit. p.146), à Patsuaralii c'est le chant d'un oiseau du nom de *ketawa* qui prédit la pluie et que l'on entend très souvent. Il y a aussi celui de l'oiseau *washaraka*. Enfin

on m'évoqua l'insecte *palomishi* ou *rununai* qui coupe les branches des arbres ce qui, selon comment elles chutent, annonce une bonne ou une mauvaise pluie.

La cosmologie Wayuu est basée sur un système dualiste entre le Bien et le Mal et sur la complémentarité des éléments. Ainsi tout le cycle vital des Wayuu peut s'éprouver à travers *Juya* et *Pulowi*, deux êtres que tout oppose mais qui sont interdépendants. Le Mal associé à *Pulowi* est nécessaire. Si *Pulowi* est essentiellement donneuse de mort, c'est que la mort permet la vie. *Pulowi*, symbolise un panel de lieux synecdoques du territoire. On parle de lieux *pulowi* qui sont des lieux dangereux et souvent mortels.

« *Poluwi* est la reine de l'eau, c'est une femme très belle avec des longs cheveux qui vit dans les profondeurs des eaux. [...] Il y a beaucoup d'histoires qui sont arrivées ou qui arrivent quand disparaissent des enfants, des éleveurs, ou des personnes et plus jamais on ne les rencontre, parce que *Pulowi* les a rendu amoureux. Le vieux Jalivi m'a raconté cette histoire pendant les nuits de lune claire. (Il nous racontait toujours les histoires qu'ils voyaient près du fleuve.) Il disait toujours que *Pulowi* apparaissaient quand les gens ne respectait pas le fleuve. [...] Il y a quelques années, un jeune éleveur faisait paître ces bêtes, puis à la mi-journée, il s'endormit à la lisière du fleuve. Il commença à rêver d'une femme qui s'approcha et qui l'invita à se baigner dans les profondeurs du fleuve. Un jour il ne revint pas du fleuve. Toute la famille le chercha pendant des jours, mais il n'y avait pas de trace de lui, personne ne l'avait vu. Pourtant l'eau du fleuve n'était pas haute, il ne pouvait pas s'y être noyé. *Pulowi* l'avait emmené dans les profondeurs du fleuve. Plus d'un an a passé, plus personne ne l'attendait, c'est alors qu'il réapparut. La famille le reçut, on lui fit la *yonna* parce qu'il naissait de nouveau. *Pulowi* l'avait mis en garde de ne pas raconter ce qui s'était passé. Selon l'histoire qu'il raconta après, *Pulowi* l'avait emmené avec elle pour qu'il l'aide à élever ses troupeaux car elle en avait beaucoup. Elle était très riche. Il raconta donc ce qui s'était passé. Il ne respecta pas la mise en garde de *Pulowi*. Il se coucha le soir et se réveilla au petit matin mort. On dit qu'il ne faut jamais raconter les rencontres avec *Pulowi*. » Adelaida,

Patsüaralii.

Quand il ne s'agit pas de ses émissaires, *Pulowi* apparaît toujours décrite sous les formes d'une femme provocante. Les Wayuu, qui ont adapté leur mythologie, décrivent parfois *Pulowi* comme une femme *alijuna*.

« Depuis longtemps il ne trouvait plus rien... Un matin, il partit très tôt avant l'aube. Dans sa barque, il trouva une *alijuna*, une petite jeune fille qui était assise. [...] Le Goajiro s'en alla avec elle, très loin. Ce n'était pas une *alijuna*. Elle était *Poluwi*. » Perrin, 1976, p. 145.

Pulowi est souterraine par opposition à *Juya*. Elle symbolise le bas. Les lieux *pulowi* sont des lieux dangereux souvent symbolisés par des étendues d'eau, des trous dans la terre, des monticules ou des rochers. Comme le relate Perrin, il existe *Pulowi* de mer et *Pulowi* de terre.

Peut-être parce que je me trouve dans les communautés proches du fleuve, les histoires sur *Pulowi* ou ses lieux qui me sont racontées sont essentiellement en lien avec le fleuve et l'eau.

« Il y a des parties du fleuve où il ne faut pas se mettre. Ces endroits sont sacrés pour nous. Nous pouvons y transiter sans violation ou en réalisant l'offrande exigé par le rêve. Nous avons une forme ancestrale de vivre avec le fleuve, avec les êtres de l'au-delà. L'eau est sacrée parce que c'est la vie, sans eau il n'y a rien, il n'y a pas de vie. Le rêve et notre spiritualité sont liés à l'eau. Sans eau comment réaliserions-nous nos rituels quand nous sommes malades ou comment ferions-nous nos offrandes au fleuve s'il n'existe plus ? » Adelaida, Patsüaralii.

Les lieux *Pulowi* sont transmis oralement par les anciens. Ils sont repartis dans toute la Guajira et toutes zones habitées en comptent plusieurs. Ils sont toujours relativement accessibles aux hommes et sont parfaitement localisés. Si Perrin évoque la nomination de chaque lieux *pulowi* de terre, en revanche, comme il le souligne lui-même, ceux de « mer » ou aquatiques ne sont *a priori* pas nommés. En fait on ne les qualifie pas, tout au plus on les désigne. Il s'agit souvent des trous profonds dans le fleuve, où l'on me dit de ne pas aller. Il arrive que les enfants défient ces prescriptions pour braver l'interdit.



Figure 3. Dessin de *Pulowi* dans le fleuve par Mapana, Patsüaralii. Avril 2013.

Il m'a semblé que *Pulowi* reste l'être mythique le plus fortement présent dans l'imaginaire Wayuu. Contrairement à d'autres divinités, son évocation est récurrente au quotidien. La matérialité des lieux *Pulowi* explique en partie sa survivance mythique. De plus, *Pulowi* est la cause principale de l'infortune. Ainsi la plupart des Wayuu évoque une conjugaison spirituelle avec le fleuve Süchiimma. Elle est une passerelle entre les deux mondes, le monde profane,

en tant que support des activités quotidiennes, et celui du sacré, en tant qu'habitat des êtres surnaturels.

| *Süchiimma*²⁵ : *Pratique(s) et histoire(s)*.

« Certains Wayuu ont des roses permanentes près du fleuve. Avec un grand effort, ils chargent l'eau dans des seaux et la répandent arbuste après arbuste. D'autres prennent la boue et l'eau du fleuve pour fabriquer les briques destinées à la construction des maisons. A la lisière du fleuve, il y a une végétation dense. Des groupes coupent les branches des arbres de *trupillo* et font du charbon de bois. Nous n'avons ni gaz domestique, ni gazinière électrique. Certains hommes vont sur la rive du *Rancheria* et chassent les crabes pour vendre leurs pinces. Nous élevons des chevreaux et les troupeaux vont au fleuve boire l'eau. Le *Rancheria* est l'unique fleuve des Wayuu, l'unique courant d'eau qui traverse ce territoire ancestral. Au fleuve nous allons nous baigner. Là-bas, les jeunes tombent amoureux et créent des liens d'amitié. Les mères y lavent le linge et les petits apprennent à nager. »

Vicenta Siosi, extrait de sa lettre au président Santos.²⁶

Le projet de déviation du fleuve *Rancheria* ou *Süchiimma*, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce mémoire, fut vécu comme une attaque contre la territorialité de toute la Guajira et non seulement celle des Wayuu. Le fleuve alimente une large partie de la péninsule et lors de mon séjour dans les communautés Wayuu j'ai eu l'occasion d'observer et de participer aux nombreuses activités quotidiennes liées au fleuve. Je m'y suis lavée à Tamaquito dans ses ruisseaux qui parsèment les *rancherias*, où certains trous d'eau sont réservés aux femmes et d'autres aux hommes. Au resguardo 4 de Noviembre, j'ai mangé de ces poissons que l'on y pêche chaque dimanche lors de réunion masculine. Je m'y suis baignée pendant des heures à Patsüaralii avec les enfants en allant abreuver les animaux. J'ai assisté les femmes qui y passent plusieurs heures pour laver le linge familial, profitant de ce moment pour converser. Certains y font des allers-retours quotidiens avec les ânes pour charger l'eau qui sert à la cuisine. On y pêche toutes sortes d'animaux tels que « boca chico, cachama, zabaleta, crevettes, etc. »²⁷ pour les consommer ou les vendre au marché. Pour certains, la pêche fluviale constitue la principale ressource économique et une activité familiale transmise de génération en génération. Les petites filles fabriquent des poupées d'argile qui sèche au soleil grâce à la boue du fleuve, les fameuses *muñeca wayuukera*. D'autres encore, comme l'évoque Vicenta Siosi, y trouvent le matériel nécessaire aux

²⁵ Nom wayuu du fleuve *rancheria*.

²⁶ Tiré du journal Wayuunaiki n°167. Avril 2013. p.2.

²⁷ Les noms de poisson ne sont pas traduits car il s'agit pour la plupart d'espèces propres à ces régions qui n'ont pas de traduction française.

différentes constructions. Le fleuve est donc avec la terre, le support central des activités de subsistance wayuu tels que la petite agriculture, la pêche, la chasse, la cueillette de fruits et l'élevage des troupeaux mais également d'activités de loisirs. Selon Vicenta, « le Rancheria c'est notre santé physique mais aussi notre santé émotionnelle » (Vicenta Siosi).²⁸ Le lyrisme de la lettre de Vicenta n'enlève rien à la réalité des usages du fleuve. Ainsi la mobilisation contre son projet de déviation donna lieu à de nombreux récits autour du fleuve. Leaders communautaires, artistes, écrivains, étudiants ou paysans évoquèrent dans l'espace public la nécessité de cette lutte ou tout simplement les raisons de leur attachement à ce fleuve.

« Au sein du territoire guajiro, ces veines fluides que sont les rivières, amènent un protagonisme vital non seulement pour la manière dont elles suppléent nos premières nécessités sinon comme sève nutritive, aliment durable de notre identité, enracinement et sensibilité. C'est le sang de notre terre. »

Abel Medina Sierra. (Wayuunaiki, op.cit., p.8)

Le fleuve Rancheria, en tant que partie intégrante du paysage²⁹ de la Guajira, a été peint, chanté, mythifié, etc. Dans l'imaginaire Wayuu, il est un élément naturel essentiel de la territorialité, au même titre que les montagnes de Jepira ou el cerro de las tetas. Le fleuve a une haute valeur symbolique. Il est lié à la mémoire collective et à des processus rituels qui servent à symboliser et à connecter différentes dimensions du temps et de l'espace, modelant ainsi la conscience individuelle et collective du lieu, de son identité et son expérimentation. Le fleuve est un référent mythique important. De plus, les lieux du fleuve sont pour les Wayuu des générateurs d'interactions sociales telles que « des activités ludiques, des compétitions physiques, des tâches domestiques, comme le nettoyage du linge et l'apprentissage sexuel. » (Guerra, *op. cit.* p.14)

²⁸Entretien réalisé le 3 Avril 2014.

²⁹ Paysage au sens occidental du terme.



Figure 4. Carte du Fleuve Rancheria. Cartografía IGAC. Banco de la República, 2013.

En 2008, l'anthropologue wayuu Wiessler Guerra entreprit l'historiographie du *Rancheria*. L'histoire d'un fleuve est un outil pertinent pour analyser les relations qu'une société entretient avec sa nature. La relation immédiate entre la société et son environnement, pour profiter de l'eau même lorsqu'il s'agit d'une ressource naturelle, nous informe sur l'organisation sociale des sociétés qui ont des particularités à chaque époque. Comme le souligne Guerra, pour aborder l'histoire d'un fleuve il faut penser la diversité de ses usages correspondant à une multitude de champs sociaux. L'origine du fleuve se trouve dans la dernière partie de l'époque tertiaire, à la fin du pliocène (Guerra, 2008). Le fleuve naît du côté de la Sierra Nevada de Santa Marta, à 3875 mètres d'altitude. Son parcours jusqu'à l'embouchure est de 248 kilomètres au cours desquels elle reçoit l'eau de différents courants de la Sierra Nevada et d'affluents de la Serranía Perijá. Le Rancheria est le seul courant d'eau permanent de la région. Le fleuve fut un référent géographique fondamental tant pendant la période des premiers contacts entre les populations européennes et les groupes indigènes locaux (1499-1525) que pendant la période de reconnaissance des conditions profitables de l'exploitation des ressources de la péninsule (1525-1538). Pendant les XVII et XVIIIème siècles, beaucoup de changements socio-culturels et économiques se produisent entre les

populations indigènes et espagnoles qui habitaient le bassin du fleuve. La population indigène, les ascendants des Wayuu contemporains, a commencé la transition des formes préhispaniques de subsistances basées sur la chasse, la pêche et la cueillette pour l'activité d'élevage que nous connaissons aujourd'hui. Ce changement d'économie a engendré des déplacements géographiques importants et de nouvelles aires d'implantations telles que les régions basses et médianes du fleuve qui offraient des étendues de verdure et un accès permanent à l'eau pour les pâturages. Le fleuve, parce qu'il constitue un axe structurant d'une grande partie du territoire guajiro, a été représenté autour de deux grandes métaphores : le fleuve serpent et le fleuve chemin. (Guerra, *op. cit.* p. 11) Le mythe le plus connu est celui du serpent *Jerakanawa*, qui vit au fin fond du fleuve, a de grandes cornes et imite le bêlement des brebis pour les dévorer.

« Sans le fleuve, les serpents ne vont pas exister. Ils sont sacrés pour nous. Pendant des millénaires nous avons cohabité avec eux. Ils ont leur territoire et nous avons le nôtre. Ils gardent leur distance et nous aussi.

Il y a beaucoup de serpents, il y en a un très grand et plein de plus petits. » Adelaida, Patsüralii.

Les serpents ont une place particulière dans les récits Wayuu. « On dit toujours que dans les lieux *pulowi* les reptiles abondent, à tel point que pour les Goajiro « serpent » (*wii*) peut tout simplement signifier « présence de *pulowi*. » (Perrin, 1976, p.146) Guerra définit la figure du serpent comme un ancêtre mythique des hommes et son association métaphorique avec le fleuve et les territoires claniques est très présente dans les conceptions mythiques, à l'instar des peuples amazoniens. *Jerakanawa*, c'est le grand serpent qui marquerait le lit du fleuve. Il veille sur lui, et annonce ses crues.

« Je vais te raconter un des mythes du fleuve, parce que j'adore ce mythe. *Jerakanawa* c'est un serpent de deux têtes très grand qu'amène le courant du Rancheria. Au moment de la crue, c'est lui qui fait les chemins du fleuve. Il crée les canaux, les ruisseaux, etc. C'est un mythe de création. C'est lui qui crée le fleuve. Et parce qu'existe *Jerakanawa* on ne construit jamais de maison à la lisière du fleuve. » Vicianta Siosi, Pancho.³⁰

Le fleuve est appelé *süchi* en wayuunaiki. Le terme *süchimalu'u* signifie « rivière ou fleuve dans la terre » et de là est dérivé le terme *süchiimma*. La construction du fleuve comme territoire, ou plutôt lieu du territoire, est une synthèse d'espace et de mémoire. Comme nous l'avons vu plus haut, les gens conçoivent les lieux au travers d'expériences, de récits

³⁰ Entretien réalisé le 3 Avril 2013.

historiques ou mythiques comme ceux de *Poluwi*. Pour les Wayuu, le fleuve et ses différents affluents suivent une hiérarchie géographique comparable à celle de la consanguinité.

Enfin, comme le dit Worster cité par Guerra, « La nature est en grande partie le résultat d'interventions humaines anciennes et prolongées et les problèmes environnementaux que l'on rencontre aujourd'hui trouvent leur origine dans les différentes formes d'usages que notre espèce a fait de son écosystème par le passé : ces problèmes ont des origines historiques. »

Les Wayuu partagent leurs territoires depuis toujours avec d'autres peuples : indigènes, colons, afros *palenques*, entrepreneurs, ... qui ont tous des conceptions propres de la nature et de la cohabitation avec celle-ci. En effet, les manières de percevoir son environnement naturel, et ici plus particulièrement le fleuve, donnent lieu à des représentations sociales spécifiques et souvent contradictoires comme nous allons le voir maintenant en deuxième partie. Les groupes sociaux élaborent des représentations symboliques différentes qui déterminent leurs conceptions du développement et la façon de vivre ensemble. Si le territoire évolue sans cesse, les histoires qui le façonnent dans l'imaginaire collectif sont les meilleures alternatives contre l'oubli et le déracinement. J'espère ici avoir fidèlement et intelligiblement transmis quelques-unes de ces histoires qui permettent de mieux comprendre les mobilisations discursives lors de la lutte qui se joue actuellement au sein des communautés Wayuu pour la sauvegarde de leur territoire et contre la déviation du fleuve.

II/ DU POUVOIR DU TERRITOIRE : LA GUAJIRA, LE LIEU DE DIFFÉRENTES RÉALITÉS.

Alors que les agents du Cerrejon présentent la déviation du fleuve à quelques autorités indigènes, un vieil homme demande : « Et *Pulowi* ? Le fleuve est la maison de *Pulowi* ? » Un homme du Cerrejon répond alors : « Elle n'a qu'à déménager ! »³¹

Les changements économiques depuis la fin du XIX^{ème} siècle (passage d'une économie postcoloniale à une économie libérale de type capitaliste), ont affecté la vie des Indiens de la péninsule. Dans ce contexte, L'Etat colombien va privilégier de plus en plus le commerce extérieur, ce qui le rend très dépendant des cours mondiaux des matières premières. Au XX^{ème}, la Guajira voit ainsi l'intervention de nouveaux acteurs extérieurs et devient la "terre des autres" pour reprendre le terme de Marcela Quevedo. En 1941, la création d'une frontière arbitraire entre la Colombie et le Venezuela divise le peuple Wayuu en Wayuu colombiens et Wayuu vénézuéliens et favorise la contrebande et le commerce.

A la fin du XX^{ème} siècle se développent les mafias colombiennes, le narcotrafic investit le sol de la Guajira. Les riches propriétaires prêtent leurs terres pour la culture de la marihuana et la péninsule devient le port d'embarquement de la marchandise vers les Etats-Unis. Des pistes d'avion clandestines sont tracées sur les territoires wayuu. La péninsule devient le "terrain de jeu" des narcotrafiquants et de leurs règlements de comptes violents. Cette énumération partielle laisse entrevoir la multiplicité des acteurs sur le territoire des Wayuu et la complexité de leur relation au monde extérieur. L'arrivée de la mine en 1970 s'inscrit dans ce contexte historique et porte une nouvelle atteinte au mode de vie des Wayuu, qui continuent de résister pour ne pas être totalement aspirés. Avec ce projet, la Guajira est en effet devenue le théâtre de plusieurs réalités mais également celui d'un nouvel espace relationnel, pour reprendre la théorie de Claudia Puerta Silva.

Certains Wayuu se sont intégrés au projet (très peu en réalité comme nous allons le voir), d'autres ont, au fil des années, appris à s'armer pour lutter contre ce voisin intrusif ou tout du moins savoir pour dialoguer avec lui et ainsi créer un certain rapport de force.

Le Cerrejon est un pur produit de la vision capitaliste de la nature. Il incarne un déficit mathématique et une vision cartésienne de la nature dont la finalité première est d'établir un

³¹ Propos raconté par une autorité de Pancho.

contrôle sur l'environnement par le biais de moyens et de solutions pratiques. Les considérations humaines et environnementales sont mises de côté.

Si la construction du projet devait être subordonnée à la réalisation d'une étude d'impact environnemental, ce rapport n'a été remis qu'un mois après avoir conclu la construction de plus 150 km de routes à travers la péninsule (Rivera, 1986). De plus, cette étude ne semble quasiment pas faire mention des Wayuu, qui y sont considérés comme une population "dispersée", "petite" et avec une "organisation sociale très peu développée". Face à de telles conclusions, il semblait n'y avoir aucun obstacle majeur au bon déroulement des opérations, tout au plus quelques dommages collatéraux étaient-ils à envisager. "L'impact évalué fut celui de la population indigène sur le projet et non celui du projet sur la population locale". (Rivera, *op. cit.*)

En fait, il était principalement question dans ce rapport des aspects bénéfiques du projet pour la région et le pays. Les bénéfices économiques et sociaux y apparaissent optimisés ainsi que l'utilisation rationnelle des ressources colombiennes. "Les êtres humains apparaissent dans les quadrillés des courbes d'optimisation, minimisation et maximalisation qui correspondent à une vision de mathématiques instrumentales" (Rivera, *op. cit.*) Le projet est monumental et motivé par la raison pratique et instrumentale. Cet aménagement fut la cause de traumatismes profonds dans la territorialité, la politique et les relations des Wayuu avec l'extérieur. Avec le projet minier, les Wayuu ont créé une nouvelle forme d'articulation externe : ce changement est dû à l'ampleur du projet, aux effets sur les conditions de vie wayuu et aussi à l'impossibilité des Indiens de s'intégrer en tant que main d'œuvre dans la chaîne productive de la mine. Les espoirs d'intégration au projet minier se sont rapidement évanouis après le licenciement de la majorité des Wayuu qui avaient travaillé à la construction des installations minières, à cause de leur manque de qualification. La mine n'a pas intégré les Wayuu à sa chaîne productive.

« J'étais une des premières à être heureuse de voir arriver le ferrocarril. Quand j'étais petite, ils venaient voir mon grand-père et ils lui disaient qu'il fallait nous éduquer car plus tard nous travaillerions dans l'entreprise. Alors nos parents ont fait des sacrifices. Nous sommes les premières générations à avoir été éduquées. Mais loin de nous apporter le progrès, l'entreprise nous a apporté la misère et la ruine. [...] Nous n'avons jamais pu travailler pour la mine mais maintenant notre éducation nous permet de lutter contre elle. » La Mona, Paradero.³²

³² Entretien réalisé le 5 Mai 2013.

Pour la mine, les Wayuu n'ont jamais représenté que « la communauté locale voisine » qui bénéficie d'aides sociales et du « développement ». Le problème c'est que l'Etat s'est rapidement effacé du projet et n'en contrôle aujourd'hui quasiment plus rien. Il fallait donc très vite trouver un système d'intermédiaires entre les communautés indigènes locales et la multinationale, afin que l'un et l'autre des deux acteurs atteignent son but. Pour les Wayuu, il s'agissait au début de tirer profit de la mine, tandis que pour la mine, la viabilité du projet était la priorité

Pour comprendre la rupture qu'a engendré l'implantation d'un méga projet minier dans la vie des communautés Wayuu, et surtout la complexité d'une cohabitation territoriale entre deux entités diamétralement opposées, il nous faut comprendre le contexte dans lequel s'est produite cette rupture et quel rôle a joué l'Etat. Tout d'abord, il apparaît intéressant de revenir sur la gestion territoriale des Wayuu et son évolution sous l'influence de l'Etat. Puis nous « dézoomerons » en quelques sortes l'analyse pour identifier le contexte global et national qui a permis sinon suscité ce projet minier. Pour conclure sur la rupture d'intelligibilité sociale et spatiale qu'a créé cette nouvelle cohabitation.

A. L'évolution sociale de la nature

| *Système foncier des Wayuu, de la rancheria ou resguardos.*

Comme nous l'avons vu en première partie, la nature est un élément structurant de l'organisation sociale. Les modèles d'appropriation de celle-ci sont plus ou moins définis selon les sociétés. Etant donnée la topographie de la région de la Guajira, il n'est pas évident d'en délimiter l'espace. La péninsule, surtout dans sa partie haute, est un désert ayant la mer pour seule limite. Traditionnellement, les lignées Wayuu ne délimitent pas physiquement les limites de leurs territoires car elles les maintiennent dans la mémoire familiale et collective grâce à la tradition orale. Le premier sentiment d'appartenance des Wayuu à leur territoire est celui de la patrie, *woumain* ou *Woumainpa'a*, qui « confère au Guajiro une façon de parler de comprendre et de déterminer son monde social. » (Goulet, 1981, p. 82). C'est l'endroit du

Le clan est le premier référent d'appartenance et d'appropriation dans l'imaginaire Wayuu. Cependant, ces clans sont agames car on peut se marier en dehors ou en dedans du clan librement, mais on appartient toujours au clan maternel. Ils ne sont pas corporatifs parce que, parmi tous les individus appartenant au même clan, il n'existe pas de liens de réciprocité ou de solidarité économique, politique ou sociale. Malgré cela, le sentiment d'appartenance à un clan spécifique est très fort et on y fait fréquemment allusion. Au début de tous mes entretiens formels, les personnes se présentent en déclinant leur nom de clan. Le clan est également l'origine d'une différenciation sociale. Il existe une certaine hiérarchie entre les clans.

« Il y a certains clans plus influents, plus riches, plus établis et d'autres qui sont en dessous. Tout le monde le sait et le respecte. Mais même si une des familles, qui a toujours été respectée et admirée, arrive en bas parce qu'elle a tout perdu, qu'elle n'a plus d'argent, elle ne perd pas son clan et on continue de la souvenir dans la grandeur de son clan. Le clan *Epiayuu* a toujours été un clan très respecté, ceux de la Haute Guajira. Les grands clans sont les plus nombreux. » Sokoro Ipuana, Cabo de la Vela.

Pour Benson Saler, les Wayuu fondent le contrôle territorial sur les principes d'antériorité, de mitoyenneté et de subsistance. L'antériorité se réfère à l'occupation continue d'un endroit donné par un groupe familial, considéré comme son *Woumainpa'a*. Les témoins privilégiés de cette antériorité sont les cimetières familiaux. La mitoyenneté se fonde sur la proximité de l'axe habitation : cimetière, zones de pâturage, points d'eau, zones de chasse, de culture et de cueillette pour les éleveurs et sur la proximité des salins, lagunes littorales et zones de pêche pour les Wayuu de la côte. Le principe de subsistance consiste en la reconnaissance sociale envers un groupe familial wayuu comme exploitant les ressources naturelles jouxtant son territoire traditionnel. (Saler, 1988) Ces formes traditionnelles d'appropriation de l'espace se transmettent oralement et sont connues de tous. Les conflits territoriaux sont néanmoins fréquents. Marcela Quevedo évoque dans sa thèse le cas de l'*eimoroja*. Il s'agit d'une action en vue d'intimider quelqu'un. Il arrive parfois que certains individus essaient de faire pression sur d'autres pour les obliger à abandonner leurs terres ; à l'intérieur d'une même famille certains tentent d'abuser de leur pouvoir pour se faire attribuer des terres. Avec la création du système d'autorités locales lié aux *resguardos*, ce type d'abus semble s'être accentué.

« Des fois ils ramènent des communautés extérieures pour se faire élire comme autorités, alors qu'ils n'ont rien à voir avec ça. Je suis autorité ! Je suis gouverneur ! Je suis cacique ! Ça nous ne l'avions jamais

entendu. Je suis vieille, j'ai 74 ans. Toute cette chose d'autorité c'est nouveau. C'est depuis que l'Etat donne de l'argent pour les *resguardos*. Ce sont des autorités de l'argent. Maintenant ils arrivent avec leurs papiers comme des députés. Pourquoi on irait à la mairie demander un certificat pour être autorité. Où sont passées leurs coutumes ? Avant, l'autorité c'était la famille. Nous savions quelles étaient nos terres, où étaient nos anciens.»

Chayo, Isiipa.³³

Les conflits fonciers semblent avoir toujours existé. On me parle souvent de guerre entre familles à ce sujet. Néanmoins la « régularisation » écrite menée par l'Etat a créé de nouveaux modes de conflits et une nouvelle hiérarchie sociale.

La constitution de 1991 a reconnu d'importants droits aux Indiens afin de respecter leur autonomie et leur autodétermination. Cependant, les outils de décentralisation comme le renforcement des autorités locales, les *Cabildos*, au sein des *resguardos* et la loi de participation aux revenus de la Nation, impliquent une intégration des Indiens à un système juridique et politique qu'ils ne maîtrisent ou ne partagent pas toujours. Les dynamiques d'autorités et de domination au sein des territoires indigènes nous amènent à réfléchir sur les relations entre l'Etat et les communautés. Etre autorité indigène implique aujourd'hui une responsabilité constitutionnelle et cela s'est peu à peu converti en une « carrière » administrative. A l'heure où surgissent de nombreux conflits territoriaux, le leadership Wayuu souffre de légitimité, de la part de l'Etat comme de la part des membres de sa propre communauté.

Le système des *resguardos*, ou réserves indigènes, est une institution légale et sociopolitique de caractère spécial composée par une ou plusieurs communautés indigènes qui, via un titre de propriété collective, jouit des garanties de la propriété privée inaliénable. Il faut noter que l'article 332 de la constitution de 1991 stipule que « l'Etat est propriétaire des sous-sols et des ressources naturelles non renouvelables, sans préjudices aux droits acquis et perfectionnés par les ajustements aux lois préexistantes. » L'Etat ne se dépossède jamais complètement de son territoire qui est consubstantiel de son existence. La vie interne du *resguardo* est régie par une organisation autonome, le *cabildo*, selon les coutumes locales et les traditions culturelles de la communauté. (ONIC, 2008) C'est en 1984 qu'une grande partie de la péninsule à l'intérieur du département de la Guajira a été reconnue Réserve de la Haute et Moyenne Guajira (presque 1.000.000 hectares), ce qui correspond à à peine deux tiers du territoire ancestral. Cette création rentre dans le cadre d'une résolution de l'Institut Colombien de Réforme Agraire (INCORA) en vertu de la loi 135 de 1961 de la réforme agraire. Ce

³³ Entretien réalisé le 22 Avril 2013.

resguardo et les 26 autres qui ont depuis vu le jour dans la région sont considérés comme nouveaux et d'origine non coloniale. Les *resguardos* se constituent aujourd'hui via la résolution de l'assemblée directive de l'INCODER³⁴. Pour prétendre au titre de *resguardo*, la communauté doit : disposer de ses terres sans titre de propriété, ne pas se trouver en possession, totale ou partielle, de ses terres ancestrales, ou bien se trouver dispersée ou avoir dû migrer de son territoire dans des circonstances indépendantes de sa volonté. Dans la région de la Guajira, nombre de *resguardos* récents se sont créés suite aux déplacements forcés de leur communauté, soit à cause du conflit armé, soit à cause de l'expansion du Cerrejon. L'actuelle réserve du 4 de novembre illustre ce phénomène. Il s'agit à l'origine de deux communautés, Caracoli et Espinal, qui furent violemment affectées par la présence de la mine à leurs portes. La pollution environnementale rendit la cohabitation invivable. Les autorités locales firent pression sur l'entreprise, alors détenue pour moitié par l'Etat colombien, afin de faire valoir leurs droits. Suite à de nombreuses démarches et à l'occupation du parc Padilla à Riohacha pendant plus d'une semaine, elles obtinrent des accords avec l'entreprise le 4 Novembre 1992 ; accords qui définissaient la relocalisation de leurs communautés au sein d'un *resguardo* dépendant alors de la municipalité de Maicao. « C'est pourquoi nous avons voulu donner ce nom symbolique à notre *resguardo*. » (entretien avec Nestor, 4 de novembre.)³⁵

Aujourd'hui, suite à la demande de titularisation, les communautés reçoivent la visite d'une délégation de l'INCODER qui procède à une étude socioéconomique, juridique et de « possession et fonctionnalité » ethnique et culturelle des terres de la ou les communautés conformément à la loi 160 de 1994 et au décret 2164 de 1995. Depuis la Constitution de 1991, de nombreuses lois vinrent renforcer les droits des réserves indigènes, au-delà du supposé caractère inaliénable du territoire, et les réserves se sont vues intégrer au système général de participation aux revenus de la Nation.

« Seront bénéficiaires du Système Général de Participation : les réserves indigènes légalement constituées et rapportées par le Ministère de l'Intérieur au Département National de Statistiques, DANE, au cours de l'année immédiatement antérieure à la vigueur pour laquelle se programment les ressources. Art. 83. Les ressources pour les réserves indigènes se distribueront en proportion à : la participation de la population de l'entité ou réserve indigène et au total de la population indigène rapportée par l'INCORA au DANE. »

Extrait de la loi 715 de 2002.

³⁴ Institut Colombien de Développement Rural.

³⁵ Entretien réalisé le 17 Avril 2013.

Selon l'article 2 de la loi 715, du total des ressources que conforme le système général de participation, on déduit préalablement chaque année un montant équivalent à 4% duquel 0.52% est destiné aux réserves indigènes. Toujours selon la loi, ces mêmes ressources seront alors administrées par la municipalité dont dépend la réserve. Ainsi, les autorités de la réserve devront honorer un contrat avec leurs municipalités signé chaque année avant le 31 décembre, et dans lequel se déterminent les usages des ressources pour l'année à venir. Ces transformations législatives ont impulsé une nouvelle forme de gouvernement basée sur l'autonomie territoriale des *resguardos*, une autonomie relative comme nous le verrons. Les Indiens ont commencé à participer à des élections locales, régionales et nationales. De cette façon, les relations entre les indigènes et l'Etat ont franchi une étape juridique, légale et institutionnelle qui génère une crise de l'autorité dans les communautés. Il y a maintenant deux formes d'autorités : la loi traditionnelle et celle de l'Etat, qui bien souvent sont contradictoires et avec lesquelles les autorités doivent composer. De plus, la gestion de l'argent de l'Etat pose problème dans nombre de réserves wayuu, les autorités privilégiant parfois certaines familles ou certains clans au détriment d'autres. On reproche aux autorités communautaires de délaissier les affaires traditionnelles au profit de gestion « politicienne ». De plus, il faut comprendre que le rôle de ces autorités a pris une importance considérable depuis qu'elles sont chargées et de la gestion des ressources de l'Etat et de faire appliquer les lois constitutionnelles et les sanctions pénales qui les accompagnent. Traditionnellement, chaque oncle maternel ou alors, le cas échéant, la sœur aînée avait autorité sur sa famille. Les conflits quotidiens étaient réglés par les *palabberos* et c'est le chamane de la communauté qui avait l'autorité ultime en tant qu'intermédiaire avec le monde de l'au-delà, garant de la parole divine. L'organisation socio politique « multicéphale » des Wayuu tend donc à changer sous l'impulsion de cette réorganisation territoriale. Les communautés sont de plus en plus regroupées en *resguardos* sous l'autorité officielle d'une seule ou de quelques personnes, selon l'amplitude de la réserve, afin de faciliter les démarches administratives. Se pose alors la question de la légitimité de ces représentants pour les Wayuu.

A la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème}, l'économie de type paysanne et celle du propriétaire terrien dominant le paysage économique Colombien. Les luttes paysannes de la fin des années 1920 n'ont pas réussi à obtenir une réforme bénéfique pour les petits propriétaires terriens. Ces luttes prennent fin dans les années 1950, avec le début de la période de la « Violence³⁶ » et la déroute des mouvements démocratiques. (Kalmanovitz, 1996) Après la Seconde Guerre mondiale, le développement capitaliste national et son soutien à l'économie des grands propriétaires terriens se poursuivent. Le régime, contrôlé par une élite, soumet paysans et ouvriers, spéculant sur le prix du marché, maintenant de bas salaires et laissant le monopole des marchés aux mains des grands propriétaires terriens.

« La barbarie qui caractérisent les vieilles formes de domination paysanne se reproduit alors à un autre niveau, pour s'inscrire dans un système de domination un peu plus moderne. A un niveau social et économique, il y eut une immense surpopulation due, pour le moins en partie, au monopole foncier et à l'équation : terres sans homme, hommes sans terre. Ce qui contribua à ce que le capital puisse payer des salaires très bas à travers tout le territoire national. » (Kalmanovitz, *op. cit.*)

Les quelques réformes libérales ne purent transformer la structure sociale héritée du système colonial qui sans le savoir touchait à sa fin.

L'élargissement de la « Frontière agraire »³⁷ provoqué par l'agro-industrie a en effet marqué une rupture avec l'économie coloniale. Le développement des gisements miniers appelait l'ouverture à ces nouveaux espaces. La participation de la Colombie au marché mondial à la fin du XIX^{ème} siècle marqua, en grande partie, les dynamiques économiques nationales du XX^{ème} siècle. Les exploitations agricoles, comme les plantations qui attiraient les entreprises étrangères, ont largement prospéré. De même que les concessions accordées par l'Etat à des tiers privés de terres non cultivées, de forêts et de ressources comme l'or, le platine, le pétrole, le sel, augmentèrent. C'est finalement la production de café qui intégra la Colombie au marché mondial. Les missions religieuses prospérèrent également à cette période. Après la Première Guerre mondiale, les investisseurs américains encouragèrent la dotation routière et l'exploitation de ressources naturelles. (Puerta Silva, 2013) L'investissement étranger devint alors une priorité pour les gouvernements colombiens qui le

³⁶ Guerre civile colombienne entre 1947-1957 où les partis Libéral et Conservateur se sont affrontés, provoquant des milliers de morts. Cette période est cruciale pour comprendre le conflit actuel.

³⁷ Elargissement de l'économie agro-industrielle aux zones traditionnellement exclues, tels que les basses terres amazoniennes, certaines zones andines et caribéennes.

facilitèrent via des mesures économiques et fiscales. A la fin des années 1930, la dépendance économique de la Colombie envers les Etats-Unis fut déterminante pour la gestion du commerce extérieur. Les investissements étrangers et les importations augmentèrent au milieu du XXème. La crise économique des années 1960 affaiblit encore le secteur rural, et ce malgré la création de l'Institut Colombien de la Réforme Agraire (INCORA) et la loi de « Réforme Agraire » de 1961. (Minaudier, 1997, p.228) La distribution des terres demeurait inégale. Puerta Silva relate que : « dans le cas des Indiens, la politique établissait la création des garanties sur les terres qu'ils habitaient, moyennant l'achat de propriétés ou le paiement d'améliorations » (Puerta Silva, *op. cit.*, p.69) L'hégémonie de l'investissement nord-américain se traduit par son ingérence dans la politique colombienne. L'économie du pays s'orienta alors vers l'exploitation et l'exportation de minéraux tels que le pétrole et le charbon entre autre.

« C'est ainsi que les économies extractives s'imposèrent dans un pays à vocation agricole, avec un impact sur la propriété, sur la production et sur les pratiques économiques locales, et en orientant les intérêts productifs vers des zones qui dans le passé, avaient été isolées des dynamiques nationales » (Puerta Silva, *op. cit.* p.70)

La Colombie servit alors d'exemple pour l'Alliance pour le Progrès³⁸, plan pour le développement continentale lancé en 1961 par les Etats-Unis pour répondre au défi de la révolution cubaine. (Minaudier, 1997, p.270)

Dans le contexte de la crise pétrolière des années 1970, les multinationales³⁹ durent faire face aux nationalisations des exploitations des minéraux dans les pays producteurs et à la pénurie du brut. Il fallut alors trouver des sources d'énergie alternatives au pétrole ; le charbon s'est révélé être une option viable. C'est à cette même période que la Colombie, qui était jusque-là autosuffisante, est devenue importatrice de pétrole. C'est-à-dire lorsque les prix ont augmenté. Les pays producteurs n'avaient alors que deux possibilités : exporter un produit afin de disposer d'un flux de devises pour importer du pétrole, ou bien chercher des financements pour l'exploitation d'autres sources énergétiques. Le charbon constitua alors l'alternative de la Colombie. A l'inverse d'autres pays de la région, la Colombie n'avait pas nationalisé les industries minières existantes. Elle n'avait pas non plus changé ses politiques afin d'augmenter les redevances et les taxes à l'importation. Cependant, malgré d'importants

³⁸ Il s'agissait dans les grandes lignes de maintenir un fort protectionnisme, de favoriser les exportations grâce à des prêts et des subventions, et de privilégier les produits importés aux produits nationaux afin de booster l'industrie.

³⁹ Une multinationale se définit comme un groupe d'entreprise de différentes nationalités liées par des stratégies communes de marché, de production et de contrôle.

gisements à exploiter, le pays, par manque de capital et de marché, ne pouvait produire du charbon que pour la consommation interne. (Kline, 1987) C'est alors que fut découvert le gisement carbonifère du Cerrejon, éveillant l'intérêt des multinationales pétrolières. Les années 1970 sont ainsi marquées par l'ouverture du pays au marché international, rompant avec «le colbertisme keynésien », sous l'impulsion de l'Ecole de Chicago.

L'arrivée des multinationales sur le sol colombien fut la plupart du temps vécue comme une agression par les localités soumises à de fortes pressions sociales : violence envers les syndicats, présence de groupes armés, déplacements forcés, etc. L'Etat laissa les pleins pouvoirs aux multinationales qui exercèrent ainsi leur activité dans une grande autonomie. De plus, leur implantation fut favorisée par des conditions fiscales et juridiques attrayantes mais également par une faiblesse des institutions publiques quant à la supervision et au contrôle de leurs activités. Selon un leader politique de la Guajira, l'Etat ne sait toujours pas exactement les quantités de charbons extraites et exportées par le Cerrejon ; ce qui me sera confirmé par un dirigeant de l'entreprise. Aujourd'hui, le développement de l'appareil institutionnel de l'Etat colombien, amorcé depuis son indépendance, répond avant tout aux normes économiques du système global. De même, si certaines multinationales ont déployé des mesures sociales et environnementales, c'est surtout sous la pression internationale. C'est donc dans ce contexte du développement, suggéré par le Consensus de Washington et des stratégies économiques mondiales, que s'inscrit l'implantation définitive des entreprises multinationales en Colombie dans la seconde moitié du XXème siècle et plus particulièrement celle du Cerrejon qui nous intéresse ici.

| *De l'arrivée de la mine*

C'est l'ingénieur John May qui découvrit le Cerrejon vers 1860. Il était alors mandaté par le gouvernement national pour l'exploration des rivières de la région. Le Cerrejon est une formation géologique du pliocène, d'environ 120 kilomètres carrés et de quelques 900 mètres d'épaisseur. (Puerta Silva, 2013) Plusieurs projets d'exploitation avortèrent pour des raisons variées et notamment parce que l'investissement était trop important comparé à la faible demande de charbon sur le marché national et international. L'exploitation de ce gisement minéral fit donc partie d'une réorientation du modèle économique national qui privilégia le modèle extractif par rapport au modèle agricole, comme nous l'évoquions préalablement. La

concession du Cerrejon à la multinationale reflète le mode de participation colombien dans l'économie mondiale en matière de gestion des ressources naturelles. Les politiques minières nationales se sont basées et se basent encore aujourd'hui sur des modèles de concession et d'association, qui attribuent aux partenaires étrangers le statut d'opérateur. La concession, délivrée par le Ministère des Mines et Energies, confère au concessionnaire le droit exclusif d'extraction des ressources minérales, de construction d'infrastructures nécessaires à celle-ci et garantit le droit de développer l'exploitation et le transport des produits extraits.⁴⁰

Je ne reviendrai pas ici sur tous les tenants et les aboutissants de l'adjudication de l'exploitation du Cerrejon. Néanmoins, il est important de savoir qu'en 1976, un contrat d'association à parts égales a été signé entre Carbocol, une compagnie charbonnière d'Etat et Intercol, une filiale d'ExxonMobil⁴¹, pour le développement de la zone du Cerrejon. Ce contrat, valable pour 33 ans, comprenait trois étapes : l'exploration de 1977 à 1980, la construction de 1981 à 1986 et la production de 1986 à 2009. En 1999, est signé un accord prolongeant le contrat d'association jusqu'en 2034. En 2000, la participation de Carbocol, qui était de 50%, a été vendue à un consortium réunissant BHP Billiton, Anglo American et Glencore International AG. (Glencore revendra ensuite sa part à Xstrata.)⁴²

L'ampleur du projet dès ses premières phases d'exploration a définitivement changé la territorialité de la région. L'Etat a alors nié les droits ancestraux des Wayuu sur les terres, faisant des communautés des « occupants » puis, par la suite, des « voisins » de la mine. Comme je l'évoquais en préambule de cette seconde partie, les considérations étaient alors plus techniques que sociales. Dès les premières installations d'infrastructures, la pression se fit sentir dans les communautés. Ce fut le début d'une spéculation sur les terres avec notamment l'attribution arbitraire de titres de propriété et/ou l'occupation forcée de terres entraînant des déplacements de population. Les territoires occupés par des *resguardos* indigènes, impactés par le projet, étaient souvent payés à leur valeur commerciale sans considération économique et symbolique du territoire pour les Wayuu. La plupart du temps, les autres territoires indigènes étaient considérés comme des terrains en friche. (Puerta Silva, 2009) Chaque zone de la péninsule a été transformée par la présence la mine, la Basse Guajira parce que s'y trouvent les zones du gisement, la Moyenne et la Haute Guajira, par la route et la voie ferrée qui la traversent et le port de fret de Puerto Bolivar. C'est tout d'abord la route qui fut construite en 1980, appelée la « route noire » du fait du goudron et de son association

⁴⁰ Selon le Code des Mines. Loi 2655 de 1988.

⁴¹ Société pétrolière et gazière américaine.

⁴² <http://www.cerrejon.com/site/nuestra-empresa/historia.aspx>

au charbon. Puis les constructions de la mine, de la voie ferrée et du port furent simultanées. Les gisements furent construits sur le modèle de l'activité minière à ciel ouvert réputé moins coûteux et plus sûr que les installations souterraines. Pour l'extraction du charbon, il est nécessaire de dégager la végétation de la surface, puis la couche supérieure du sol que l'on entrepose systématiquement en décharges de résidus stériles. Les couches de charbon sont par la suite cassées puis dynamitées (chaque jour à la même heure retentit la détonation). On me parle de 200 tonnes d'explosifs par jour. Enfin, les morceaux de charbons récupérés sont transposés par des énormes camions jusqu'à l'usine de trituration. Lorsque le minerai est propre à la vente, il est chargé dans des wagons et affrété en train sur une voie ferrée, longue de 150 kilomètres, à destination du port où il est embarqué ou stocké provisoirement. On compte en moyenne trois à sept trains circulant par jour chacun avec une capacité allant de 90 à 130 wagons de 100 tonnes chacun. Le port de Puerto Bolivar est l'un des ports carbonifères les plus importants du monde, pouvant recevoir jusqu'à 180 000 tonnes de fret.⁴³ Lors du réaménagement territorial nécessaire à l'installation de la mine, les droits territoriaux des Wayuu n'ont pas été pris en compte. On a nié l'ethnicité des communautés du Sud de la Guajira, par ignorance d'une part mais également à cause de leur « invisibilisation ». (Puerta Silva, *op. cit.* p. 146) Les Indiens de la région ne correspondaient en effet plus aux stéréotypes anthropologiques d'antan c'est-à-dire à l'image de nomades et de bergers. On les assimila alors à la population paysanne qui n'avait pas de droits territoriaux spécifiques. De plus, la présence d'*alijuna* dans cette zone discréditait l'ancestralité de l'occupation des territoires par les indigènes qui, pour la plupart, avaient migré du Nord de la péninsule. Le problème de la mise en titres des territoires indigènes se posa exclusivement dans le Sud de la Guajira où se trouvaient les gisements miniers. Au Nord, seul le port fit l'objet d'une concession territoriale. C'est également là que les impacts du projet se sont faits et continuent de se faire le plus ressentir. C'est donc principalement sur cette zone que se concentre mon travail.

La violence du projet, porteur d'un développement poussé à son paroxysme, entraîna un changement des pratiques et un nouveau système discursif. Comme le disent Bensa et Fassin, « sa violence, voire son absurdité apparente ne laissent muets les contemporains que le temps de son irruption. Mais la première stupeur passée, les mots et les signes affluent, comme pour combler la béance du sens. » (Bensa et Fassin, 2002) La rupture n'est perçue qu'après la stabilisation de l'opération minière qui a révélé un ordre nouveau. La mine est alors devenue la source de tous les maux. Selon Claudia Puerta Silva, certains Wayuu pensent que si la pluie

⁴³ <http://www.cerrejon.com/site/nuestra-empresa.aspx>

faisait défaut pendant la construction de la mine c'est parce qu'elle était néfaste au déroulement de l'opération, sous-entendu que les « blancs » empêchaient *Juya*, être mythique de la pluie, d'arriver. Ou encore chez Perrin :

« parce qu'il y a des camions dans la nuit,
avec de fortes lumières,
avec des bruits de sirènes...
Wanili et Pulowi se sont cachés plus haut dans la Goajira,
[...] Ici ils ne viennent presque plus... »(Perrin, *op. cit.* p. 246)

De la même manière, sur mon terrain, une femme me dit « Je crois que *Pulowi* n'existe plus, car si elle existait encore elle aurait emporté le Cerrejon⁴⁴ ». Ou une autre d'ajouter « l'esprit *Poluwi* s'est retourné contre les Wayuu car ces derniers ont laissé s'installer la mine alors même que les chamanes avaient prévenu des dangers qui allaient se produire. »⁴⁵ En tant qu'évènement, le Cerrejon est « l'emblème de toutes les choses passées » (Bensa et Fassin citant Ricœur, 2002). L'arrivée de la mine marque donc bien une rupture, elle constitue l'évènement qui marque une nouvelle temporalité. Selon Bensa et Fassin, « à partir de cette coupure, le champ de la mémoire et celui du possible sont rouverts par référence à de nouveaux principes d'intelligibilité. » (*op. cit.*, 2002) Pour Chayo : « l'esprit de *Pulowi* s'est retourné contre les Wayuu car ils ont laissé s'installer la mine alors que les chamanes avaient prévenu des dangers qui allaient se produire. »⁴⁶ La présence de la mine a également bouleversé l'ordre des choses normalement impulsé par le rêve. Par exemple, lors d'un entretien avec une femme rêveuse, celle-ci me confie que depuis que le train passe aux abords de sa maison, elle ne rêve plus normalement. Chaque nuit, dit –elle, ses présages avortent avec le passage du train, le bruit et le tremblement qu'il génère. Elle continue donc de rêver mais n'est plus à même de prévenir les dangers comme elle le faisait auparavant. Son statut social a donc évolué et, hormis le cercle familial restreint, on ne vient plus la consulter.

Le bouleversement de cet ordre social institué par la mise en danger de la bonne pratique du rêve montre une fois encore la perte d'assemblage axiologique nécessaire à la survie du groupe et à son imaginaire collectif. La rupture s'éprouve dans les atteintes portées au territoire : construction de routes, d'une voie ferrée traversant la péninsule, des structures d'exploitation, de l'énorme port de fret, entraînant des déplacements massifs de population.

⁴⁴ Entretien avec la « Mona ». Avril 2013.

⁴⁵ Extrait entretien avec Chayo réalisé le 22 Avril 2013.

⁴⁶ Entretien réalisé le 22 Avril 2013.

Elle se ressent également dans la confrontation de deux visions du monde et de leurs systèmes discursifs respectifs. D'un côté, la mine est l'expression de la modernité occidentale et son modèle de développement. Et, d'un autre côté, des sociétés rurales non occidentales qui disposent d'un régime de nature organique, au sein duquel nature et culture ne sont pas séparées. Avec le projet minier, les Wayuu ont créé une nouvelle forme d'articulation externe : ce changement est dû à l'ampleur du projet, aux effets sur les conditions de vie, et aussi, à l'impossibilité des Indiens à s'intégrer en tant que main d'œuvre dans la chaîne productive de la mine. Les espoirs d'intégration au projet minier se sont rapidement évanouis après le licenciement de la majorité des Wayuu qui avaient travaillé à la construction des installations minière, à cause de leur manque de qualification. Nous allons donc voir maintenant comment partant d'un dialogue, *a priori* impossible entre les deux entités, mais néanmoins inévitable. Un système d'intermédiaires, entre les communautés indigènes locales et la multinationale, a été créé.

B. La logique du développement

| *Une relation asymétrique : entre incompréhension et fascination*

« Ils sont professionnels. Ils ont étudié pour nous exterminer. » Chayo, Iisipa.

Il est important de revenir sur le concept de développement étant donné qu'il fut l'argument principal de la promotion du projet minier du Cerrejon dans le discours gouvernemental.

A la fin des années 1970, l'implantation de la mine dans la péninsule a imposé une nouvelle définition de la réalité. Comme le dit Rivera, « pour les techniciens, ingénieurs et administrateurs du Cerrejon il n'y a pas d'*apüshi* ni de sites sacrés. Sur leur carte apparaissent carrières, campements, tours de communication, ponts. Il y est mentionné les courbes de niveau et beaucoup d'autres données nécessaires pour le projet » (Rivera, 1986, p.109). A la conception du projet, il s'agissait plus d'envisager la viabilité technique de celui-ci que de comprendre l'organisation sociale des habitants de la région. La construction de la mine

engendra un déplacement massif de population indigène. Toujours selon Rivera, « près de 90 *apiushi*, le long des 150 km de routes qui coupent le cœur du territoire ethnique ont vu leurs maisons, leurs troupeaux et leurs cimetières emportés par les constructeurs de la route du Cerrejon. » (Rivera, *op. cit.* p.108) La rencontre de ces deux mondes fut donc brutale et il fallut au Cerrejon trouver des mesures adéquates afin de ne pas compromettre les opérations. Ainsi, les absences prolongées de certains ouvriers wayuu pour cause d'enterrements furent finalement tolérées de même que l'entreprise dû payer les dégâts collatéraux, tel que le déplacement des morts à cause de la construction routière. Ce projet, comme tant d'autres, est l'expression de la modernité occidentale et, avec elle, du modèle de développement qui s'est imposé au fil des décennies aux communautés du monde entier.

La notion de développement est le fruit d'une idéologie occidentale qui trouve son origine au lendemain de la guerre, dans les années 50, et qui « s'est convertie en une certitude de l'imaginaire social. » (Escobar, 1996)

L'idée est de créer les conditions nécessaires pour reproduire dans le monde entier les traits caractéristiques des sociétés avancées de l'époque, ce que Ruth Benedict appelle « l'universalité massive de la civilisation occidentale » : haut niveau d'industrialisation et d'urbanisation, technification de l'agriculture, rapide croissance de la production matérielle et des niveaux de vie et adoption généralisée de l'éducation et des valeurs culturelles modernes. Il s'agit de la restructuration totale des sociétés dites « sous développées ». « On peut dès lors, au nom des mêmes rationalisations, les laisser à ce qu'ils sont, les abandonner pour les subordonner, ou leur accorder l'être moyennant qu'ils cessent d'être ce qu'ils sont », comme le suggère Bourdieu. (Bourdieu, 1977, p. 25) Volonté hégémonique d'une part et/ou illusion sincère de remédier à la pauvreté dans le monde ? Les deux courants s'entremêlent mais les illusions des tenants de la seconde sont vite déçues tandis que la motivation des tenants de la première trouvent rapidement satisfaction.

Le développement, nous dit Escobar, est un projet tant économique que culturel. Il est culturel, d'une part, parce qu'il est le fruit d'une expérience particulière de la modernité européenne et parce que, d'autre part, il assujettit les autres cultures et formes de connaissance, qu'il pense transformer selon des principes occidentaux. Il impose ainsi la suprématie de la connaissance scientifique et son épistémologie moderne issue d'une tradition dualiste où nature et culture s'opposent. Il privilégie la croissance économique et, avec elle, l'exploitation des ressources naturelles. Créée par les Etats-Unis et l'Europe occidentale, cette stratégie du développement a très vite trouvé écho dans les pays du « Tiers Monde ».

Ce concept même de Tiers Monde est d'ailleurs à repenser. Dans son ouvrage « L'invention du Tiers Monde », Escobar analyse la création de ce concept par l'occident au sortir de la guerre avec la découverte de la pauvreté de masse en Asie, en Afrique et en Amérique Latine. Il estime que : « Les pays les plus pauvres ont été définis à l'aune des critères de richesse des nations économiquement les plus favorisées. » (Escobar, *op. cit.* 1996) Ces pays sous-développés sont alors affublés de caractéristiques totalement subjectives telles que la pauvreté, l'ignorance, la passivité ou l'impotence. En découlent une homogénéisation et une universalisation des cultures du Tiers Monde et une légitimation d'une intervention paternaliste.

Escobar propose d'analyser le développement en termes de discours. C'est, selon lui, la meilleure façon d'en comprendre les conditions de possibilité et ses effets les plus pénétrants. L'analyse discursive permet, en effet, de repérer les logiques structurantes du développement ou les marqueurs « d'interdiscours » qui contribuent à construire des objets et des pratiques propres à la formation discursive. Escobar postule le caractère construit de la réalité, laquelle serait un enchevêtrement de discours qu'il s'agit de déconstruire.

Les notions de développement défendues par les acteurs de la mine ont comme dénominateur commun la métaphore de la croissance. Il s'agit d'une croissance organique, immanente (qui est dans les gènes) ; elle est directive (elle croît, elle mûrit), accumulative et irréversible (l'organisme de l'adulte ne peut revenir à celui de l'enfance). La disparition des sociétés les moins adaptées est seulement la conséquence logique de la survie du plus fort. La formation discursive autour du développement met systématiquement en relation les formes de connaissance avec les théories du pouvoir. Ainsi la modernité capitaliste développe-t-elle des formes rationnelles de management des ressources et des populations assujetties à la connaissance d'experts en planification, à des statisticiens, des économistes, des démographes, etc. Ces formes de connaissance découlent d'un système de représentation propre qui est communément partagé par l'imaginaire collectif. Plus qu'un discours, le développement est un idéal. Il peut se concevoir comme une fin en soi, un modèle à atteindre, mais également comme le moyen d'y parvenir. L'idéologie du développement prend ainsi une dimension religieuse. Ainsi, il existerait une sorte de paradis que l'on atteint en empruntant le bon chemin, la voie du développement. Le projet minier du Cerrejon a cristallisé tous ces espoirs de développement, par un discours dynamique relayé par l'Etat. Aujourd'hui encore selon le discours politique dominant, le Cerrejon constitue la clé du salut des Wayuu.

Selon le modèle anti essentialiste proposé par Escobar, la nature est appréhendée et vécue de manière différente selon le statut social des individus et correspondant à des

périodes historiques spécifiques. Ainsi trois « régimes de natures » coexistent et se superposent : la nature capitaliste, la nature organique et la technonature. S'il ne s'agit pas ici de revenir sur la définition précise que donne l'auteur de chacun de ces régimes, il est néanmoins intéressant de relever les caractéristiques de la nature capitaliste, qui dans ces grandes lignes correspond à ce que Descola définit comme le naturalisme, afin de comprendre les principes structurants du rapport des sociétés dites modernes au monde.

L'aspect majeur de ce régime de la nature se définit par la séparation de la nature et de la société. On constate une nouvelle façon de voir avec notamment l'objectivisation du paysage, une rationalité, une gouvernementalité et une marchandisation de la nature. (Escobar, 1999) La nature devient alors un moyen de production que l'on peut gouverner que par le biais de l'agriculture intensive ou celui de la gestion du développement durable et de l'agriculture raisonnée.

D'un autre côté se trouvent les sociétés disposant d'un régime de nature organique, au sein desquelles nature et culture ne sont pas séparées, ce qui est le cas de beaucoup de sociétés rurales non occidentales.

Cette classification nous permet d'entrevoir la difficile cohabitation de ces deux types d'imaginaires collectifs et d'appréhender la complexité du dialogue entre les techniciens de la mine et les Wayuu. Le Cerrejón est, en effet, l'expression concrète d'un schéma historique à partir duquel se définit la réalité d'une manière complètement différente de celle de la population indigène locale, les Wayuu. Néanmoins, afin d'assurer la médiation, un champ de représentation s'est avéré nécessaire pour rendre lisible la négociation. Ce champ s'est articulé autour des idées et des pratiques du développement.

| *Création de l'espace relationnel*

« L'entreprise, alors aussi hégémonique qu'un Etat, a imposé son ordre et son contrôle dans toutes les dimensions de la vie : le territoire et l'économie, la mobilité et la résolution des problèmes de base comme l'eau, l'éducation, la santé, le transport, et finalement, l'identité. C'est elle qui règle la prospérité ou le manque. C'est elle qui aide ou non. Elle a décidé du développement, mais elle a aussi déterminé qui était indien et qui ne l'était pas. »

(Puerta Silva, 2009)

La relation clientélaire est générée par une situation de bouleversements, de changements socioéconomiques (Gellner, 1978). Ces changements apportent des altérations qui affectent le système entier de cohésion sociale. Le clientélisme apparaît souvent dans des sociétés incomplètement centralisées, au sein desquelles des individus ou des groupes sont en situation de marginalité et ne peuvent accéder à des avantages perçus comme un dû. Il y a alors un décalage entre les promesses de participation et l'accès effectif à certaines ressources. Les exclus se tournent alors vers des médiateurs pour accéder à la bureaucratie, des relais vers ces ressources. Ils ne passent pas par les structures formelles du pouvoir. La bureaucratie est perçue comme un instrument de nivelage et l'Etat comme une entité sociale, idéalement au-dessus des existences, qui opère un déni des identités multiples. L'appareil de l'Etat symbolise l'anonymat et la dépersonnalisation des relations tandis que la relation clientélaire incarne la proximité. C'est justement le respect individuel et la déférence qui préparent les relations clientélares. Ce qui compte ce n'est pas l'ethos culturel ou l'appartenance nationale/ethnique. Il s'agit d'un rapport de pouvoir efficace et incomparable qui peut être visible ou invisible.

La Guajira est depuis très longtemps une région marginalisée. La supposée légendaire agressivité des Indiens Guajiros, l'aridité du climat semi-désertique, le manque d'eau et de nourriture ont d'ailleurs découragé les conquistadores pendant bien longtemps. De même, l'organisation « multicéphale » des Wayuu et leur dispersion sur le territoire ont compliqué leur assujettissement. Perçue comme une « province pauvre » du fait de l'instabilité des activités économiques et de l'apparente pauvreté de ses ressources, la Guajira a toujours été dans une condition de périphérie. « La situation frontalière, son isolement et son autonomie ainsi que sa relation plus étroite avec l'extérieur qu'avec l'intérieur du pays, ont historiquement affecté la souveraineté des gouvernements centraux de Bogota, la capitale, sur cette région », selon Puerta Silva (Puerta Silva, 2009). Sa situation géographique a éloigné la Guajira des centres de décision et de l'économie formelle, tout en la rapprochant au contraire des dynamiques commerciales mondiales illégales. La Guajira reste aujourd'hui une zone privilégiée de contrebande notamment avec la frontière vénézuélienne. Dans l'imaginaire national, la Guajira est une zone « sauvage » et inhospitalière. Cet imaginaire a participé à la déconnexion de la Guajira avec les politiques nationales. Ô combien furent les colombiens qui tentèrent de me décourager d'aller là-bas, où ils n'avaient d'ailleurs jamais été.

Comme nous l'avons vu, pour l'Etat, le projet du Cerrejon a ainsi incarné l'opportunité de l'instauration d'une certaine souveraineté par le biais d'une puissance privée. Puis la concession de l'exploitation du gisement minier par l'Etat a légitimé les pratiques et

discours de la multinationale à l'égard de la région. La délégation de souveraineté territoriale et de fonction publique favorisa ainsi le positionnement hégémonique de l'entreprise minière sur l'espace relationnel dans la région. Selon Médard, « le rapport de clientèle se greffe sur un rapport, ou d'une façon plus générale sur une situation d'inégalité qui est souvent en elle-même génératrice d'exploitation » (Médard, 1976). La légitimation de la mine par l'Etat offre au départ une situation objective considérée comme « normale » qui implique d'une certaine façon que le client se sent l'obligé du patron. Les impacts socio-environnementaux de la mine sont considérables sur la Guajira. J'en donnerai quelques exemples dans la partie qui suit. L'entreprise constitua une entrave majeure dans l'accès des ressources naturelles par l'occupation des territoires cultivés et la limitation de l'accès aux différentes sources d'eau entre autre. La dynamique du phénomène de patronage trouve souvent racine dans un type de rapport qui se transmet facilement d'un domaine d'activité productive ou redistributive à un autre, dès qu'il s'agit d'accès contrôlable à des ressources : de la terre cultivable au terrain de construction.

La relation clientélaire incarne une forme d'exercice du pouvoir auquel on se soumet tout en le désapprouvant, la duplicité des discours et des pratiques est structurelle. L'entreprise est potentiellement un allié ou un ennemi. Du point de vue des clients, la relation s'exprime souvent dans un langage relatif au besoin, à la défense. La légalité du patronage est souvent douteuse et loin de se voir admise par la société englobante. Le clientélisme apparaît dans certains types de sociétés, sociétés à Etat ayant des formes politiques développées. Il implique une stratification sociale et une différenciation des formes de pouvoir (Gellner, 2003). S'il s'installe dans des sociétés segmentaires, c'est parce que ces dernières sont englobées dans un Etat où le pouvoir s'exerce peu ou pas du tout. La relation clientélaire est un intermédiaire qui rend perméable aux groupes marginalisés les ressources rendues inaccessibles après un bouleversement de la situation socioéconomique. Ce bouleversement constitue souvent une rupture en tant que « choc qui, dans un passé plus ou moins lointain, posa les conditions à partir desquelles l'univers local devait se réorganiser » (Bensa et Fassin, 2002).

Le projet minier a produit un espace relationnel dans lequel chacun des acteurs s'est positionné. Il a fallu d'un côté affronter les conditions externes et de l'autre activer ses propres ressources, induisant une négociation et une confrontation d'intérêts et d'objectifs via différentes stratégies pratiques et discursives. La tension entre les pratiques de l'entreprise multinationale de types normalisées et les caractéristiques de « l'hôte » local a nécessairement amené à la mise en marche de stratégies de la part des acteurs pour atteindre

leurs buts. La multinationale a opté lors de certaines pratiques de négociations, d'interaction et de cohabitation pour une adaptation à l'usage local. Face à ses voisins Wayuu, l'entreprise a dû revoir ses pratiques afin d'éviter les conflits. Pour gagner la confiance, être accepté et établir une relative stabilité dans leur voisinage wayuu, la mine a créé des liens personnalisés avec les communautés. Le particularisme de la relation est un principe constitutif du clientélisme (Médard, 1976). Ainsi, parallèlement à l'usage de standards internationaux, elle a développé des pratiques relationnelles locales, telles que l'alliance et le parrainage. Une certaine partie de l'espace relationnel entre la mine et les Wayuu s'établit donc selon le mode de sociabilité locale, avec la résolution des conflits au moyen de compensation et la réciprocité des échanges. Les deux modes relationnels, standardisés d'une part et personnalisés d'autre part, ont toujours cohabité avec une prédominance de l'un sur l'autre selon les contextes. Au début du projet, ce sont surtout les relations clientélares qui étaient mises en avant (Puerta Silva, 2009). L'entreprise devait répondre rapidement à un besoin d'efficacité. Aussi mettre en place des protocoles fastidieux afin de régler les conflits aurait fait perdre un temps précieux. Elle a donc cherché des intermédiaires wayuu privilégiés, sortes de « brokers » (Boissevain, 1974). Il s'agissait de personnages qui avaient traditionnellement servi de passeurs entre les étrangers et les communautés, entre « des patrons et « des clientèles ». Afin d'assurer des liens de confiance et de complicité avec ces personnages influents, la mine leur offrit des prébendes et des cadeaux, ce qui favorisa les pratiques d'alliance et, de ce fait, les réseaux de type clientélaire. Par le biais de ces « cadeaux », se sont créés des liens de sympathie et de reconnaissance, mais aussi d'endettement et de dépendance propres aux caractéristiques clientélares sus mentionnées. Ces pratiques personnalisées de relationnement et de négociation avaient souvent pour seul but l'achat de terres et le déplacement de populations. L'un des piliers de la reproduction sociale des Wayuu est justement la pratique d'alliances, qu'elles soient matrimoniales, politiques ou économiques. La continuité des pratiques locales et l'appropriation par la mine de certaines logiques wayuu de résolution et de prévention du conflit expliquent la réussite des négociations et du système d'interaction au début du processus. Par ailleurs, cette relation exceptionnelle avec l'entreprise minière dans les premiers temps allait contribuer à réaffirmer l'autorité de ces médiateurs qui, par la suite, useraient de leur position pour peser dans les revendications (Puerta Silva, *op. cit.*) Depuis son arrivée jusqu'à aujourd'hui, la mine a réussi à créer des liens « d'amitié » à travers des donations de déchets de matériels de construction, de réservoirs d'eau, de festin, d'écoles, de centres mobiles de santé,... En comblant de

cadeaux des leaders et des personnages prestigieux, l'entreprise s'est assurée un réseau de défenseurs du projet minier.

La division des communautés est une résultante majeure de ces pratiques personnalisées. La mine divise jusque dans les familles, les clients étant perçus comme des traîtres. Ces accusations, qu'elles soient motivées par de la jalousie, parce que la mine privilégie certaines communautés et pas d'autres selon des stratégies géographiques, ou par une conscience politique, sociale ou environnementale, créent des tensions et des fractures au sein des groupes wayuu. La distribution inégale d'avantages matériels ou autres s'est ainsi transformée en un facteur de différenciation et de mobilité sociale.

Pour mener à bien son projet, d'expansion certains projets comme celui de la déviation du fleuve (cf. partie III/ B), la mine eut donc recours à ses réseaux clientélares ou tenta d'en créer de nouveaux et proposa des compensations en biens et en services. Plusieurs Wayuu, lors de mon terrain, m'expliquèrent les méthodes de négociations qui accompagnèrent le projet de déviation. Une femme wayuu, Vicenta, m'expliqua comment elle dut lutter contre l'une de ses tantes, favorable à la déviation du fleuve qui allait accepter les cadeaux personnalisés de la mine sans penser aux conséquences sur le long terme. Les exemples sont légion. Il en va de donations de troupeaux d'animaux, d'aires de loisirs, parc, terrains de football,... jusqu'à dans certains rares cas des emplois dans la mine en échange du soutien de communautés.

Néanmoins, il n'a pas été possible pour l'entreprise de maintenir des relations informelles avec chacun de ses voisins. Les cadeaux et les prébendes ont dû être remplacés au fil du temps par des programmes sociaux formalisés, tels que les fondations. Selon la logique patronale, il fallait ordonner et formaliser les interactions avec les Wayuu et homogénéiser les demandes de ses intermédiaires qui se multipliaient. Mais il apparaît que les fondations s'inscrivent finalement dans une relative continuité des pratiques personnalisées.

« A Pancho, nous avons essayé de chercher de l'aide auprès de la fondation bien avant la question de la déviation. Ils nous ont répondu que nous n'étions pas assez près de la mine, ni en zone prioritaire. De toutes façon quand ils donnent de l'aide c'est du bois parce qu'ils changent celui du train ou des vêtements mais de seconde main, tout est de seconde main. Et leurs bourses ? (*Elle rit*) A qui ils donnent leurs bourses ? Ce ne sont pas des bourses pour ceux qui le méritent, non, ils donnent des bourses à la fille du sénateur, au fils du gouverneur,... » Vicenta, Pancho⁴⁷

⁴⁷ Entretien réalisé le 3 Avril 2013.

Les fondations créées par la mine cristallisent beaucoup de mécontentements et perpétuent les divisions entre les communautés et à l'intérieur même de celles-ci. Ainsi elles ont facilité la gestion de l'espace relationnel par la mine mais ne l'ont pas stabilisée pour autant, le système de compérage se poursuit. Les relations se sont ainsi institutionnalisées, engendrant une perte de confiance et affaiblissant le système clientélaire. Ainsi, comme nous allons le voir, dans certains cas le réseau clientélaire ne parvint pas à s'imposer et l'entreprise dut faire face à une lutte sociale acharnée comme nous allons le voir.

Les liens clientélaire perdurent cependant et se réactualisent à chaque émergence de nouveau projet d'expansion de la mine ou pour faire face aux revendications grandissantes de communautés de mieux en mieux armées juridiquement. La prise de conscience des communautés indigènes par la mobilisation de discours revendicatifs les amène à réévaluer les termes de l'échange clientélaire dans un sens plus favorable à leurs intérêts. Ainsi lors de la dernière lutte contre la déviation du fleuve, certaines communautés ont reconsidéré leurs « compensations » faisant ainsi échouer l'échange.

| *Les impacts sociaux et environnementaux*

Il s'agit maintenant d'analyser le réaménagement territorial et ses conséquences dans les spatialités et territorialités Wayuu, historiquement configurées, via le portrait de quelques communautés. En effet, certaines communautés wayuu sont plus affectées par la mine du fait de leur proximité avec celle-ci. J'ai visité plusieurs d'entre elles que je tiens ici à présenter brièvement. Ma description ne sera évidemment pas exhaustive, l'intérêt étant surtout de présenter certaines de leurs caractéristiques, de leurs préoccupations, de leurs réactions et de leur organisation face au Cerrejon afin de faire comprendre le cheminement de ma recherche. Les communautés ont des points communs et les discours sont très similaires mais leurs différences sont également à considérer avec attention.

Tamaquito est selon moi un des exemples actuels les plus parlants puisque la communauté vient d'être relogée par la mine.

Tamaquito est une communauté composée de 31 familles réparties sur 10 hectares. La communauté ne constitue pas un *resguardo*. Tamaquito est perdu dans la montagne, son environnement contraste avec le reste de la Guajira. C'est un climat semi tropical très arboré et parsemé de nombreux cours d'eau tous alimentés par le fleuve Rancheria. Le long chemin qui mène à Tamaquito est bordé de communautés abandonnées ou à moitié désertées,

principalement des communautés Afro « *palenques* » qui se sont faites expulser ou racheter leurs terres par la mine. La longue route que l'on emprunte pour rejoindre Tamaquito, est d'ailleurs propriété privée de la mine et les terres qui la bordent également. Le paysage est étonnant. La route fait vite place à des chemins montagneux escarpés puisque Tamaquito est la plus haute communauté dans la montagne. L'histoire de cette communauté, ou du moins celle qui est relatée par les anciens, raconte que c'est en 1965 que fut fondée la communauté par l'un d'entre eux, Jose Alfonso Epieyuu. Les terres avoisinantes appartenaient alors à de grands propriétaires terriens et c'est en travaillant pour eux qu'il découvrit cet espace encore vierge, offrant une terre fertile, et qu'il décida de s'y installer avec sa famille. Jose Alfonso Epieyuu perdit néanmoins une grande partie de son territoire pour ne pas l'avoir clôturé assez rapidement. Parti à Maracaibo au Venezuela pour trouver l'argent et la matière nécessaires à la réalisation de l'enclos de son territoire, lorsqu'il revint les propriétaires avoisinants avaient posé les barrières empiétant sur son terrain. De 1000 hectares au moins, il ne lui en resta plus qu'une dizaine. Aujourd'hui Tamaquito est littéralement enclavé par la mine qui, depuis son arrivée, a racheté toutes les terres aux propriétaires terriens et a évacué les communautés petit à petit par la force, comme ce fut le cas pour la communauté de Tabaco en 2002, ou par négociation. La division qu'engendrent les négociations et le relogement des communautés est telle que certaines d'entre elles sont aujourd'hui à moitié habitées, la mine n'ayant racheté qu'une partie des maisons et certains n'auraient pas accepté les conditions de relogement ou l'argent proposé en compensation. Tamaquito lutte depuis 10 ans contre cet enclavement. La mine prétend, jusqu'à aujourd'hui encore, ne pas être intéressée par le territoire de Tamaquito mais l'isolement dont est victime la communauté est invivable. La mine interdit de fouler son sol, les animaux ne peuvent plus paître sur les terres avoisinantes, les hommes de la communauté n'ont plus le droit de pêcher dans certains cours d'eau sous peine d'être amenés à la police, les enfants vont cueillir des fruits en cachette sur les terres du Cerrejon, et enfin il n'y a plus possibilité de troquer du fait du dépeuplement. La disparition de la communauté de Tabaco, un peu plus bas dans la montagne, reste une plaie ouverte pour les habitants de Tamaquito. Les deux communautés commerçaient beaucoup ensemble. Aujourd'hui il faut aller à Hato Nuevo, la ville la plus proche à environ 1h à moto, lorsque les chemins sont praticables.

Au moment de mon terrain, les autorités de Tamaquito achèvent les négociations avec le Cerrejon en vue d'un relogement. Elles refusaient de recevoir de l'argent et luttait pour obtenir une compensation qui permette véritablement d'assurer leur survie sur le long terme. Les leaders des communautés reprennent les notions de développement durable,

d'accompagnement psychologique et de réparation morale et physique,... Les relations entre la mine et Tamaquito sont complexes étant donné que la mine a mis au point certains programmes, comme par exemple le projet de la fondation Creata parrainé par le Cerrejon afin de commercialiser l'artisanat des femmes Wayuu. Il s'agit notamment de cours de marketing dispensés aux femmes dans l'optique d'optimiser les ventes de sacs. J'ai eu l'occasion d'assister à ce genre de réunions. Les femmes en train de tisser viennent écouter un *alijuna* leur apprendre quoi tisser et quel motif reproduire dans une logique purement commerciale. Si les femmes ne comprennent pas tout le jargon, elles écoutent attentivement, soucieuses de faire marcher le commerce. Les motifs et les couleurs de l'artisanat Wayuu sont traditionnellement les symboles des clans ou des représentations de la cosmologie via des lignes et des formes particulières. Aujourd'hui, on leur explique que le noir est plus vendeur ou que tels motifs sont plus attractifs. Le Cerrejon vend même des sacs à son effigie.

A l'heure où j'écris ces lignes, le déménagement de Tamaquito a eu lieu. La communauté est relogée sur un terrain de 300 hectares en périphérie de la ville de Barancas. Les autorités négocièrent jusqu'au moindre détail. Jairo Fuente, le leader de la communauté à l'origine du processus de négociation, me montra avant leur départ quelques photos du nouveau village dont la construction était achevée. Les toits des maisons seraient de couleurs différentes afin de distinguer les trois clans qui composent la communauté. Certains espaces ont été aménagés pour les cérémonies rituelles ou bien encore pour jouer aux jeux traditionnels, la taille des maisons a été négociée. Les négociations ont pris plus de deux ans, la communauté désirait transformer son territoire d'origine en site sacré où elle pourrait venir pratiquer ses rituels, se recueillir et où les cours d'eau sacrés et le cimetière ne seraient pas profanés. Un arbre devait être planté à la place de chaque maison. Ce point litigieux du contrat ne sera finalement pas accepté par le Cerrejon qui veut disposer du territoire acheté à sa guise. Néanmoins, la communauté obtint le financement de nombreux rituels de départ de l'ancien village. Pendant 30 jours, ils sacrifièrent des chevreaux, organisèrent des *yonna* et se baignèrent rituellement dans le fleuve. Si les jeunes voyaient ce départ comme une opportunité d'améliorer leurs conditions sociales, les anciens ne voulaient pas partir. L'ancien du village me confie que s'il avait pu, il serait monté plus haut dans la montagne planter des yuccas et vivre de la chasse, mais la présence de la guérilla⁴⁸ rend cette alternative compliquée et les plus jeunes préfèrent se rapprocher de la ville. « Là-bas il n'y a pas d'ombre, pas d'arbres, ni de rivières » me dit le grand père Lopez Epieyu. Pour les plus vieux,

⁴⁸ Les FARC se cachent toujours dans les montagnes ou dans le désert de la Guajira.

se rapprocher de la ville, c'est amorcer la perte des coutumes et de leur propre autorité face aux plus jeunes générations. En effet, force est de constater que le rapprochement de la ville va accélérer la « contagion culturelle » dont certains groupes étaient jusque-là protégés par leur isolement. Certains racontent même que dans des communautés déplacées, les plus anciens sont morts peu de temps après le « déménagement »...



Figure 6. Nouveau Tamaquito. Photo : Luis Angel. (*El espectador*, Février 2014) et Ancien Tamaquito. Photo : Sarah Quilleré. Mai 2013.

Aujourd'hui la communauté vit dans des maisons de briques aux toits de tôles avec des gazinières et des robinets mais ces nouvelles commodités demandent de l'adaptation. Jairo Fuente dit aujourd'hui que dans ce nouveau Tamaquito « ils ne rêvent plus comme avant », mais c'était pourtant pour lui la seule issue possible. Le réaménagement de Tamaquito fait figure de réussite pour beaucoup de communautés victimes de la pollution de la mine. La négociation de terres cultivables, de services sanitaires et de formations pour ces habitants a ouvert de nouvelles perspectives dans les négociations avec le Cerrejon, qui d'ailleurs expose ce réaménagement comme la preuve d'une collaboration réussie entre les Wayuu et l'entreprise. En fait, ce « succès » s'explique par l'acharnement de Jairo Fuente, le leader de 31ans de Tamaquito qui, voyant la désertification des villages alentours, la division des communautés, la violence des délogements ou l'échec des négociations, sollicita l'aide d'un collectif d'avocats. Il entreprit ainsi un véritable parcours du combattant pour faire valoir les droits de sa communauté et s'informer des meilleures conditions de relogement possibles. Surtout il impliqua au mieux les membres de sa communauté, procédant à de nombreuses assemblées, afin d'éviter les conflits internes.

Inspirés par ce mode d'action, d'autres communautés en proie à la pollution de la mine, entreprennent des batailles juridiques afin d'obtenir des compensations pérennes. Provincial

est un *resguardo* proche du complexe minier et de Tamaquito mais rattaché à la municipalité de Barrancas. La communauté, composée de 132 familles, donne sur la montagne Cerrejon et jouit du passage du fleuve Rancheria. Le paysage qui s'offre à nous à l'arrivée à Provincial est impressionnant ; une vue panoramique sur la Guajira et ses montagnes et, en arrière-plan, la mine exploitée par le Cerrejon. Le contraste est ahurissant.

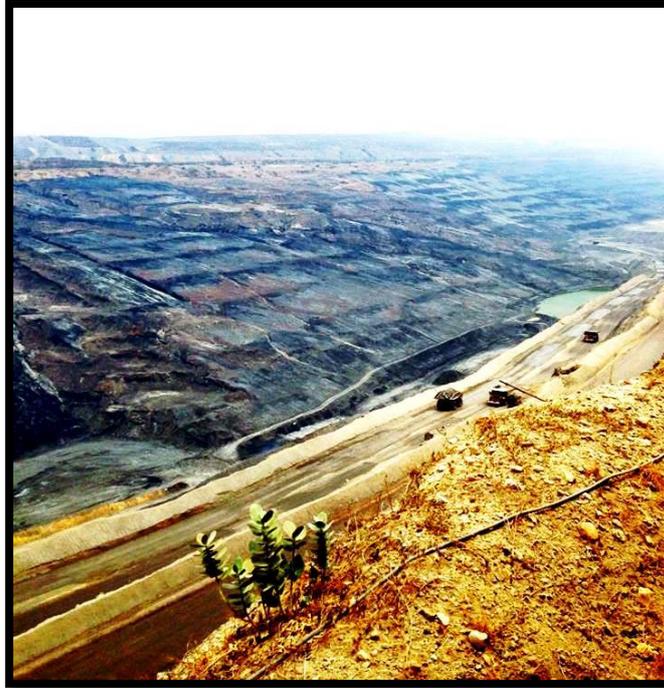


Figure 7. Vue de la mine depuis l'un des *mirador* de Provincial. Photo : Sarah Quilleré Avril 2013.

L'odeur du charbon imprègne l'air de la communauté du matin au soir. Un paysage littéralement coupé en deux. La contamination de l'air, de l'eau et des sols est évidente, bien que niée par la multinationale. De plus, le souci principal de la communauté est une décharge de résidus stériles qui se trouve à la lisière de la communauté. Celle-ci, dirigée par un comité de conseillers gouverneurs⁴⁹, tente d'obtenir des compensations de la mine. Au-delà des compensations financières, ils espèrent récupérer des terres qu'ils estiment avoir perdues, obtenir la construction d'un mini aqueduc, d'une route en bon état pour amener à l'entrée de la communauté et de *jagüey*. Ils ne veulent pas partir car ils estiment que cette terre est celle des ancêtres et qu'il y a ici une conjugaison spirituelle avec le fleuve. La concession du Cerrejon doit prendre fin en 2034. La peur des communautés est de ne pas être compensées avant le départ éventuel de la mine, cette crainte est quotidienne puisqu'ils estiment que le prix du

⁴⁹ *Comite de cabildo gobernador.*

charbon peut tomber subitement ce qui engendrerait le départ de la mine et une situation dramatique pour la communauté qui aurait tout perdu.

Enfin, une autre communauté, celle de Media Luna dans le nord du département, vit mal son voisinage avec la mine. Cette communauté de la Haute Guajira se situe à l'orée de Puerto Bolivar, l'énorme port de la mine. Ce port, l'un des plus gros du monde, décharge le charbon amené par le train dans les énormes bateaux qui viennent des quatre coins du monde. Les communautés avoisinantes vivent sans électricité et pâtissent du manque d'eau potable. L'eau des puits est en effet trop salée et il y a trop de vent pour implanter des moulins. Les habitants sont donc approvisionnés en réservoirs d'eau qu'il faut payer et qui ne satisfont pas les besoins. Le port, lui, dispose d'une centrale de dessalement et bien sûr d'électricité. A la tombée de la nuit, le port éclaire comme une grande ville le reste de la zone. Dans cette région, les gens vivent principalement de la pêche. Le problème principal est encore une fois la pollution de l'air, de l'eau et de la végétation que l'on voit recouverte de poussière noire. La mine empêche les pêcheurs de s'approcher du port sous peine confiscatoire de leur matériel de travail. La communauté se sent totalement abandonnée et déplore la perte d'animaux d'élevage à cause de la contamination et du manque d'eau mais également de la raréfaction des poissons. Certains habitants de la communauté sont des survivants du massacre de Bahia Portete perpétré par des groupes paramilitaires. Il est d'ailleurs important de signaler que si les paramilitaires ont été démantelés, les FARC occupent toujours la zone, et les affrontements avec les militaires sont fréquents. Pendant mon séjour dans la région, les FARC ont bombardé le train de la mine, causant le déraillement d'une dizaine de wagons et le regain de la présence militaire sur le territoire.

Pour les communautés, les difficultés sont multiples et orchestrées par trois acteurs différents : l'Etat, la guérilla et la mine. Le problème avec l'Etat réside dans son absence. Les conflits avec la guérilla ont laissé des cicatrices ouvertes mais la situation tend à se calmer. En revanche, la présence de la mine est, pour les Wayuu, toujours oppressante et la lutte plus actuelle que jamais. Ainsi les impacts sociaux et environnementaux et les réaménagements territoriaux qui en découlèrent ont amené certaines communautés à développer un discours revendicatif et à s'initier aux jeux de la politique globale. Après avoir dépeint les grandes lignes du contexte dans lequel s'inscrivent ces luttes, nous tenterons maintenant dans une dernière partie, d'appréhender les mécanismes discursifs autour de la réaffirmation identitaire des Wayuu et de la territorialisation de leur mobilisation face à une lutte emblématique, celle contre la déviation du fleuve Rancheria.

III/ « PANSER » LES BLESSURES, LUTTER CONTRE LE DÉRACINEMENT.

« Avec l'aide de certains de nos jeunes, de nos fils qui, maintenant, sont professionnels, qui ont un certain savoir académique, on a réussi à se réveiller d'un long rêve. Parce que nos grands-pères, nos ancêtres, sans avoir cette connaissance, ont offert notre territoire à la multinationale. Ils l'ont offert parce qu'ils ont été trompé par quelque argent misérable. Mais aujourd'hui nous sommes conscients : c'est notre territoire. [...] Nous avons formé des groupes pour combattre ce monstre. Vous savez bien, cette entreprise plus puissante qu'un Etat. »

Nestor, 4 de Novembre⁵⁰.

On pourrait naïvement penser que le nomadisme traditionnel des Wayuu les a prémunis contre quelconque attachement foncier. Ce serait bien méconnaître les réalités territoriales du nomadisme d'une part et d'autre part les Wayuu se sont sédentarisés depuis bien longtemps. Leur organisation territoriale a ainsi été mise en lumière au cours des premières parties de cette recherche. Ce qui nous importe maintenant, c'est de comprendre comment les communautés Wayuu se sont « réveillées », pour reprendre les mots d'un de leurs leaders, face à la spoliation de leurs territoires et dans quelles mesures l'émergence de ce combat politique s'inscrit dans un contexte plus global de mouvements indigénistes en Amérique Latine. Les Wayuu ont développé de nouvelles stratégies politiques en négociant avec les discours et les catégories venus de l'extérieur. Je propose ici d'étudier le cas d'une lutte particulière, celle des Wayuu contre la déviation du fleuve Rancheria projetée par le Cerrejon. Dans les discours, la primauté de la lutte est notable et s'est érigée en peu de temps au rang d'exemple. Ainsi, cela nous permettra de confronter les théories et la pratique du terrain toujours dans le but de comprendre un peu mieux les rapports de force entre les communautés Wayuu et le Cerrejon et surtout de mieux appréhender leurs nouvelles stratégies discursives indigénistes et écologistes.

Pour comprendre l'organisation socio-politique de communautés indigènes, il est nécessaire de faire un retour sur le mouvement indigéniste. Si toute lutte a ses spécificités, elle s'inscrit néanmoins systématiquement dans un processus historique de construction de l'indianité et dans un contexte global. Très peu de cultures sont aujourd'hui totalement hermétiques et les Wayuu ne dérogent pas à cet état de fait. L'histoire de leur articulation avec le monde extérieur est ancienne et ils sont à présent partie intégrante du système globale,

⁵⁰ Entretien réalisé le 17 Avril 2014.

qu'ils l'aient voulu ou non. On retrouve, dans la lutte que je me propose d'analyser dans ce travail, l'expression de diverses tendances liées à des conceptions historiques de l'indianité et de son articulation aux cultures, principalement occidentales. Si certains prônent une complète autonomie de la nation Wayuu avec un retour à la tradition et le départ de l'exploitation minière, ce n'est pas le cas de tous. Beaucoup sont d'ailleurs toujours partisans du modèle de développement et ne rêvent que d'une meilleure intégration à celui-ci, d'autres encore sont plus nuancés. Je tenterai dans cette partie de faire une rapide contextualisation du mouvement indigéniste afin de comprendre où se situent aujourd'hui les Wayuu sur l'échiquier politique et pour quelles stratégies politiques de reconnaissance de l'identité ont-ils opté. Il s'agira également de comprendre rapidement la crise d'autorité que vivent actuellement les Wayuu. Ce travail se fondera sur l'analyse de différents discours et sur l'observation d'une lutte sociale contre la déviation du fleuve Rancheria. S'il est certain que la majorité des discours entendus prônent la lutte, il s'agit néanmoins de bien saisir les différents positionnements.

A. Réaffirmation identitaire et territorialisation de la mobilisation

| *Vers un nouvel indigénisme : la nécessité de s'organiser*

« Les prises de conscience identitaires qui se produisent aujourd'hui en Amérique Latine ne s'inscrivent donc pas dans la continuité d'une indianité millénaire sur laquelle les vicissitudes de l'histoire n'auraient jamais eu d'effet. On peut les abstraire des circonstances dans lesquelles elles s'accomplissent sans s'exposer au risque de méconnaître leur profonde originalité et leur signification véritable. » (Favre, 1996)

En Amérique latine, l'indigénisme est un courant d'opinion, d'origine humaniste, favorable aux Indiens, qui traverse toute l'histoire du continent et pénètre l'ensemble de la société. Christophe Colomb lui-même aurait été le premier indigéniste de l'Histoire par sa vision idéalisée des peuples qu'il rencontra. Ce courant influença et continue d'influencer les politiques publiques de nombreux Etats. C'est pourquoi il est indispensable d'en esquisser les grandes lignes avant de prétendre analyser des politiques indigènes. L'indigénisme tend aujourd'hui à être remplacé par ce qu'Henri Favre appelle « l'indianisme » et que j'assimilerai dans une certaine mesure au postcolonialisme et aux nouveaux mouvements

indigénistes⁵¹. A la fin du XIXème siècle, l'effervescence des Indépendances passées, le cas de l'Indien reste problématique. On l'appréhende alors en fonction du paradigme racial en vigueur dans la région. Mais contrairement au darwinisme qui implique une infériorité constitutive, l'indigénisme confère à cette infériorité un caractère conjoncturel dû à la colonisation. L'infériorité n'est donc pas de nature mais le fruit d'un long processus historique de domination. Revendiquant l'égalité raciale, les indigénistes sont alors partisans d'une assimilation de « l'Indien », ou plutôt d'une fusion entre l'Indien et le Blanc. La descendance de cette fusion devrait incarner la race métisse, symbole des nations nouvelles. Je passe ici sur les nombreux débats pseudo biologiques quant à la dégénérescence ou à la suprématie physique d'une race métisse. Selon les pays, l'indigénisme racialisé peine à s'imposer face au darwinisme social, les deux coexistant parfois.

Le début du XXème siècle connaît la mise en discrédit de la suprématie européenne. On se tourne alors vers les racines du continent américain dans une quête identitaire. La culture indigène apparaît dès lors constitutive de l'identité des pays d'Amérique latine, puisqu'elle semble être le seul référent commun. Comme le dit Favre, « l'Indien est la face d'elle-même que l'Amérique latine a toujours répudiée ou occultée, en tout cas dévalorisée » (Favre, 1996, p. 39). Le courant racialisé se déplace vers un nouveau paradigme culturel. Ainsi, la différence devient moins insurmontable entre Blancs et Indiens. On abandonne l'idée d'une miscégenation au profit d'une acculturation. L'acculturation est entendue ici comme l'interpénétration des deux cultures tenues pour égales. L'hégémonie assurée par la culture occidentale est cependant inéluctable et l'acculturation se fait principalement à sens unique. Néanmoins, la tendance culturaliste aura une influence déterminante sur l'action politique des gouvernements nationaux, des organisations panaméricaines et des Nations Unies jusque dans les années 1970 et, même selon moi, au-delà, via les études post coloniales (Favre, *op. cit.*) A peu près au même moment arrivent, ou plutôt se popularisent, les théories marxistes chez les indigénistes, qui marquent une franche rupture avec le culturalisme. Les marxistes posent le problème économique au cœur de la controverse indigéniste, problème qui avait jusque-là été relégué au second plan. Pour ces derniers, le problème de « l'Indien » est avant tout celui du régime de la propriété terrienne. Les sociétés indiennes incarnent alors un communisme primitif. « L'Indien » aurait une tendance naturelle à la possession collective et à des formes d'organisations fondées sur l'entraide et l'émulation. Les tendances nationalistes de certains

⁵¹ Si Favre distingue indigénisme et indianisme, j'utiliserai parfois indifféremment indigénisme et indianisme pour évoquer les mouvements politiques indigènes actuels après avoir décrit l'évolution sémantique du mot indigénisme.

marxistes se heurteront néanmoins aux partisans de la création de républiques indiennes et à la persévérance du culturalisme.

L'indigénisme est aussi empreint d'une forme de tellurisme qui perdure aujourd'hui. « L'Indien » apparaît alors comme le représentant authentique de la nation puisque celle-ci se crée sous l'impulsion des forces de la nature et plus particulièrement par l'influence de l'énergie terrestre. Ainsi, l'attachement des Indiens à leur territoire s'expliquerait par ce magnétisme environnemental auquel on ne peut se soustraire. « L'Indien tellurique » esquisse « l'Indien écologique » de ces dernières décennies. Il est Nature, tandis que les immigrés européens sont l'incarnation de la Culture.

L'indigénisme devient une politique étatique en Amérique Latine avec l'expansion du capitalisme qui bouleverse la formation sociale d'origine coloniale (cf. partie II. A.2). Cette politique intervient donc au moment de la modernisation de la société comme l'un des moyens de construction de la nation. Les gouvernements cherchent le moyen de réaménager les rapports entre Indiens et Non-Indiens ou plutôt d'intégrer les Indiens à la nation en devenir selon un modèle de développement. Cette logique connaît des réalisations différées selon les pays. En Colombie, le gouvernement délèguera pendant longtemps à des congrégations missionnaires l'autorité régaliennne que le Congrès indigéniste interaméricain les a pourtant invités à exercer directement. (Favre, *op. cit.* p.88) Ces politiques se basent avant tout sur le développement communautaire. On utilise les institutions traditionnelles pour développer des programmes éducatifs et sanitaires sur le modèle occidental. Mais ces politiques traditionnalistes trouvent leurs limites dans le repli communautaire qu'elles génèrent. Pour Favre, « le souci de ne pas provoquer la destruction du cadre de vie traditionnel a amené la politique indigéniste à inscrire la modernisation dans un processus évolutif dont l'aboutissement est repoussé sur le long terme » (Favre, *op. cit.* p.95). Les Indiens sont exclus des réformes agraires et les instances indigénistes restent marginales, ne s'articulant que très peu avec le système économique étatique.

De plus, les lois de la macroéconomie après les années 1950 et le pic démographique contredisent ce type de politique. La ruralité indienne, comme celle des petits propriétaires terriens, entre en crise. C'est l'exode rural et la perte de visibilité d'une partie des indigènes. L'assimilation voulue par le projet national de l'indigénisme semble aboutir lorsqu'il est durement remis en cause, notamment pour les raisons évoquées. Tout d'abord, les conditions d'intégration périclitent, le modèle du développement s'épuise, c'est la crise de l'emploi. L'éducation et la migration, qui aboutissaient à la prolétarianisation, débouchent maintenant sur le « vide social ». Le modèle intégrationniste de l'indigénisme perd sa raison d'être puisque

l'intégration est devenue impossible. Les Indiens se retrouvent dans les bidonvilles. Ils ne sont ni paysans, ni urbains, ni indiens non plus. Leur paupérisation s'accompagne d'une crise identitaire. Michel Perrin fait état des bidonvilles indigènes de Maracaibo dans les années 1970 où, dit-il, « deux civilisations -la leur et la nôtre- s'affrontent directement et s'annulent en un vide culturel au goût de cendres et de sang » (Perrin, 1976).

En réponse à cette situation de décomposition sociale se créent des organisations indianistes dans certaines régions encouragées par une « intelligentsia déclassée » qui reçoit des appuis externes, principalement provenant d'ONG internationales et de l'Eglise. Ces organisations indiennes vont alors bien souvent concurrencer ou fusionner avec les sectes religieuses qui avaient investi ces zones délaissées. Il s'agit pour ces organisations de réveiller le sentiment d'appartenance ethnique, de retrouver une reconnaissance par l'action collective. C'est le renouveau du mouvement indigéniste (ou indianiste), mu par ce contexte de désintégration des communautés, par l'échec et la crise du modèle d'intégration indigéniste, par un développement inachevé et enfin par les pressions étatiques (Gros, 2007).

Comme le souligne très justement Henri Favre dans son étude, l'identité indienne traditionnelle et celle revendiquée par les organisations indianistes⁵² sont très différentes. La première est objective et imposée par les Autres face à des comportements particuliers, une façon de se vêtir ou de parler entre autre. Tandis que la seconde est, selon Favre, « une identité subjective construite par ceux qui se sont affranchis de ces conditions de l'identité traditionnelle et n'en portent plus les marques » (Favre, 1996). Passer de l'une à l'autre implique l'abolition de la condition même d'Indien par l'emprunt des voies de l'occidentalisation.

La plus active de ces organisations en Colombie est le CRIC. Fondé en 1971, le Conseil Régional Indigène du Cauca a constitué un moteur des processus revendicatifs des indigènes de Colombie quant à la sauvegarde de leurs territoires. Il sera d'ailleurs l'un des cofondateurs de l'ONIC (Organisation Nationale Indigène de Colombie) en 1982. La naissance de l'organisation du CRIC fut motivée par le conflit direct qui opposait les propriétaires fonciers avec les terres indiennes quant à la reconnaissance des *resguardos* indiens. Dans les années 1960-1970, comme nous l'avons vu, le pays se détourne de sa vocation agricole et, malgré la réforme agraire, les impacts sur la propriété foncière sont considérables, impliquant de nouvelles formes d'appropriation territoriale, telles que les concessions faites aux investisseurs étrangers. Les mouvements de résistance se fondent alors

⁵² Je réitère ici le fait que la distinction qu'opère Favre entre indianiste et indigénisme ne fait pas sens dans l'usage commun. On nomme ces organisations principalement indigénistes.

sur la revendication d'une territorialité locale construite en référence aux grilles juridiques et administratives de l'Etat. Par effet miroir, l'identité politique des groupes indigènes s'appuie sur les catégories qu'ils dénoncent. Les réclamations foncières glissent peu à peu vers des projets d'autonomie culturelle fondés sur le territoire. La terre devient territoire. Comme le dit Albert, « au-delà de la pluralité culturelle des coordonnées écologiques et symboliques des espaces qu'ils occupent, les Indiens se réfèrent unanimement à la catégorie générique de *terra indígena* héritée du code juridique de la société englobante, et détournée au titre de condition politique d'existence et de permanence de leur spécificité sociale » (Albert, 1993).⁵³ Ainsi, plusieurs autorités représentantes des différentes communautés indigènes de la région du Cauca, se rassemblèrent afin de donner de la visibilité à leur lutte et d'inscrire celle-ci au sein du débat politique national. Ce phénomène n'a pas eu lieu à la Guajira du fait des négociations directes entre la mine et les Wayuu. Cette soi-disant concertation eut pourtant comme conséquence principale de livrer les territoires à la multinationale. Seule l'organisation Yanama, créée en 1975 dans la lignée du CRIC, tenta de rassembler les autorités locales afin de faire front commun contre le Cerrejon et de faire valoir leurs droits. L'organisation a ainsi créé des formations de leaders aux droits humains. Ces formations sont d'ailleurs toujours en vigueur et aident à la légitimation des autorités actuelles. Ainsi, j'ai connu le cas d'un jeune homme qui souhaitait intégrer, en tant que secrétaire, l'assemblée de directives des *cabildos* du *resguardos* 4 de Noviembre et qui devait, pour ce faire, valider plusieurs de ces formations.

« Sensibiliser le dirigeant wayuu sur son rôle d'engagement, de salut et d'affirmation de ses valeurs culturelles. [...] Motiver le dirigeant wayuu quant à la prise de décisions et au grand bénéfice que procurent la solidarité et la force de la lutte indienne. [...] Former des dirigeants wayuu aux aspects méthodologiques minimaux qui leur permettent de réaliser un travail efficace dans leur communauté. »
(Yanama, première rencontre pour la formation des dirigeants wayuu, 1986)

La volonté de Yanama était bien d'organiser politiquement les Wayuu selon leurs propres formes d'organisations pour affronter le géant minier. Ce mouvement aurait pu être la réponse aux négociations individuelles de types clientélares mises en place par le Cerrejon et qui, comme nous l'avons vu, fragmentaient la société. Ce ne fut cependant pas le cas. De plus,

⁵³ Ici la législation de référence en matière du statut de l'Indien est celle en vigueur avant la constitution de 1991, toujours basé sur la loi de 89 de 1890 dont certains aspects seront déclarés inconstitutionnels en 1996.

selon la logique patronale, il fallait ordonner et formaliser les interactions avec les Wayuu et homogénéiser les demandes de ses intermédiaires. Les relations se sont donc institutionnalisées, engendrant une perte de confiance et affaiblissant le système clientélaire. L'entreprise a ainsi trouvé dans l'association Yanama une solution à son besoin d'un seul interlocuteur représentatif. Yanama, créée en 1975, est une association qui a pour but principal la formulation des programmes d'ethno-éducation interculturelle bilingue. Son action s'inscrit initialement dans le contexte du fort mouvement pour des projets éducatifs adaptés aux spécificités culturelles dans les années 1970 en Colombie. L'entreprise s'est donc rapidement rapprochée de l'association et s'est mise à financer par son biais toute une série de programmes d'aide pour la communauté wayuu. Mais l'ingérence de la mine sur l'association est vite devenue trop forte et a mis en danger la stabilité de l'organisation en divisant ses membres. L'entreprise a donc privilégié la gestion de ses aides volontaires par des fondations ce qui, au final, a engendré une dépersonnalisation des liens entre la mine et les communautés wayuu.

Comme le souligne Patricia Puerta Silva, « les caractéristiques de la mobilisation et de l'organisation politique wayuu se révèlent dans l'histoire de Yanama » (Puerta Silva, *op. cit.* p. 295). La compétition politique et la division en parentèles ont brisé le processus collectif ambitionné par l'organisation politique. Certains ont trouvé dans ce nouvel espace de négociations le moyen de remettre en question l'autorité des *alaulas*, oncles utérins, et de se positionner personnellement. Si l'action sociale de Yanama reste aujourd'hui très présente dans la péninsule, elle ne gère plus les relations avec la mine et ne représente plus toutes les parentèles. Son association à la mine et l'ingérence qui s'en suivie discrédita l'organisation. Certains me disent que des membres de Yanama travaillent encore pour la mine.

Dans la région de la Guajira, on ne dénombre pas moins de 4000 associations différentes aujourd'hui. Il est donc difficile de trouver l'unité entre elles et les revendications sociales se perdent trop souvent dans des profits personnels ; la politique, l'éducation et la santé étant perçues comme des moyens de ressources économiques. « Tant d'organisations que cela s'est converti en désorganisation », me confie un membre de la *Junta de Palabrero*.

Les Wayuu n'ont pas de tradition d'organisation politique. Le principe même de mobilisation collective va à l'encontre de la reproduction sociale des Wayuu basée sur la nature compétitive des structures de pouvoir et de prestige. La force de la socialité wayuu est comme un frein à son unité politique. Néanmoins, le social englobe le politique chez les Wayuu. En effet, le politique est inhérent à la structure sociale, en tant que sociétés lignagères, c'est la parenté qui organise avant tout la société. Cependant, il existe aujourd'hui une logique de reproduction sociale plus vaste, influencée par le système global.

Le mouvement indigéniste que nous évoquions précédemment ne semble pas avoir trouvé un très grand écho chez les Wayuu avant les années 1990. Cela s'explique en partie par le mode de négociation que pratiqua le Cerrejon au début de son installation. Malgré les premiers déplacements, le système clientélaire fonctionnait alors assez bien et les promesses de développement eurent raison des mécontentements. Les tentatives de Yanama pour unifier les revendications ont également échoué. Avec la Constitution de 1991 et les nouvelles ressources attribuées aux Indiens, les structures associatives se sont multipliées. Le problème est la mise en concurrence de ces organisations, aucune ne fédérant pleinement les Wayuu. Il existe en effet des scissions à plusieurs niveaux. La partition géographique est la cause de divisions. Ainsi se sont créées entre autres des associations du Sud de la Guajira, Aasiwasug ou Oziwasug, et du Nord de la Guajira avec Wayuu Araurayu auxquelles s'ajoutent ou se superposent de nombreuses autres organisations aux thématiques restreintes ou élargies, telles que Fuerza Mujer Wayuu, Alaula, Fecodemigua (qui luttent pour les populations déplacées par la mine)... Il n'y a pas, à la Guajira, contrairement au CRIC Cauca, d'organisation fédératrice, chacune prétendant au monopole de la représentativité. Les mécontents des organisations existantes souhaitent créer une nouvelle association pour se démarquer. Le problème réside également dans la légitimité des représentants de ces organisations. Il s'agit souvent de leaders traditionnels mais il y a également beaucoup de personnes qui se sont plus récemment démarquées lors de conflits territoriaux tels que les anciens brokers de la mine. Lorsque cela est nécessaire pour la gestion de ressources ou en cas de litige foncier, les autorités indigènes font accréditer leurs fonctions auprès du bureau des affaires indigènes qui peut être départemental ou municipal. C'est le cas pour la création des *resguardos* par exemple. Après la Constitution de 1991 et la modernisation de l'Etat colombien, les relations entre les communautés indigènes et l'Etat se sont institutionnalisées.

Ainsi l'Etat a encouragé les indiens à s'organiser et à clarifier leur représentativité sur le plan juridique. La gestion d'un *resguardo* requiert aujourd'hui un trésorier, un secrétaire, un procureur et des suppléants. L'Etat a, dès lors, imposé ses conditions de reconnaissance du leadership indigène. Le problème réside maintenant dans la superposition des différentes instances, celles qui gèrent les affaires externes comme les *cabildos* et les autorités du *resguardo*, et celles qui gèrent les conflits internes, les *alaulas* et les *palabrereros* par exemple. Pour certains, l'intervention de l'Etat est acceptable et nécessaire ; « de toute façon on n'a plus le choix », me dit un jeune de 4 de noviembre. Mais, pour d'autres plus traditionnalistes, l'autonomie est la seule solution. L'ingérence de l'Etat est pour eux la source de tous les maux et l'organisation en parentèles des Wayuu est incompatible avec ce système électif et donc inacceptable. Comme me le disait Chayo, déjà cité plus haut, « Pourquoi on irait à la mairie demander un certificat pour être autorité. Où sont passés leurs coutumes ? Avant, l'autorité c'était la famille. » Ainsi pour être désigné comme autorité au sein du groupe, il faut normalement répondre à la norme traditionnelle de la communauté.

«Les autorités sont élues et nommées par la communauté à laquelle ils appartiennent. La personne choisie doit avoir un certain âge, faire preuve d'un certain savoir et d'intégrité. Elle doit être reconnue comme leader, posséder le don de la parole et, le plus important, elle doit respecter la hiérarchie de la communauté. Mais, aujourd'hui, beaucoup n'ont pas cela. Ils ne connaissent même pas les lois wayuu, ne savent pas dans quel sens va l'eau. Pour moi, ils ne sont pas de la communauté. Ce sont des particuliers qui travaillent pour eux-mêmes. Ils sont élus par convenance politique pour l'argent. Ils achètent les gens pour qu'ils votent pour eux. Par exemple, aujourd'hui, j'ai appris qu'une personne que je connais, beaucoup plus jeune que moi, va être élue autorité, (*elle rit*). Ça me paraît ridicule voire absurde. Le sérieux et l'éthique se sont perdus. C'est peut-être le prix de l'intégration des Wayuu à l'Etat.» Milaxi, Riohacha.⁵⁴

L'apparition de ce nouveau type de leader et les conflits internes que cela suscite sont en lien avec la présence des sources extérieures de prestige ou de richesse. La mine et l'Etat ont offert de nouvelles ressources mais la gestion de celles-ci est très problématique. L'autonomie administrative des territoires indigènes, prévue par la Constitution de 1991, n'a pas atteint ses ambitions. Ce sont toujours les municipalités qui gèrent en premier lieu les ressources fiscales qui sont attribuées aux indiens. Ce fonctionnement laisse place à la corruption et au clientélisme politique. Comme le dit Milaxi, « ils sont élus par convenance politique » et les abus de pouvoir sont très courants. La volonté de l'Etat de concentrer le dialogue afin de mettre un terme aux relations personnalisées, souvent de type clientélaire, n'est finalement

⁵⁴ Entretien réalisé le 31 Mars 2013.

pas parvenue à unifier les populations et les revendications. Les organisations et les représentants politiques en tout genre ne cessent d'accroître afin d'accéder directement à une partie des ressources. Claudia Silva Puerta évoque même la segmentation de parentèles dans le *resguardo* de la Haute et de la Moyenne Guajira. (Puerta Silva, 2013, p. 424) De même que la désignation d'intermédiaires privilégiés par la mine a suscité des ambitions politiques. Ces nouveaux leaders même lorsqu'ils se sont retournés contre la mine, ont cherché avant tout les moyens de s'élever dans la hiérarchie sociale, court-circuitant ainsi le modèle traditionnel. L'individualisme n'est cependant pas forcément contradictoire avec le système social wayuu, puisque comme le dit Saler (1988, p. 54) :

« Les Guajiros conçoivent les personnes comme des individus avec les droits qu'ils possèdent en tant qu'êtres autonomes. Mais d'autre part, leur estimation de la valeur sociale d'un individu se base souvent, jusqu'à un certain point, sur leurs évaluations quant au groupe de parents sur lequel ils identifient cet individu. »

Le positionnement individuel est d'ailleurs nécessairement lié au soutien d'un réseau de parentèle. Mais le mode de mobilisation collective ne peut fonctionner dans les communautés à cause de cette course au prestige inhérente à la sociabilité Wayuu ; course qui ne leur a pas permis de créer de véritables logiques interactionnelles avec les pouvoirs extérieurs, tels que l'Etat et la mine. Il se joue ainsi une certaine tension entre deux modes de représentation pour les Wayuu ; tension qui forge ce que je qualifiais de crise de l'autorité. S'il faut se garder de réactualiser le clivage typique entre tradition et modernité on peut cependant admettre que deux « sensibilités » s'affrontent et parfois d'entremêlent. D'un côté, il y a les structures traditionnelles du pouvoir et, de l'autre, les structures plus « modernes. » Les premières sont basées sur la hiérarchie et les rapports asymétriques au sein de la société. Tandis que les secondes sont fondées sur des relations dictées par le droit. Les deux relèvent de systèmes de croyances différents et leur articulation, aussi complexe soit-elle, semble finalement déboucher dans tous les cas sur des relations de clientélisme. De plus, les Wayuu ont beaucoup de mal à déléguer la parole. On fait en effet exclusivement confiance à son *apiushi*, le reste de la parentèle représentant souvent des alliés relativement instables. On privilégie ainsi souvent la médiation individuelle et localisée. Ce qui rassemble les différentes organisations au sein des Wayuu, c'est principalement leur commune hostilité à l'égard de l'Etat qui les a abandonnés et maltraités mais dont elles ont intégré le mode de fonctionnement. La défiance à l'égard des partis politiques venus de l'extérieur est aussi très forte. Pour convaincre les Wayuu, il faut se déplacer dans les *rancherías* ou organiser et payer

leur déplacement, faire preuve d'attention particulière envers chacun des leaders. Les susceptibilités sont très grandes et leur adhésion politique est instable. Néanmoins on ne peut généraliser, car la mouvance politique wayuu est très hétérogène. Sur mon terrain, je constate que plusieurs leaders communautaires se sont rapprochés de partis politiques de gauche comme de droite, certains briguant même des postes de sénateur ou de député dans la région. J'ai assisté au travail de Felipe, un activiste politique de gauche et mon hôte à Riohacha, pour la coordination des différentes populations de la région dans le cadre de la lutte contre les pratiques minières. J'observais clairement sa difficulté à rassembler les Wayuu. Felipe, par un travail de longue haleine, a réussi à obtenir la confiance de certains leaders Wayuu. Tout le monde ne croit pas aux promesses de Felipe mais on l'écoute car « il est pauvre comme nous mais il sait parler ». Comme dans beaucoup de sociétés, la parole charismatique est une arme dominante de l'exercice politique et les Wayuu ne dérogent pas à la règle. La parole est d'ailleurs, pour eux, le mode exclusif de résolution des conflits. De plus, un leader se définit avant tout chez les Wayuu par sa capacité à mobiliser les personnes et par la régularité de son engagement, même s'il n'atteint pas toujours ses objectifs. A l'occasion d'une visite de Felipe à Chayo, une leader indigène connue dans la région pour sa lutte contre la privatisation des salines de Manaure, cette dernière me confie : « Ce sont tous des vendus mais Felipe à l'air honnête. Cela fait longtemps qu'il vient ici et il vient toujours à pied. Il n'a pas de voiture, ce n'est pas comme ces membres d'ONG qui arrivent en 4x4 avec des vitres teintées ». Mais Felipe n'est pas indigène et c'est bien là le problème, car toute la revendication politique des Wayuu est fondée sur leur condition ethnique.

| *Discours politiques*

Les mouvements indiens nés dans les années 1970, dans un contexte de stratégies territoriales antagonistes entre l'Etat et les communautés indigènes, ou ici entre la mine et les Wayuu, se sont nourris de l'extérieur. Leur auto-affirmation ethnique est en effet le produit du contact avec les autres. N'est-ce pas justement l'Autre qui fonde l'ethnicité ? Pour Barth, c'est bien la frontière qui crée l'ethnie. L'ethnie est ainsi définie comme catégorie d'attribution, revendiquée ou imposée, qui suppose le maintien d'une frontière culturelle fondée sur la codification renouvelée des différences culturelles entre des groupes voisins (Barth, 1969). Ainsi, les replis sur la localité et la communauté, opérés par les principes du mouvement indigéniste, ont réaffirmé les frontières territoriales et culturelles, au vue de l'interdépendance

des deux. « La culture, c'est le territoire et le territoire, c'est la culture », comme le suggère un ancien membre de l'ONIC :

« Notre mouvement indigène défend 4 principes : l'unité, le territoire, la culture et l'autonomie. Il faut protéger le territoire pour protéger la vie. Sans territoire il n'y a plus d'unité, et la culture peut arrêter de se pratiquer. La culture se définit par le territoire et l'autonomie car les indigènes doivent administrer leur propre territoire. Si l'Etat n'est pas capable de défendre nos territoires, nous allons rentrer en résistance. »

Recteur de l'internat Aku'aipa.⁵⁵

Pour les acteurs du mouvement indigène, il s'agit dans un premier temps de redonner de la visibilité aux indiens qui bien souvent étaient assimilés à des paysans. On doit se démarquer en réaffirmant son système de valeur. Ce processus social d'exclusion est un des facteurs de la survie du groupe ethnique. On cherche alors dans les écrits des anthropologues les marques de sa différence, la trace des mythes qui nous relient aux dieux de la nature. (Sur son site, l'association *Outkajawaa Sau'u Wakuaiipa*⁵⁶, qui lutte pour le développement de la Nation Wayuu et la résurgence des traditions, offre toute une galerie de vieilles photos de Michel Perrin⁵⁷, comme l'image de ce qu'est un Wayuu.) Dans la pensée commune, n'appartient à une ethnie que celui qui en porte les signes distinctifs. Ainsi, à l'arrivée de la mine, les Wayuu du Sud n'étaient pas considérés comme des indiens mais comme des paysans car ils ne correspondaient pas au portrait figé de l'imaginaire *alijuna*. Si, au temps des réformes agraires, on a pu croire que le statut de paysans valait mieux que celui d'indien, les promesses déçues de ces réformes ont vite eu raison de ces logiques. Le mouvement indigéniste trouve son origine à un moment de désillusion quant au modèle de développement. A cette période, des voix s'élèvent partout contre cet idéal perverti de l'Europe et ses relents colonialistes. Les études postcoloniales naissent dans les universités dénonçant la domination discursive, la violence symbolique, opérée depuis la colonisation par l'Occident à l'instar d'Escobar et de sa critique épistémique du développement (c.f. Partie II/ B.1). Il s'agit de mobiliser l'*agency*, la capacité d'initiative et d'action, des opprimés. En Amérique, cela se traduit par une théorie de la dépendance. Il faut penser la « décolonialité », c'est-à-dire se soustraire à la domination des imaginaires. Pour les indiens, il s'agit donc de reprendre en main leur destin et de se penser loin des préjugés occidentaux. Les luttes doivent être nouvelles et non pas inspirées de théories venues de l'Occident, ce qui réactualiserait une forme d'assujettissement. Ces

⁵⁵ Entretien réalisé le 10 Avril 2013.

⁵⁶ On me le traduit par : « réunis pour notre identité. »

⁵⁷ <http://outkajawaasauuwakuaiipa.tumblr.com/%E2%96%BAFotografias>

théories doivent être déconstruites. « La décolonialité ne peut être ni cartésienne, ni marxiste. » disait Mignolo, alors elle sera indigène : « Ni capitaliste, ni marxiste mais Ayamara⁵⁸. » La tendance de ces chantres de la décolonialité, dont s'inspirent largement les organisations indigénistes, est de dire qu'il faut chercher dans les traditions précoloniales les logiques alternatives au modèle rationnel européen. Ainsi, il faut réhabiliter les valeurs traditionnelles comme seul moyen d'émancipation et de survie autonome. Ce culturalisme exacerbé implique une communautarisation des revendications populaires. On se détache de l'universalisme des Lumières pour mettre en avant les particularismes culturels. Chaque peuple doit s'autodéterminer en fonction de ses spécificités propres et non en fonction de catégories venues de l'extérieur. Ainsi, le projet ethno éducatif Wayuu, Anaa Akuaipa,⁵⁹ a mis environ 6 ans à voir le jour. Milaxi, qui travailla dessus, m'explique les recherches mythiques qui ont été faites afin de favoriser l'enculturation des enfants et ainsi la stabilité culturelle. Ce qui est étonnant, c'est de voir que dans le travail minutieux de Michel Perrin sur le mythe, *Mma* la Terre dont dérive *Wounmaikat*, notre terre mère, (pendant Wayuu de la Pachamama Andine), n'apparaît quasiment pas alors qu'il est partout aujourd'hui dans les discours politiques et les livres d'école. Je ne mets pas en cause l'existence ni même l'ancestralité du mythe de *Mma* mais je pense que ce mythe a été revalorisé à des fins politiques. Pour les anciens, l'importance du territoire est exprimée par rapport au cimetière et aux esprits avant tout. Lors des entretiens, ils n'évoquent pas le principe *Wounmaikat*. Ce dernier est avant tout relayé par de jeunes leaders très impliqués dans le mouvement indigéniste transnational. *Woumain*, c'est avant tout l'environnement social. Cela peut se traduire littéralement par « notre Terre » mais la mère, « *tei* » en wayuunaiki, n'y est pas incluse. C'est par extension, en relation avec le mythe de *Mma*, que certains le traduisent par la Terre Mère. Lorsque je demande à une femme Wayuu ce que veut dire *Wounmaikat*, elle me répond tout simplement « *Mma* c'est la terre ». Il est très difficile de savoir dans quelle mesure l'animisme Wayuu est toujours opérant, jusqu'à quel point la christianisation et l'occidentalisation ont opéré. Beaucoup de facteurs entrent en compte : l'âge, le mode d'habitat, le mode de subsistance et d'éducation. Si certains Wayuu semblent totalement imprégnés du modèle occidental, d'autres beaucoup le sont moins. Néanmoins, un imaginaire collectif et un sentiment d'appartenance restent présents.

Ce qui est sûr c'est que les Wayuu, avec l'arrivée de la mine, ont procédé au passage d'une résistance spéculative (sur l'autre pour soi) à une *resistant adaptation* (discours sur soi

⁵⁸ Peuple indigène des Andes.

⁵⁹ <http://www.yanama.org/wp-content/uploads/2012/06/proyecto-educativo-anaa-akuaipa.pdf>

pour l'autre), du discours cosmologique sur l'altérité au discours politique sur l'ethnicité (Albert, 1993), de catégorie d'*apiishi* ou de clan, à celle de *gran nacion indigena Wayuu, hijos de la madre tierra*. La rhétorique indigéniste et l'écologisation du discours des leaders Wayuu sont sûrement ce qui est le plus frappant dans les discours politiques Wayuu contre la mine et les spoliations territoriales. « En tant que grande nation wayuu, nous avons une relation spirituelle avec la nature », me dit Adelaïda. Ainsi s'est opérée depuis les années 1980 (avec l'arrivée de la mine, le développement des mouvements indigénistes puis la Constitution de 1991), une intensification de ce que Bruce Albert appelle, un double enracinement symbolique ; c'est-à-dire une auto-objectivation selon les catégories occidentales de l'ethnification et une réécriture cosmologique du fait du contact et de ses effets. Je parle d'intensification car, dans le cas des Wayuu, le contact avec le monde extérieur remonte bien loin et ils ont toujours dû trouver des stratégies d'articulation pour s'adapter à l'intrusion de ces Autres. Néanmoins, l'arrivée de la mine marqua une rupture et intensifia les problèmes liés à la territorialité et à la survie du groupe. Il faut cependant comprendre que si les communautés se réapproprient certaines catégories des Blancs, la signification politico symbolique qu'ils en font est souvent différente. L'écologisation du discours fait référence, pour les Wayuu, à la destruction de leur habitat par l'irruption de « l'économie monde » dans la péninsule.

« BHP Billiton et ces membres de la mine Cerrejon sont en train de sortir le charbon qui, pour nous, représente les organes internes de la Terre Mère, qui est sacrée pour nous. Dévier le fleuve serait comme lui couper les veines. Ils sont en train de détruire notre Terre et nous devons la défendre. » Yasmin Romero

Epiayu⁶⁰

Si elle a permis une déconstruction nécessaire de certaines catégories et une volonté de réauto-détermination de populations « subalternisées », la pensée postcolonialiste a engendré une vision *New Age* de l'indien, qui serait le symbole de la pureté non pervertie par l'Occident (Amselle, 2008). Le risque est également d'inverser le stigmaté, c'est-à-dire d'évoquer l'Occident en tant que tout homogène, comme on a pu le faire avec le concept de Tiers-Monde. A l'heure de la globalisation, plus que jamais, cette vision essentialiste est peu recevable. De plus, elle réactualise un clivage racial. Dans les sociétés Wayuu, ce constat est frappant. Adelaïda, qui est relativement claire de peau, est sujette à certaines formes de discriminations. Elle ne serait pas vraiment wayuu parce que l'un de ses ancêtres était

⁶⁰ Discours devant les actionnaires de la BHP Billiton à Londres le 15 octobre 2013.

hollandais. De même, la Mona me raconta que le Cerrejon, contre lequel elle luttait, lui opposa qu'elle n'était pas Wayuu puisqu'elle n'avait pas de caste. « La pire insulte pour un Wayuu », me dit-elle. Mona appartient pourtant bien à un clan. Les seules choses qui peuvent expliquer cette discrimination sont la teinte de sa peau, le fait que son père soit *alijuna* et qu'elle soit mariée à un *alijuna*. Mais sa famille, du côté de sa mère, descend d'une longue lignée de leaders. On raconte d'ailleurs que son ancêtre fut le premier cacique de la montagne, « *el primer Indio* ».

Dans l'imaginaire collectif, les vrais Wayuu sont ceux qui ne parlent pas castillan, qui ont des traits indigènes plus marqués et la couleur de peau très foncée. Ce clivage est ambigu car si on revalorise cette forme d'indianité apparente, on l'associe également à une sorte de naïveté, d'ignorance. « Le mythe du bon sauvage » a la peau dure. De la même façon, le discours politique des indigènes s'est écologisé en réponse à la préoccupation écologique grandissante dans les pays les plus industrialisés. L'écologisme est devenu un moyen de légitimation du discours territorial et ainsi l'un des paradigmes dominant de l'idiome indigéniste. On se construit par opposition à ces Autres mais en même temps se détache-t-on réellement des catégories qu'ils ont forgées ? Les Européens ont toujours considéré les Indiens comme des êtres vivants en harmonie avec la nature. En témoignent encore aujourd'hui nos campagnes publicitaires que réactualisent d'une certaine façon les discours tels que ceux de Yazmin.

Ces considérations sont néanmoins à relativiser car elles nient l'hétérogénéité des luttes indiennes. Les indiens, s'ils mobilisent certaines rhétoriques empruntées aux occidentaux, ou encore aux chercheurs postcoloniaux, activent des ressources discursives qui leur sont propres. Ainsi la lutte des Wayuu pour la territorialité s'intègre dans le contexte global des luttes indigènes mais le discours politique n'est pas homogène. Tout d'abord, toutes les communautés wayuu ne sont défavorables à la mine, tandis que certains scandent : « *Mina sí, así no !* »⁶¹ et enfin d'autres sont pour l'expulsion définitive de l'exploitation « *Mineria = Miseria* »⁶². Les différentes interfaces discursives oscillent entre les limites de l'acceptable et de l'inacceptable. C'est-à-dire que pour une partie des Wayuu, l'action de l'entreprise est acceptable dans la mesure où le modèle de développement qu'elle propose répond à leurs aspirations. De plus, les difficultés qui peuvent toucher certains pour accéder au modèle de développement suggéré par la mine sont imputées à des facteurs extérieurs, telle que la

⁶¹ « Une mine oui mais pas comme ça ! » slogan entendu pendant la lutte contre la déviation du fleuve Rancheria.

⁶² « Mine=Misère » slogan contre la mine.

corruption des leaders. Le territoire ne semble pas mobilisé par ce type de discours. La mine est avant tout perçue comme une ouverture sur le monde et une modernisation de la région. Certaines infrastructures sont là pour en témoigner. A Albania par exemple, les dividendes de la mine ont assuré la restructuration d'une partie de la ville et notamment la construction d'un grand parc de loisirs, que l'on me fait orgueilleusement visiter. « Ici tout le monde connaît des gens qui travaillent à la mine. La mine, elle emploie. [...] La pollution n'est pas si gênante. Moi je ne m'en plains pas », me dit une jeune femme à Albania⁶³. Ou encore une autre femme estime qu'« ici la mine ne nous dérange pas, peut-être qu'un peu de pollution, que nous ne percevons pas, nous parvient. Avec la brise qu'il y a, quelque chose doit bien nous parvenir. Mais il n'y a pas de problème. » (Entretien Sokoro, Cabo de Vela)⁶⁴ Il faut noter que la plupart du temps les personnes qui tiennent ce genre de propos vivent en ville ou relativement loin des infrastructures minières. Certains, à proximité de la mine, se satisfont néanmoins des pratiques de négociation avec la mine. L'action des fondations sur leurs communautés se révèlent pour eux bénéfiques. D'autres, moins enjoués, sont résignés et considèrent que la mine apporte son lot de malheur et de bonheur, qu'on doit faire avec.

L'analyse discursive est un champ d'étude particulièrement complexe. Comme le dit Bourdieu : « l'essentiel de ce qui se passe dans la communication n'est pas dans la communication. » (Bourdieu, 1982) Afin de décrypter au mieux un discours, il s'agit en effet de comprendre toutes les conditions de réalisation de celui-ci, c'est-à-dire ses conditions sociales. Toujours selon Bourdieu, « les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre locuteurs ou leurs groupes respectifs » (Bourdieu, *op.cit.*). Ainsi, je ne sais pas dans quelle mesure ma présence influe sur les réponses de certains lorsque, par exemple, on me vante les bienfaits de la présence de la mine. Il s'agit peut-être d'artefacts du fait que l'on m'associe à cette dernière. Les Blancs dans la région travaillent la plupart du temps pour l'entreprise. De même, si l'on me voit avec certains leaders communautaires, réputés pour leur engagement contre l'entreprise, l'effet peut être inversé. Certaines communautés semblent d'ailleurs entretenir un double discours, dénonçant la présence de la mine au ONG, aux leaders communautaires,... et entretenant des relations plus ou moins privilégiées avec elle. Les limites de l'acceptabilité de l'action de la mine se déclinent en une infinité de positions. Ma recherche s'est avant tout centrée sur ceux qui rejettent la présence de la mine ou qui dénoncent ses pratiques afin de mettre en lumière le discours dominant au sein du mouvement politique. La mobilisation contre la mine n'a

⁶³ Entretien réalisé Avril 2013.

⁶⁴ Entretien réalisé le 30 Avril 2013.

auparavant jamais été unifiée. Le rassemblement autour du conflit avec le fleuve apparaît dans la mémoire de chacun comme exemplaire. La mobilisation politique a créé un espace revendicatif privilégié par lequel se sont esquissés les habitus langagiers du discours indigénisme et son écologisation.

Selon l'hypothèse de Bourdieu, il existe en effet un marché linguistique, fonctionnant en tant que champ social à part entière et doté de ses propres lois. Les locuteurs intègrent ces lois et se les approprient de telle sorte qu'elles deviennent inconscientes : ce sont les habitus langagiers. Les capacités de mobilisation du langage au sein d'une même société ne sont pourtant pas les mêmes. Les structures d'une société déterminent les individus et leur accès au marché du langage. Il est évident que les leaders Wayuu qui occupent la sphère politique sont principalement des personnes appartenant au haut de la pyramide hiérarchique de l'organisation sociale Wayuu. Ils se sont initiés à la formation politique via les structures politiques et/ou associatives.

B. Le fleuve : symbole du territoire et de la lutte

« L'héritage de *Wounmaikat* est de poursuivre la résistance. Aujourd'hui l'entreprise Cerrejon continue avec le projet de déviation du fleuve. L'un de ses plans stratégiques est de dévier les ruisseaux ou aquifères qui, en grande partie, alimentent le fleuve Rancheria pour ensuite dire que le fleuve Rancheria doit être dévié. Sœurs, Frères, Organisations de la Guajira, Défenseurs de la vie, de la Terre Mère, des droits humains, organisons nous ensemble. *Wounmaikat* t'invite à prendre parti. Tu es l'héritier de la Terre Mère. On ne peut permettre en aucune circonstance que soit dévié le ruisseau Bruno. Non à la déviation du fleuve Rancheria ! Non à l'expansion minière et portuaire ! Plus de Cerrejon ! Mine=Misère. » Yazmin Romero Epieyu.

Mon choix de terrain trouve son origine dans la médiatisation de la lutte des Wayuu contre la déviation du fleuve Rancheria projetée par le Cerrejon. La mine, qui répond aux logiques du développement, est en perpétuelle expansion. L'extraction doit être croissante et accumulative. L'enrichissement des actionnaires de la multinationale se fonde sur la spéculation. Les actions du Cerrejon gagnent en valeur selon le principe de la spéculation financière. Le Cerrejon prospère relativement à sa capacité d'extraction et non seulement en fonction du charbon réellement extrait, et ce malgré les risques de perte. Autrement dit, le Cerrejon ne se limite pas à répondre à la demande, il doit être en mesure d'offrir plus qu'il ne vend réellement. Des études menées par le Cerrejon ont révélé la présence d'une importante

quantité de charbon sous le fleuve Rancheria ; 500 000 millions de tonnes seraient potentiellement exploitables. Cela permettrait de faire passer la production de 32 millions de tonnes de charbon extraites par an à 60 millions. Afin de mener à bien ce projet d'extraction, l'entreprise espérait dévier le fleuve sur 26 kilomètres. Ce projet est appelé « P-500 Iiwo'uyaa », qui signifie ironiquement « le lieu où naît le printemps » en wayuunaiki.

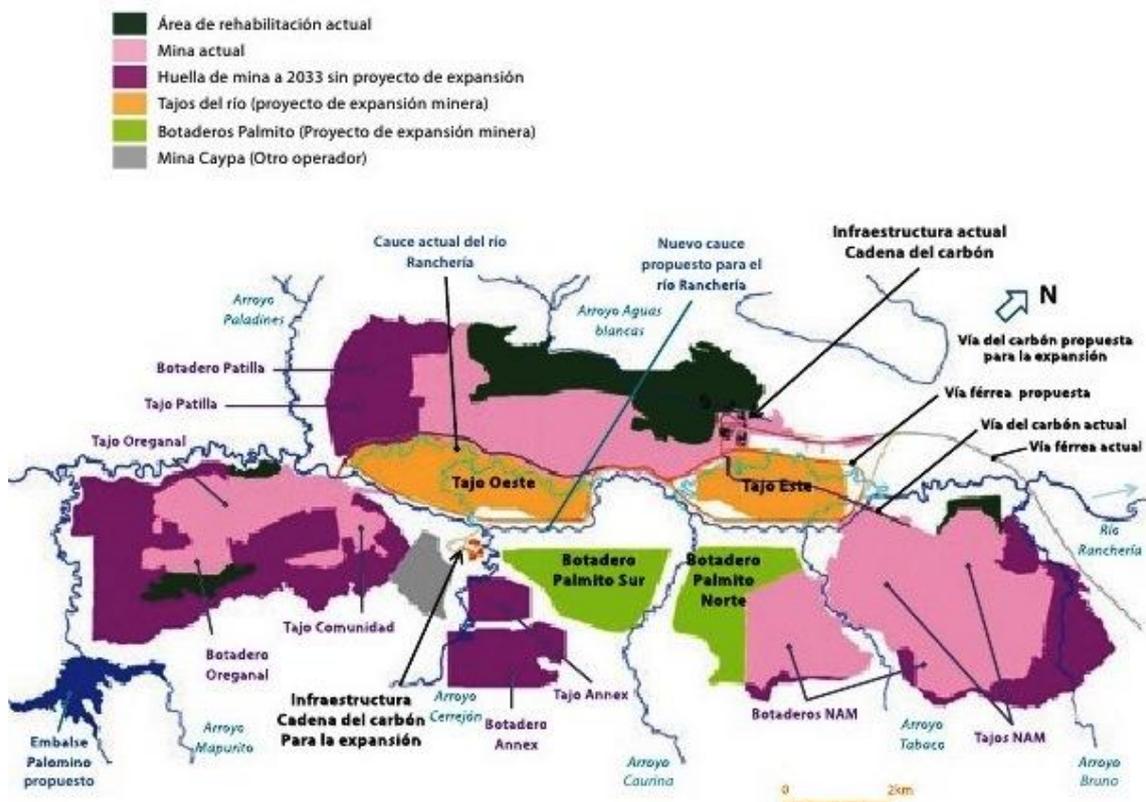


Figure 8. Plan de déviation du Fleuve Rancheria. Source : Cerrejon, Projet Iiwo'uyaa.

La mine entreprit ainsi dès 2011 les négociations relatives à la déviation. Avant même de déposer une demande aux autorités nationales des licences environnementales, le Cerrejon organisa de nombreuses visites dans les communautés. L'entreprise invita certains leaders dans ses locaux afin de les sensibiliser au projet de déviation. Il s'agissait d'exposer aux communautés proches du fleuve les avantages de la déviation et, le cas échéant, les contreparties dont elles bénéficieraient. Si certains furent favorables au projet, de nombreuses communautés se mobilisèrent contre la réalisation du projet. Le rassemblement que suscita le conflit marque une première dans l'histoire des mobilisations wayuu. Des personnes qui n'avaient jamais lutté contre la mine s'élevèrent contre ce projet et parfois pour s'engager durablement. Pour Mona, « beaucoup de gens avec une conscience ont surgit. J'ai maintenant

la certitude que le fleuve ne sera jamais dévié » (La Mona, Paradero) Comme nous l'évoquions en première partie de ce travail, le fleuve Rancheria est sacré et constitue un substrat pour les activités quotidiennes des Wayuu. Ainsi, ce projet de déviation cristallisa-t-il les revendications et éveilla-t-il certaines consciences. Mais pour combien de temps ? La lutte victorieuse a fait oublier certaines divisions mais en a exacerbé d'autres. De plus, la mine initie de nouveaux projets d'expansion impactant d'autres cours d'eau dans la région. Revenons maintenant sur l'histoire de ce conflit, en tant que symbole de la lutte territoriale des Wayuu, et esquissons les perspectives de l'organisation politique des Wayuu.

| *L'émergence de la contestation*

« D'abord ils [*les agents de la mine*] divisent les gens. La mine a divisé jusqu'à la famille, par exemple ma famille. Ma tante était pour la mine et moi contre. Elle croit les promesses de la mine. A Pancho, ils ont dit qu'ils allaient construire un parc, un terrain de football, une citerne d'eau s'ils déviaient le fleuve. Ce sont des menteurs. Par exemple, je pensais, et je l'ai dit à ma sœur, que le fleuve va se sécher s'ils le dévient. Alors, elle leur a demandé quand ils sont revenus : « c'est vrai que le fleuve va s'assécher ? ». Ils ont répondu : « si aujourd'hui il s'assèche en décembre (*saison sèche*), ensuite il s'asséchera un peu avant. » Mais moi j'ai dit : « Le fleuve ne s'assèche jamais, ce n'est pas vrai ! » En plus, lorsqu'ils venaient nous expliquer tout ça, ils ne traduisaient pas. Il y avait un traducteur mais il ne traduisait que les salutations en wayunnaiki et rien d'autre. D'abord, ils ont amené ma tante⁶⁵ là-bas à la mine, rien qu'elle, pour lui raconter tout ça. Elle leur a dit qu'elle devait consulter le reste de la communauté et qu'ils devaient venir, eux, l'expliquer. Ils sont arrivés et ont dit : « nous allons dévier le fleuve, que voulez-vous comme compensation ? » Alors on croyait que c'était déjà fait. Nous avons alors pensé à ce que nous voulions. Ma tante et d'autres avaient fait une liste : un parc, un terrain de football, une citerne, ... Moi j'ai pensé que pour compenser le fleuve, il faudrait aussi un étang piscicole et l'industrialisation de la récolte des *cerezas*. Il y en a beaucoup dans notre village, j'ai donc ajouté ça sur la liste. Ils sont venus le 21 Avril 2012, on leur a donné la liste et ils ont dit non à mes deux propositions parce qu'elles nécessitaient de l'eau. Le reste ça ne vaut rien alors ils ont accepté ! Je trouvais que ça allait trop vite tout ça, que c'était bizarre que personne ne dise rien, qu'on ne pourrait plus se plaindre si on ne disait rien maintenant. Alors moi j'ai dit non, sans savoir que d'autres ailleurs avaient commencé le comité et la lutte contre la déviation. Je suis rentré à Riohacha et j'ai écrit la carte au Président. » Vicenta, Pancho⁶⁶

C'est par la lecture de la lettre de Vicenta, envoyée au mois d'Avril 2012, que se sont amorcées mes recherches. Certains de ses amis ont posté la lettre sur les réseaux sociaux et cela a eu un écho incroyable. Sa lettre sera ensuite relayée par des journaux nationaux. Une campagne de photos sur Facebook vit le jour, à l'initiative du mouvement *Outkajawwaa Sau'u Wakuaiipa*, chacun se prenant en photo avec une pancarte « Dile no al desvio del rio ».

⁶⁵ Sa tante est l'autorité du village de Pancho.

⁶⁶ Entretien réalisé le 3 Avril 2013.

Cette campagne eut une résonnance dans le pays tout entier. Ainsi, Vicenta n'était pas seule comme elle le croyait. Felipe, que j'évoquais plus haut, s'était lui aussi saisi de l'affaire et avait créé un blog afin de donner de la visibilité au mouvement qui s'annonçait. La médiatisation de ces luttes a un effet catalyseur énorme sur le développement de celles-ci. « Certains ont dit que l'on devait faire connaître au monde ce qui était en train de se passer pour avoir les forces d'affronter le Cerrejon », me confie Mona.⁶⁷

La mine, qui appliqua pour ce projet les mêmes modes de fonctionnement que pour le reste de ses concessions territoriales, a dû faire face cette fois à une réaction en chaîne de protestations qui allaient faire naître une mobilisation générale. Si la plupart des communautés qui entrèrent en lutte étaient déjà initiées aux revendications contre la mine, d'autres, comme celles de Vicenta, expérimentèrent ce processus pour la première fois. La raison de cette unité s'explique par l'attaque portée à un symbole fort. Ainsi la lutte allait se révéler emblématique. Toucher au fleuve, c'est en effet mettre en péril la survie des Wayuu. Outre la sacralité que revêt le fleuve pour les Indiens, la sociabilité qui émane de ses usages et l'axe géo historique qu'il représente, le fleuve est la seule source d'eau qui traverse ce quasi désert qu'est la Guajira. C'est véritablement l'oasis des Wayuu. Certains, comme je le disais, font des kilomètres pour venir s'y ravitailler parce que les alternatives en approvisionnement d'eau sont insuffisantes et parfois toujours inexistantes. Le fleuve trouve sa source dans les montagnes de la Sierra Nevada jusqu'à Riohacha où il se jette dans la mer Caraïbe. Il passe ainsi par neuf municipalités différentes et un nombre incalculables de communautés, qu'elles soient indigènes ou non. Dévier le fleuve amènerait à réduire son lit de 40% à 60%. dans une région à forte propension à la désertisation⁶⁸. Certains appellent ça un crime de « lèse humanité ».

Le fleuve Rancheria est en interaction avec un aquifère alluvial, qui compense le faible débit du fleuve en saison sèche et régule une partie des eaux de ruissellement en saison de pluie. Cet aquifère est principalement alimenté par le fleuve et risque de se tarir avec la déviation de son cours naturel. Il représente un réservoir permettant de réguler et d'amortir les fortes variations d'accès à l'eau induites par le climat. L'assèchement de l'aquifère implique une déstabilisation du sol et des équilibres écologiques difficilement quantifiable. Le Cerrejon, dans son résumé du projet de déviation pour les groupes d'intérêts, définit les risques environnementaux par : un risque majeur de perte de 40 % des aquifères alluviaux du fleuve sur une étendue de 80 kms, une réduction du débit du fleuve avec un risque accru

⁶⁷ *Op.cit.*

⁶⁸ Source de l'IDEAM, Institut d'Hydrologie, Météorologies et Etudes Environnementales. 2010

d'inondation en certains endroits, une décharge de sédiments en suspension pendant et juste après la déviation, une réduction de 15% de l'habitat aquatique, l'altération de 2330 hectares de végétation et la perturbation de la faune que cela impliquera. De plus, le Cerrejon reconnaît que cela engendrera une perturbation majeure pour les communautés wayuu qui vivent à proximité du fleuve.⁶⁹ Néanmoins, il s'engage à pallier au maximum les impacts sus cités par la construction de digues, la réintroduction d'espèces aquatiques et végétales, etc... Les problèmes que soulèvent les opposants au projet, c'est qu'il n'y a pas eu d'autres études d'impacts réalisées que celle de l'entreprise et que la stabilisation du milieu naturel après le projet sera très longue à obtenir, quand bien même ils tiendraient leurs promesses de réhabilitation.

La mobilisation a dépassé les frontières des *rancherías* wayuu et c'est toute une partie de la région qui s'est rassemblée autour de grands évènements : manifestations dans les rues de Riohacha, occupation de la voie ferrée de la mine, grève de 32 jours d'une partie des ouvriers du Cerrejon avec l'appui du syndicat Cintracarbon, conférences dans les universités, marche de plusieurs jours sur les rives du fleuve...

La mine, avant même de déposer une demande aux Autorités des Licences Environnementales, orchestra une série de consultations préalables et non officielles auprès des communautés les plus proches de l'endroit qu'elle entendait dévier. Chaque fois on me raconte la même histoire : une ou plusieurs autorités du village ont été convoquées à venir à la mine. Pour beaucoup c'était la première fois. Adelaida me raconte comment ils furent reçus avec un buffet, une visite de la mine, des souvenirs du Cerrejon, etc... « C'était un peu impressionnant ». On leur expliqua le projet de déviation en leur disant avant tout qu'ils seraient compensés pour les éventuels troubles que cela impliquerait sur leur territoire. Les communautés directement privées de fleuve étaient privilégiées dans les négociations, au détriment des autres. Beaucoup de communautés ne s'opposèrent pas au projet, et dans une certaine mesure, certains se réjouissaient des compensations qu'elles allaient recevoir, comme à Provincial où Luis Emijo me raconte :

« Beaucoup d'habitants étaient d'accord avec le projet. Ils disaient qu'ils voulaient ce que Cerrejon leur avait promis. Certains demandaient des barques pour la pêche. Mais à quoi ça leur servira s'il n'y plus d'endroit pour pêcher ? D'autres veulent de l'argent mais à quoi ça sert si leurs maladies nous tuent. Certains préférèrent

⁶⁹ *Resumen del Proyecto de Expansion liwo'uyaa para grupos de interes. Cerrejon. 2011. Consultable sur la page <http://fr.slideshare.net/uniguajiros/resumen-cerrejon-sobre-desviacion-del-rio>*

ainsi se laisser convaincre par l'entreprise mais moi, comme autorité, je dis non. On ne touchera pas au fleuve ! »⁷⁰

La contestation, elle, a été crescendo. Les plus engagés me rapportent comment, au début ils ne comprenaient pas vraiment ce qui se passait, ce que cela impliquerait. Néanmoins, ils sentaient que c'était quelque chose d'important. Cela est certainement dû en partie à la manière dont Cerrejon s'impliqua auprès de certaines communautés en leur offrant des compensations. De plus, si certains comme Mona admettent « une ignorance environnementale », les dégâts déjà causés par la mine les ont sensibilisés aux conséquences de chaque nouveau projet minier. Et enfin, il n'y a qu'un fleuve. Reconstruire son *apüshi* ailleurs est quelque chose de tragique mais devenu concevable. Le territoire est grand et les ancêtres de la communauté sont partout. « Couper le fleuve », ça ne s'est jamais vu. Des doutes émergent alors chez certains qui décident de s'informer. La sécheresse éternelle n'est-elle pas la crainte permanente des Wayuu ?

Mona me raconte : « Mon arrière-grand-père est venu en rêve me dire de défendre la rivière. Il m'a donné une épée. Alors j'ai eu la certitude qu'il fallait faire quelque chose. » (Mona, Paradero)⁷¹ Avec le soutien d'organisations internationales telles que « Witness for peace » ou encore de partis politiques, les leaders Wayuu se sensibilisent encore plus au réchauffement climatique et aux grandes notions écologiques. Si la majorité des discours des Wayuu tourne autour de la sacralité du fleuve, certains maîtrisent aujourd'hui le système des aquifères du fleuve aussi bien que les processus administratifs de la consultation préalable. Pendant que les Wayuu se mobilisaient, le Cerrejon continuait ses négociations, se rendant dans certaines communautés, organisant des réunions par petits groupes. Selon les dires de certains, la mine court-circuitait parfois la hiérarchie des *resguardo*. L'idée était de s'attirer les faveurs de certaines communautés et selon l'adage, « diviser pour mieux régner ». Par la suite, certains fonctionnaires accompagnaient le Cerrejon dans ses démarches.

La lutte émergea sur plusieurs fronts : Vicenta écrivit sa lettre au président ; Mona, avec l'aide de sa sœur avocate, entreprit des démarches juridiques pour gagner du temps ; Felipe rassembla les communautés qui s'opposaient au projet en créant le Comité Civique pour la Défense du Fleuve Rancheria. Si Felipe travaille pour un parti politique, il décida de créer ce

⁷⁰ Entretien réalisé le 24 Avril 2013 à Provincial.

⁷¹ *Op. cit.*

comité⁷² sans étiquette afin de rassembler un plus grand nombre de gens. Il se rendit ainsi dans chacune des communautés concernées afin de les mobiliser. Une fois ralliées à la même cause, des réunions s'y organisèrent et on décida de mettre au point un plan de revendication. Certaines communautés organisèrent une randonnée de plusieurs jours sur les rives du fleuve afin de rejoindre la manifestation prévue à Riohacha. On choisit certaines communautés, telles que Provincial et Patsüaralli, comme points de départ puis par petits groupes, de dix à vingt, on entreprit la randonnée en faisant escale dans les *rancherías* pour dormir, se nourrir, ... Cet évènement reste un moment fort dans la pensée des leaders wayuu qui leur permit de tisser des liens.

La mine, de son côté, dit répondre à toutes les normes légales, en particulier celle de la consultation préalable, ce que dénoncent les Wayuu. Cette consultation préalable apparaît dans la Convention relative aux peuples indigènes et tribaux, adoptée en 1989 par l'OIT (Organisation Internationale du Travail) que rejoint la Colombie avec la constitution de 1991. Cette convention exige que les peuples indigènes et tribaux soient consultés sur les questions qui les affectent et qu'ils soient en mesure de s'engager dans une participation libre, préalable et informée. Le déroulement de cette consultation préalable est source de nombreux litiges et les Wayuu, à l'instar de nombreuses autres communautés, la trouvent souvent illégitime. Par exemple, pour la déviation du fleuve, la consultation préalable n'a, selon les Wayuu, pas eu lieu ou s'est déroulée de manière « illégale ». L'entreprise, avec l'aide du Ministère de l'Intérieur, a effectué quelques consultations préalables avec quelques chefs de communautés, parmi les plus favorables au projet, et moyennant des compensations financières et en nature consenties à certains leaders. Les Wayuu réclament des consultations préalables décentes sans manipulation. Ils déplorent l'absence d'un organe Wayuu unit qui soit à même de gérer ces questions de façon partielle pour toute la communauté. Exceptées quelques autorités bien informées, la plupart ne comprennent pas les termes techniques et surtout, n'envisagent pas les conséquences que certains projets impliquent. La majorité des interventions de la mine dans les communautés ne sont pas traduites en wayuunaiki, et surtout les compensations qui sont proposées sont vite acceptées par les autorités locales. La consultation préalable a ses limites puisqu'elle n'est pas nécessaire lorsque les terres sont déjà en concession, ce qui n'est pas le cas du fleuve mais de beaucoup d'autres zones de la région, comme ce fut par exemple le cas lors de la construction du port de la mine, Puerto Bolivar. De plus, certaines consultations

⁷² Le comité a en réalité été créé en 2010 lors du changement de régimes de dividendes de la mine. C'est cependant en 2012, pendant la lutte contre la déviation du fleuve Rancheria qu'il connaîtra un essor considérable.

préalables se résument à des ateliers informatifs dans les communautés, à partir desquels les entreprises minières telles que le Cerrejon, complaisent à la loi et aux normes de participation citoyenne inhérentes au principe de consultation préalable. Les communautés préfèrent à la consultation préalable la consultation populaire, type de référendum inscrit dans la loi 134 de 1994 qui se traduit par une consultation directe du peuple au sujet de certaines mesures importantes. Elle peut être nationale, régionale ou locale et se conclut la plupart du temps par un vote du peuple. La consultation populaire ne peut être convoquée que par le gouvernement ou ses représentants. Par exemple, dans le cas du litige pour la déviation, le gouverneur de la région aurait pu proposer une consultation de ce type. Certaines communautés, comme celle de Provincial, ont elles-mêmes engagé des consultations autonomes en leur sein au sujet de la déviation de la rivière.

| *Une unité éphémère ?*

Cette lutte est représentative de la rhétorique indigéniste et écologiste mise en œuvre par les acteurs de la mobilisation. Les arguments contre la déviation étaient principalement de l'ordre théologique en lien avec le caractère sacré du fleuve : « Notre terre mère », « Nous sommes fils de la pluie », « Le fleuve est notre second père », etc.

« L'importance du fleuve est qu'il préserve la rencontre de deux principes de la vie : le féminin et le masculin. *Süchii* ou *Juyaa* (le fleuve, l'eau) est celui qui féconde, c'est le sang et *Mma* (la Terre) c'est le ventre, l'utérus, c'est la chaire. De là vient l'être Wayuu et l'importance de la femme associée à la Terre, comme premier principe, et la principale représentation du *palabrero*, comme autorité morale, et de la *outsü*, comme autorité spirituelle. » Yadira Martinez Epinayuu, étudiante de l'Université de la Guajira.

Comme le souligne un membre de Corpoguajira⁷³, les Wayuu ont avant tout une vision spirituelle du fleuve qui diffère de la vision technique et scientifique des autorités publiques. « Ecouter les anciens parler du fleuve, c'est le penser différemment. »⁷⁴ Ce conflit pour le fleuve s'inscrit donc dans la lignée des luttes pour la territorialité, elle réactualise le clivage de deux visions du monde qui s'affrontent et corrobore les hypothèses quant au mode discursif emprunté par les nouveaux leaders Wayuu. Lors d'une conférence organisée par le journal

⁷³ Corporation Autonome Régionale de la Guajira qui gère les questions environnementales.

⁷⁴ Entretien de Luis Manuel Medina Torro directeur général de Corpoguajira. Wayuunaiki n°167. Avril 2013.

vénézuélien Wayuunaiki à Riohacha au sujet du fleuve Rancheria, j'ai assisté à l'intervention de leaders, parmi les plus actifs de la lutte. Il fut intéressant de voir que les plus jeunes étaient ceux qui mobilisaient le plus la rhétorique indigéniste et la cosmologie traditionnelle. Les jeunes fondateurs du mouvement « Réunis pour notre identité » sont arrivés en pagne, avec des chapeaux de cérémonies et les bâtons de *palabrero*, la panoplie du costume wayuu. Ils ont fait l'apologie des nouveaux moyens de communication pour renforcer la communauté, face à la division orchestrée depuis des siècles par les *alijunas*, de l'importance de s'identifier entre Wayuu en dehors des frontières du territoire et d'un projet de vie Wayuu par les Wayuu et pour les Wayuu. Pour ce leader, « il faut penser que toutes ces choses que nous ont imposées les occidentaux, nous pouvons les utiliser pour réaffirmer notre identité Wayuu. »⁷⁵ Les nouveaux leaders qui sont le plus initiés à la culture occidentale semblent être ceux qui revendiquent le plus un retour à la tradition. Ces derniers théorisent la culture Wayuu, c'est une tradition subjective, tandis que certains n'émettent pas de discours sur la « tradition » parce qu'ils l'éprouvent objectivement au quotidien. Les frontières entre une tradition objective et une autre subjective ne sont néanmoins pas aussi clivées. C'est d'ailleurs là que réside toute la complexité de cette analyse discursive. La rhétorique indigéniste gagne les *rancheria* les plus isolées notamment par l'expérience des négociations avec la mine lors des conflits territoriaux, tels que ceux relatifs au fleuve.

Si, comme nous le voyons, les Wayuu se rassemblent d'ordinaire peu au-delà du cercle de parentèle restreint, ce conflit, en fédérant certains leaders, marqua une nouvelle étape dans l'organisation politique et la lutte pour la territorialité. Dans un premier temps, différentes communautés Wayuu se sont associées pour la première fois autour d'un même combat. Et d'autre part, elles ont réussi à articuler leur lutte avec d'autres communautés : kogui, arawak, métis, afro *palenque*,... En ce sens, le fleuve a fait figure d'emblème et a ouvert de nouvelles perspectives dans les négociations. De plus, le projet, parce qu'il a été abandonné (ou repoussé), a donné le sentiment d'une victoire unitaire et exemplaire. « En nous rassemblant nous avons vaincu le Cerrejon », estime Luis Emijo de Provincial. Les communautés Wayuu qui s'unirent pour la cause du fleuve ne se connaissaient pas avant. Certains savaient que Provincial ou Tamaquito avaient amorcé un combat juridique contre la mine mais les leaders entre eux ne s'étaient jamais rencontrés. Les Wayuu majoritaires dans l'opposition au projet de déviation s'attribuent en grande partie l'abandon de celui-ci.

⁷⁵ Leader du mouvement, Forum Wayuunaiki 26 Avril 2013. Riohacha.

Le 8 Novembre, après plus d'un an de consultation et de contestation, la mine annonce, en effet, par un communiqué, qu'elle reporte la déviation du fleuve du fait des conditions actuelles du marché international du charbon. Si l'entreprise n'a pas clairement évoqué l'abandon du projet de déviation du fleuve, il semble que des alternatives lui soient préférées à l'avenir. Cette annonce est vécue par les communautés comme une victoire de leur lutte. Mr Link, aujourd'hui consultant pour la mine, était responsable de ce projet d'expansion. Son discours, quant à l'abandon de la déviation, est évidemment totalement différent de celui des communautés. Selon eux, le projet d'expansion et de déviation a été reporté à cause de la chute du prix du charbon de 35%. L'entreprise a donc revu à la baisse son expansion, ramenant son objectif d'extraction à 40 millions de tonnes de charbon annuelles grâce aux terres récemment mises en concession.⁷⁶ Pour Link, la colère des communautés concernant ce projet était injustifiée et due à leur manque d'information. Il minimise l'impact du mouvement qui, bien que fort, n'était pas très fondé. Selon lui, il y avait « beaucoup de cœur mais peu de raison. »⁷⁷ Les bénéfices générés par l'expansion de la mine seraient une opportunité pour le développement des communautés voisines. Toujours selon Link, « le Cerrejon génère beaucoup d'emplois. A la Guajira, c'est sûrement le second employeur le plus important, après l'Etat. Cette mine a une importance capitale pour l'économie nationale et locale.»⁷⁸ Néanmoins le DANE⁷⁹, lors d'une enquête, révèle que le Cerrejon n'emploierait que très peu de gens de la région. Link lui-même, à un autre moment, me confie de façon informelle que les Wayuu ne sont pas assez qualifiés pour les travaux de la mine et ne répondent pas aux codes de « tenue » de l'entreprise.

**Tableau 1 Population employé dans l'industrie
à la Guajira. Institut DANE, 2005.**

1	Services	34.2%
2	Commerce	29.7%
3	Agriculture	17.6%
4	Industrie	11.1%
5	Construction	3.94%
6	Mine	2.9%
7	Electricité, Gaz, Eau	0.6%

⁷⁶ <http://www.cerrejon.com/site/sala-de-prensa/archivo-de-noticias/aplazamiento-p500.aspx>

⁷⁷ Extrait d'un entretien avec José Link réalisé le 24 Avril 2013.

⁷⁸ *Op. cit.*

⁷⁹ Département Administratif National de Statistiques.

Bien sûr la mine génère des emplois indirects en lien avec d'autres secteurs d'activités. Mais tous les Wayuu que j'ai connus qui travaillaient à la mine effectuaient uniquement des tâches de maintenance et de surveillance. La plupart des salariés viennent de l'intérieur du pays.

Quant au problème de la gestion des dividendes, l'entreprise rejette la culpabilité sur la corruption étatique et indigène. Si les impôts et les royalties que paye la mine sont mal gérés, ce ne serait pas du ressort de celle-ci. L'argent généré par la mine serait perdu du fait de la corruption des habitants. Pour beaucoup de communautés, cet argument n'est plus recevable, car les promesses de développement ont été depuis longtemps déçues. Les projets bénéfiques engendrés par les dividendes de l'entreprise, tels que la construction d'infrastructures scolaires et sanitaires, sont perçus comme un juste retour de choses et surtout un retour trop inférieur au regard des impacts sociaux et environnementaux qu'elle a générés. De plus, si pour eux la corruption qu'évoque la mine est une réalité indéniable, elle est une résultante de l'activité minière et de ses pratiques de négociations.

Les Wayuu ont aujourd'hui trouvé des alliés de poids pour s'armer face à la mine et à l'Etat. En effet, les ONG internationales et nationales sont devenues des témoins et des collaborateurs précieux pour les Wayuu. Même si la mine s'est construite une image d'entreprise responsable, elle continue d'outrepasser bien des normes juridiques au niveau social et environnemental.

Au lendemain de la lutte pour le fleuve, qu'en est-il du mouvement ? L'unité proclamée entre les acteurs du combat s'est-elle maintenue ? Il est important de rappeler que mon terrain s'est déroulé presque 6 mois après la « victoire » du comité sur le Cerrejon. Ainsi, j'ai pu appréhender les différentes perspectives de la lutte. Si cette dernière est encore présente dans tous les esprits et que certains ont décidé de poursuivre le combat afin de « faire payer » les dommages causés par la mine aux communautés, le rassemblement peine à se maintenir. Chacun aujourd'hui semble revendiquer avant tout sa propre implication dans le mouvement et être retourné à ses combats personnels.

Pour beaucoup la victoire est avant tout wayuu. Les risques de retomber dans une vision purement culturaliste du conflit sont bien présents. Il ne faut pas oublier que le rassemblement fut possible grâce au soutien du syndicat de la mine, d'activistes politiques et d'organisations non Wayuu. L'emblème du fleuve a mis de côté pour un temps la défiance des organisations Wayuu à l'égard des *alijunas*, mais le communautarisme semble avoir raison des logiques de mobilisation. Les Wayuu ne sont pas très enclins à accorder leur confiance et à s'intégrer à un

cadre politique plus global. Ils privilégient la politique identitaire comme moyen de garantir leur survie. De plus, la résolution des conflits internes occupe beaucoup l'espace politique des Wayuu : conflits sociaux inhérents aux activités quotidiennes et conflits relatifs à la gestion des *resguardos* et aux ressources dispensées par l'Etat. La gestion du secteur éducatif occupe aujourd'hui une grande place dans le panorama socio politique des communautés. C'est devenu un instrument de pouvoir privilégié des autorités locales, puisque l'Etat et la mine injectent une partie de leurs dividendes dans ce domaine. Par exemple, depuis 2010, le décret 2500 stipule que le recrutement du personnel éducatif, professeurs et personnels de l'administration, se fera avec l'aval des autorités locales indigènes. Cette réforme donne lieu à de nombreuses dérives et à un clientélisme qui occasionnent de nombreux conflits au sein des communautés. Certains y voient un désengagement hypocrite de l'Etat qui a pourtant participé à la création des autorités locales et à la réorganisation des communautés. Il paraît pernicieux de laisser un total contrôle entre les mains de personnes qui n'ont finalement que très peu l'expérience du pouvoir et surtout de la gestion du système éducatif. C'est toujours le même problème qui surgit : l'Etat a bouleversé, au fil des décennies, les structures sociales des communautés, mais se dédouane aujourd'hui de toute intrusion dans la vie de ces dernières et refuse de jouer le rôle de médiateur. De plus, il ne faut pas oublier que s'engager publiquement contre la mine et les politiques étatiques nécessite certaines ressources et expose toujours à des menaces. Les communautés sont éparpillées dans une péninsule semi désertique de presque 21 000 km² avec un réseau de communication assez limité au vue du peu d'infrastructures et du coût des transports

Pendant mon terrain, un pamphlet a été publié contre plusieurs leaders avec lesquels je travaillais. Il s'agissait de menaces proférées nominativement envers des personnes engagées dans la lutte contre le Cerrejon. Lorsque j'ai demandé de qui provenaient ces menaces, on m'a répondu qu'il devait s'agir de Bacrim (acronyme de Bandes Criminelles). Dernièrement, le 5 mai 2014, une jeune militante de l'association Fuerza Mujeres Wayuu a été menacé anonymement par téléphone ainsi que toute sa famille. Cet évènement a fait l'objet de dénonciations médiatiques et d'appels à la mobilisation des pouvoirs publics. La jeune femme en question est la fille de l'une des leaders du mouvement, réputée pour son fervent engagement, notamment auprès d'activistes politiques.

Aujourd'hui, le « comité civique pour la défense du fleuve Rancheria » est devenu le « comité civique pour la dignité de la Guajira », et certains leaders wayuu, tel que Yazmin, continuent de s'y investir avec les représentants des différentes populations de la Guajira. Le principal objectif de ce comité est de sensibiliser la population afin de lutter contre le chômage,

l'analphabétisme, la tertiarisation du travail, la malnutrition et la mortalité infantile ainsi que la mauvaise qualité des services publics en général. Le comité s'est réduit mais reste sur pied et plus que jamais en lutte. Depuis quelques mois, le Cerrejon prétendrait dévier l'un des affluents du fleuve, la rivière Bruno. Si je n'ai pas réussi à trouver de trace de cette déviation du côté de l'entreprise, en revanche, la mobilisation contre ce projet semble, elle, bien réelle. Malgré l'abandon du projet de déviation du fleuve, les écrans d'informations de la mine, lors de ma visite, passaient en boucles les études d'expansion relatives aux 500 millions de tonnes de charbon qui se trouveraient sous le fleuve. Cette récente mobilisation semble néanmoins beaucoup moins importante que pour le fleuve et rentre dans le cadre d'une lutte plus élargie. Affaire à suivre...

EPILOGUE

Sümüshe'e alijuna

*Anteena watta'a nachukuwa'a na alijunakanairua
je ko'omüinjeerü natuma nasakiijüin wanain
je nnojoleerü kasain natijaain o'u wachiki müle aka nnojorüle
naapajüin ko'utüin na waamakakanairua
sünainwai shi'ira tü wakuwa'ipakaliürua...
Je nnojoleerü kasain nalü'üjain müle aka nnojorüle nakacherüin tü
namüshe'ekaa sulu'u
tü sususiakaliürua apüshii
Je kamüinjeena, wamüshe'enainjee...
tü ainkia aa'in maaliajatkaa süma'alee sheema tü mmariülakaliürua.*

Poème de Vito Apüshana

Peur alijuna

Demain arriveront à nouveau les *alijuna*
apportant toujours plus de questions sur nous
mais ils ne sauront pas s'ils
n'écoutent pas le silence de nos morts
dans chaque son de nos vies...
et rien n'arrivera s'ils ne mettent pas leurs
peurs à l'intérieur des besaces familiales
et s'ils ne reçoivent, de notre tremblement,
l'étonnement de l'aube...
et la peur de l'épouvante.⁸⁰

Après avoir évoqué quelques-unes des réalités de mon terrain et avant de conclure ce travail, je souhaite revenir sur la méthode et faire le point sur les aspects positifs et les aspects négatifs de mon expérience de terrain et de mon analyse. Sorte de bilan auto critique, prévenant celles à venir ; je vais tenter de revenir de la façon la plus honnête possible sur les problèmes rencontrés, les insuffisances de mon terrain puis sur les aspects qui m'ont semblés plutôt réussis ou adaptés à ce type d'étude. Il s'agit de dépasser les aspects négatifs, surmonter la contrainte et en faire un atout.

Le choix d'un terrain politique est un choix complexe et délicat. La réalité du terrain rattrape souvent l'enthousiasme initial. Je ne dérogeais pas à la règle. A la veille de mon départ, mes motivations devenaient confuses. Les réticences de mes proches et de mon directeur de recherche commençaient à avoir raison de ma détermination. La mauvaise réputation dont jouit la Colombie⁸¹, et plus particulièrement la région de la Guajira m'amenait petit à petit à revoir le thème de ma recherche. J'envisageais d'abandonner le caractère politique de mon terrain et l'analyse de la lutte pour me concentrer sur la culture Wayuu, son organisation sociale, religieuse ou quelques autres champs d'étude moins sensibles. Mais mon intérêt pour ce terrain était né d'une volonté de faire de l'anthropologie politique, et lorsque la possibilité s'offrit à moi de poursuivre dans cette voie, je n'ai pas résisté. Bien sûr, les risques étaient toujours présents. Au-delà du danger que ma présence dans une zone en conflit pouvait

⁸⁰ Traduction de l'espagnol au français par S. Quilleré.

⁸¹ Le pays apparaît toujours en tête du nombre de syndicalistes et activistes tués chaque année.

impliquer pour moi-même et les personnes qui m'accompagnaient, c'était surtout à l'éthique de mon travail que je devais penser. Mon projet, bien qu'amorcé par un choix empreint de valeurs morales et politiques, ne devait pas prétendre ou laisser croire à une anthropologie appliquée. Comme le dit Albert, les peuples autochtones et leurs organisations se chargent d'interroger de plus en plus explicitement « les finalités ou retombées de la recherche anthropologique en relation à leur projet politique et social face aux Etats qui les assujettissent » (Albert, 1995). En effet, il était fort probable que l'on me demande une implication sociale. Il s'agissait donc de ne pas perdre de vue le caractère initiatique de ce premier long terrain et de bien me situer afin de ne pas décevoir le groupe qui m'ouvrait ses portes. Les requêtes allant dans ce sens étaient souvent implicites. Il m'est ainsi arrivé une fois qu'on me demande clairement d'écrire un papier en faveur d'une communauté où je passais quelques jours à peine, ce que je refusais. Je réaffirmais chaque fois le caractère exploratoire de ce premier terrain en terre Wayuu.

Mon travail revêtait deux aspects. Tout d'abord, il me fallait faire l'apprentissage de la culture wayuu, partager le quotidien des communautés entre les *rancherías* et la ville puis appréhender l'organisation de la lutte sociale ; l'idée étant de comprendre l'imbrication symbolique entre cosmologie traditionnelle et catégories imposées de l'ethnification. Je collectais des entretiens avec les différents acteurs de la lutte et essayais d'observer au maximum les interactions entre eux afin de décrypter l'implicite et les non-dits. On me poussait la plupart du temps à faire des entretiens avec les autorités locales et il était mal venu de solliciter la parole de ceux qui occupaient le bas de la hiérarchie sociale. J'ai malgré tout essayé de déjouer le monolithisme discursif autant que je l'ai pu.

Le temps manqua cruellement à cette recherche, deux mois sont bien peu pour une recherche anthropologique digne de ce nom. Appréhender une culture différente sans en maîtriser la langue est une gageure ; heureusement, beaucoup parlaient le castillan, que je maîtrise. Mon apprentissage du wayuunaiki fut cependant nécessaire même s'il demeure très sommaire.

L'entrée sur le terrain, c'est-à-dire dans les communautés wayuu, fut assez rapide : une semaine. Les pertes de temps qui suivirent furent énormes. La notion du temps dans les communautés n'est évidemment pas la même qu'en ville et surtout la notion du temps à la Guajira n'est pas la même que la mienne. J'ai passé des heures à attendre en vain des rendez-vous reportés, manqués, ... La faculté à rebondir face à ces actes manqués est essentielle, mais cela s'apprend et cet apprentissage prend un certain temps. C'est finalement à la fin du travail

sur le terrain qu'on se sent beaucoup plus à même d'y faire face.

Les premiers jours, voire les premières semaines, je laisse un peu mes différents guides m'amener où ils veulent, toujours soit disant pour le bien de mes recherches. J'ai vite compris qu'il s'agit souvent de les accompagner à leurs réunions, pour me « montrer », par fierté. Je constitue une curiosité, mes interlocuteurs privilégiés s'enorgueillissent de l'attention que je leur porte et entendent bien le faire savoir. D'autres fois, c'est par nécessité : ils profitent de ma présence pour se faire payer un aller dans une des communautés voisines et visiter un proche, sous couvert que je réalise un entretien avec quelqu'un.

La définition d'un sujet prend du temps. Une fois *in situ*, on se retrouve face à des réalités qui sont évidemment différentes de celles que l'on avait imaginées.

Le système très hiérarchique des autorités locales fut également une contrainte de taille. On m'invita fortement à faire le tour des autorités locales en lutte ou parfois juste les autorités des communautés voisines afin de ne pas manquer aux bienséances locales et de ne pas froisser la susceptibilité de certains. On me compare toujours à d'autres *alijunas* chercheurs, journalistes ou autres spécialistes qu'ils ont déjà rencontrés ou hébergés. Il est donc parfois difficile de faire comprendre la nature différente de mon travail, ou bien de ne pas pâtir de leurs expériences passées. Par exemple, certains journalistes payent pour faire des interviews ou des photos. La lutte contre la déviation du fleuve a été très médiatisée. Ils ont reçu beaucoup de visites à ce moment-là. Autres aspects négatifs, la manipulation de leurs discours : soit parce qu'ils ont eu l'habitude d'interviews et qu'ils soignent leur image après s'être aperçus sur un journal ou à la télé (notamment, presse locale du Venezuela), soit par fierté, parce qu'ils refusent d'émettre des critiques sur leurs communautés ou la gestion de celle-ci. Enfin, en tant que femme, mon rapport aux hommes se limita à un rapport professionnel la plupart du temps, à part avec les deux hommes de Patsüarallii avec lesquels j'ai pu nouer une relation de confiance. J'ai partagé beaucoup plus l'intimité et le quotidien des femmes, gardiennes du foyer et des enfants.

Au niveau de l'analyse anthropologique à laquelle prétend ce travail, je dois dire, une fois de plus, que le choix du sujet était certainement ambitieux. D'abord, envisager l'étude d'une communauté aussi nombreuse que celle des Wayuu est chose compliquée. L'hétérogénéité des modes de vies et de pensée est inimaginable. De plus, leur ouverture avec le monde extérieur élargit la recherche et demande une attention particulière à une multitude de réseaux que je n'ai pu, au mieux, qu'apercevoir. Par ailleurs, s'attaquer au problème de la gestion des ressources dans une économie de marché globalisé requiert des compétences spécifiques. Si la littérature sur les Wayuu n'abonde pas, j'ai eu la chance de pouvoir

m'appuyer sur des thèses récentes et particulièrement sur celle de Claudia Puerta Silva qui a fait une longue recherche sur les rapports entre la mine et le Cerrejon. Cela m'a permis d'assimiler certaines réalités complexes dans l'espace relationnel qui m'aurait échappées sur le terrain. J'espère, et je pense, avoir évité l'écueil du discours politique. J'ai principalement côtoyé des leaders politiques engagés dans la lutte et n'ai pas pu réellement accéder à un contre discours. J'ai malgré tout tenté de rappeler l'hétérogénéité des discours et, lorsque je le pouvais, de montrer le décalage entre ceux-ci.

En ce qui concerne les critiques positives de mon travail, j'aurai la modestie d'en émettre peu car je pense qu'un premier vrai terrain et l'analyse qui l'accompagne sont toujours perfectibles. Tout d'abord, l'entrée de ce terrain s'est bien déroulée et rapidement, ce qui n'était pas gagné d'avance vu le peu de contacts que j'avais pu établir avant le départ. L'accueil a été, dans sa grande majorité, très bon ; la dimension politique m'a semblée un atout dans le déroulement du terrain. En effet, l'engagement politique de mes contacts a facilité mon intégration. Je donnais en quelques sortes un sens à leur démarche ; ma simple présence impliquant la visibilité de leur mouvement et l'intérêt de la communauté internationale pour leur sort. J'ai toujours logé chez l'habitant, que ce soit en ville ou à la campagne. Je n'ai eu que très peu de rapports d'argent avec mes contacts. Il était même mal venu d'en parler ou de vouloir payer. Malgré tout, quelques présents étaient toujours les bienvenus. Mes guides principaux semblaient trouver leurs comptes dans les déplacements qu'ils effectuaient avec moi. Je finançais les trajets dans certaines communautés, ainsi la personne qui m'accompagnait pouvait voyager gratuitement. Même à une dizaine de kilomètres, cela constituait un luxe étant donné les mauvaises conditions de transport et la difficulté de circuler dans un semi désert sans véhicule.

Mon guide principal, Adelaïda, devint rapidement une personne de confiance qui s'impliqua dans ma recherche, m'offrant quelques-unes des clés de son univers et de sa communauté. Son mode de vie "tripolaire" constitua pour moi un miroir privilégié de la culture Wayuu : la *rancheria* isolée de Patsürallii, la maison de sa sœur à Maicao et les allers-retours incessants qu'elles faisaient entre les deux. Elle accepta de m'ouvrir son intimité et je l'en remercie, car c'est surtout dans "ses lieux" que j'ai pu partager des moments de vie avec "les" Wayuu.

Enfin, l'intérêt de mon travail réside avant tout, je pense, dans l'écho qu'elle apporte aux travaux déjà réalisés sur ces thématiques. L'actualité de la lutte et son originalité, quant à la déviation du fleuve, offrent, je l'espère, un regard différent sur les capacités de mobilisation des Wayuu et ouvrent ainsi de nouvelles perspectives.

CONCLUSION

L'étude des interprétations symboliques du territoire et des pratiques quotidiennes relatives celui-ci nous a permis, dans un premier temps, d'envisager la relation que les Wayuu entretiennent avec leur environnement. La cosmologie des Wayuu s'élabore au sein d'une trame mythique qui donne à voir des schèmes englobants relevant d'une conception animiste du monde. C'est l'être féminin *Mma* qui, surgissant de l'obscurité, créa l'univers Wayuu. *Mma* est le démiurge immanent. Elle est la mère de la Terre mais elle est également la terre, *mma*. Chaque être végétal, animal, humain ou minéral, descend de *Mma*, a une âme et un langage. A chacun, elle attribua des caractéristiques particulières. Ainsi, par exemple, elle divisa les humains en clans matrilineaires. Néanmoins, c'est la corporalité qui, seule, différencie les espèces. Pour les Wayuu, l'équilibre du cosmos dépend de l'interpénétration de deux mondes : celui du visible et celui de l'invisible. Le monde invisible est régi par trois divinités centrales, *Juya* et *Poluwi*, et *Lapü*, qui codifient l'univers social des Wayuu. Les chamanes sont les gardiens de la dualité de ces deux mondes. Par des rêves profonds, ils communiquent avec les esprits de l'au-delà puis guident les individus au quotidien. Les esprits sont matérialisés par des éléments naturels, lieux, phénomènes atmosphériques, etc. Ils peuvent également investir des corps d'animaux ou d'humains. Les Wayuu évoluent ainsi au sein de ce riche univers symbolique qui semble déterminé par leur environnement naturel particulier. Leur territoire est marqué par les lieux qui cristallisent en leur sein toute l'organisation de ce monde social et culturel. En tant qu'éleveurs et agriculteurs, les Wayuu entretiennent un rapport quotidien à la terre, en ce qu'elle est le substrat privilégié des activités de subsistances mais également de loisirs. Leur habitat est dispersé au sein de grandes étendues de savanes plus ou moins arborées selon le climat, et organisé selon les principes du matrilineage et en fonction des modes de production. Le territoire apparaît alors comme le support privilégié de la reproduction sociale de la communauté.

Cependant, l'analyse des cadres historiques et des nouvelles dynamiques sociales des Wayuu a révélé les conflits territoriaux auxquels sont en proie les communautés Wayuu depuis l'arrivée d'agents extérieurs sur leurs terres. Si on imagine que des litiges fonciers devaient préexister avant la Conquête espagnole, c'est la confrontation de deux visions du monde et son asymétrie qui modifièrent les modes traditionnels de résolution de ces conflits. L'influence extérieure qu'ont subie les Wayuu a profondément modifié leurs structures sociales. Tout d'abord, c'est leur mode de subsistance qui a changé avec la Conquête : de chasseurs cueilleurs nomades, ils sont devenus éleveurs, presque majoritairement sédentaires.

Puis, au cours du XX^{ème} siècle, c'est l'évolution de l'économie au niveau mondial qui a engendré un exode rural massif. L'arrivée d'agents extérieurs tels que l'Etat, la guérilla ou encore le complexe minier, a impacté la vie des Wayuu jusqu'à nos jours. L'Etat, bien qu'absent socialement, a distribué le territoire des communautés indigènes d'abord aux grands propriétaires terriens puis, plus récemment, aux investisseurs étrangers. De plus, l'Etat s'est infiltré dans les communautés par le biais du système de *resguardo* hérité de l'époque coloniale puis par la création de nouvelles formes d'autorités locales. C'est là tout le paradoxe d'une politique étatique, qui tout en revendiquant l'autonomie des communautés, s'assure un moyen de contrôle sur celles-ci. Néanmoins pour les Wayuu, les *resguardos* représentent bien souvent le seul moyen de garantir l'accès au territoire. De plus, les nouvelles ressources attribuées aux *resguardos* favorisent leur multiplication et entraînent de nouveaux types de conflits internes. Enfin, l'arrivée du Cerrejon est sans doute la plus grande atteinte portée aux modes de vie et à la territorialité des communautés wayuu, lesquelles ont dû accepter le voisinage de l'une des plus grandes mines du monde, symbole paroxystique du modèle de développement occidental.

La dépossession foncière des Wayuu et la division sociale engendrées par les pratiques de l'entreprise minière sont les principales conséquences de cette cohabitation. Les espoirs d'intégration des Wayuu à la chaîne productive du projet minier se sont vite évanouis et ils n'ont pu s'incorporer à ce projet comme ils l'avaient fait avec d'autres auparavant. Si certaines interactions ont vu le jour entre les deux entités, tels que le système d'alliance et le clientélisme, la logique patronale d'un système globalisant a fini par tourner le dos aux pratiques locales et à la diversité de ses demandes. Les interactions avec l'extérieur et plus particulièrement avec la mine, ont néanmoins favorisé la mobilisation de discours revendicatifs des communautés wayuu et construit de nouvelles hiérarchies sociales et politiques. Parallèlement à cela, la montée d'un mouvement « indigéniste » international, depuis les années 1970, a permis aux Wayuu d'accéder à des droits et de s'armer juridiquement contre les atteintes portées à leur mode de vie. Dans ce contexte, les groupes sociaux menacés par les nouvelles formes d'appropriation se sont engagés dans des mouvements de résistance fondés sur la revendication de "contre-espaces" différenciés au sein de la frontière (terres indigènes, réserves « extractivistes »,...) (Albert, 1993). De nouvelles stratégies territoriales ont ainsi vu le jour, basées sur la condition d'expropriées des communautés. Ces dernières ont intégré une partie du discours de l'Etat et fondé une ethnicité générique et juridique. Le développement du discours indigéniste par les intellectuels, les organisations sociales, l'Eglise et certains Etats a fortement influencé l'auto-réaffirmation

ethnique des communautés. De grands projets ethno-éducatifs ont ainsi vu le jour afin d'assurer l'enculturation des nouvelles générations. L'ethnicité se construit par réflexivité. On réaffirme certains marqueurs distinctifs et certaines valeurs à l'aune des catégories imposées par l'extérieur. C'est d'ailleurs parce qu'il y a interaction avec d'Autres que la nécessité de réaffirmer les frontières identitaires se fait sentir. On se construit alors dans l'image que ces Autres nous renvoient de nous-même. Ainsi, être indigène c'est, entre autre, être proche de la nature, parler une langue vernaculaire et s'habiller de façon « traditionnelle ». On revendique une tradition figée et chimérique afin de donner une visibilité à la communauté et de réaffirmer une cohésion communautaire qui n'a peut-être finalement jamais existée. Les Wayuu en sont la preuve concrète ; vivant dispersés dans un désert de plusieurs milliers de kilomètres, ils n'ont pas de conscience *a priori* de faire partie de cette « *gran nacion wayuu* » qui, somme toute, est une création récente. Comme je l'évoquais, m'appuyant pour ce faire sur les travaux de Goulet, le sentiment d'appartenance se fonde en premier lieu sur *womainpa'*, ce qui correspond au territoire de l'*apüshi*, la parentèle maternelle restreinte. De plus, la nature compétitive des structures de pouvoir et de prestige fait des autres membres de la parentèle des rivaux potentiels. Le sentiment d'appartenance à la communauté Wayuu dans sa globalité ne s'éprouve réellement que face à des non Wayuu, de même que la majorité des Wayuu ne se considèrent pas comme des fils de la terre, mais comme des descendants de leurs ancêtres. *Wounmaikat*, « notre terre mère », est en quelque sorte une sur-interprétation et une sur-valorisation d'un élément culturel qui encourage l'homogénéisation communautaire et la légitimité territoriale. Cette subjectivisation de soi est bien souvent le fruit d'une rupture, d'une crise identitaire engendrée par le déracinement et la perte de référent. Mais, au-delà du simple processus mimétique, il s'agit d'aborder ce type de discours au prisme des nouvelles logiques d'organisations politiques et de nouvelles conceptions que revêtent certaines notions telles que le développement.

« Les politiques du lieu constituent une forme émergente de politique, un nouvel imaginaire politique dans lequel s'affirme une logique de différenciation et une possibilité que développent une multitude d'acteurs et d'actions qui s'opèrent au sein de la vie quotidienne. »

(Escobar, 2005)

Ces mouvements identitaires contre-hégémoniques ont ouvert de nouveaux espaces de dialogue. Ils ont permis à des populations oubliées de faire entendre leur voix. L'hégémonie de la croyance dans le modèle de développement a pu être remise en cause et surtout, on a tenté de déconstruire certaines catégories socio-politiques afin de trouver des alternatives au

modèle unique et universalisant venu de l'Occident. Néanmoins, comme nous le montre ce travail, le risque du mouvement indigéniste est de s'enfermer dans un discours identitaire, qui l'isole de la politique globale à laquelle les Wayuu peuvent aujourd'hui difficilement se soustraire. La sauvegarde du territoire est une lutte à mener contre les nouvelles formes d'accaparament foncière et des forces de production. La lutte n'est pas seulement ethnique mais aussi et surtout économique. Les multinationales telles que le Cerrejon sont l'expression fidèle du capitalisme contemporain et, d'une certaine façon, les fers de lance d'un nouveau type de colonisation. Il est donc nécessaire de ne pas se centrer exclusivement sur sa condition ethnique et les droits qui en découlent mais bien d'articuler une pensée et une action locale et globale à la fois. Bien sûr, il ne faut pas essentialiser la lutte indigéniste car elle est tout à fait hétérogène. Néanmoins, certaines tendances aux communautarismes s'affirment sur la scène politique.

La lutte pour le fleuve ne doit pas rester qu'une victoire emblématique. Les Wayuu doivent de nouveau s'associer à des politiques globales pour faire face aux réalités toujours plus complexes de l'économie mondialisée. Il est nécessaire de définir des objectifs clairs quant à leur territoire et à la meilleure façon de s'articuler aux inévitables projets de développement. Beaucoup d'autres luttes restent en effet à mener car le développement de projets énergétiques dans la région attire toujours plus l'attention nationale et internationale.

L'intérêt d'une telle étude, en dehors des spécificités inhérentes à l'histoire wayuu, tient en outre à sa co-temporalité autant locale que nationale, voire internationale. A un niveau local, les Wayuu se trouvent dans une phase de transition au sein de laquelle la récente lutte pour le fleuve a fait figure d'exemple en redonnant de l'espoir politique ; aujourd'hui les Wayuu interrogent leur devenir en cherchant de nouveaux modes d'actions politiques, ainsi que les garants d'une possible unité.

Au niveau national, c'est un grand mouvement de grève agraire qui a eu lieu et qui continue en Colombie. Un front commun voit le jour, qui revendique l'accès à la terre et de nouvelles politiques agricoles et minières. Ainsi, les questions que soulève cet écrit, sur l'importance de la territorialité au sein des revendications sociales d'une société telle que celle des Wayuu et sur les modes de mobilisations de la communauté, semblent trouver écho dans l'actualité. Pour poursuivre cette recherche, il serait néanmoins nécessaire de procéder à une étude approfondie entre le système de parenté wayuu et la production de leaders et intellectuels. Une actualisation des études sur l'organisation sociale des Wayuu favoriserait une meilleure compréhension de leur reproduction socio-ethnique. De même une recherche plus

poussée sur les mythes permettrait de révéler les mouvements d'emprunts ou d'actualisations de ceux-ci. Par exemple, *Mâ* était déjà la déesse de la terre mère pour les phrygiens, une corrélation avec *Mma* wayuu serait alors peut être envisageable.

Enfin ma recherche n'est ni un hymne à la résistance, ni au contraire une mise en discrédit des discours politiques. J'ai tenté, par ce travail, de mettre en lumière quelques-unes des stratégies discursives et des pratiques de négociation à l'œuvre dans l'espace interactionnel entre la mine du Cerrejon et les communautés Wayuu. Malgré les atteintes portées à leur territoire par l'imposition d'économie et de politique globales, les Wayuu ont su s'adapter afin de continuer à exister.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT, Bruce 1993. « L'or cannibale et la chute du ciel, Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) ». *In: L'Homme*, tome 33 n° 126-128.

ALBERT, Bruce 1995. « L'anthropologie appliqué ou anthropologie impliquée ? Ethnographie, minorités et développement ». *In: Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France*. Sous la direction de Jean-François Baré. Paris, Karthala. p. 87-118.

AMSELLE, Jean-Loup 2008. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris Stock.

APÜSHANA, Vito 2010. *Shiinalu'uirua shiirua ataa. En las hondonadas maternas de la piel*, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia.

BARTH, Fredrik 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Little Brown and Co. p.153

BENSA Alban et FASSIN Eric 2002. « Les sciences sociales face à l'évènement », *Terrain*, n°38, pp. 5-20.

BOISSEVAIN, Jeremy 1978. « When the Saints go Marching out : Peflections on the Decline of Patronage in Malta. » in *Patrons and Clients in the Mediterranean societies*. Londres: Duckworth.

BOURDIEU, Pierre et SAYAD, Abdelmalek 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Les Editions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard, Paris.

BURGL, Hans 1963. *Indios y blancos en la Guajira*. Tercer Mundo Bogotá. Colombia.

CHIVALLON, Christine 2007. « Retour sur la "communauté imaginée" d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue ». *Raisons politiques*, p.131-172.

CORREA C, Hernán Darío 1994. «El desierto Guajiro : Aridez del capital y fecundidad wayuu –Etnicidad, territorio y desarrollo en la Guajira colombiana. » In R. Silva (dir.), *Territorios, regiones, sociedades*. Bogotá : CEREC.

DEBARBIEUX, Bernard 1995. Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique. » in *Espace Géographique* n°24 vol. 2. p.97-112. Belin.

DESCOLA, Philippe 2005. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque de sciences humaines. Paris, Gallimard.

DURKHEIM Emile 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris, Puf.

ESCOBAR, Arturo 1996. *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma.

ESCOBAR, Arturo 1999. « After Nature: Steps to an Antiessentialist Political » Ecology *Current Anthropology*, Vol. 40, N° 1, p.1-30.

ESCOBAR, Arturo 2005. *Más allá del tercer mundo : globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH-, Bogotá. p. 274.

GELLNER, Ernst & WATERBURY John (ed.) 1978. *Patrons and Clients in the Mediterranean societies*. Londres: Duckworth.

GELLNER, Ernst 2003. *Les saints de l'Atlas*. Editions Bouchène, Paris.

GROS, Christian 2007. « Ethniciser la politique, politiser l'ethnicité ? : le dilemme latino-Américain. » In *Amérique latine, les surprises de la démocratie*. Les études de la documentation française. IHEAL. Paris.

GUERRA CURVELO, Weidler 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá, Ministerio de Cultura.

GUERRA CURVELO, Weidler 2008. « Historia del agua: biografía del río seturma. » In: *Colombia Boletín de Historia y Antigüedades*. Academia Colombiana de Historia.

GUTIERREZ QUEVEDO, Marcela 2010. *Les Wayuu, l'Etat de droit et le pluralisme juridique en Colombie*. Sous la direction de Gérard Courtois. Paris, Université d'Artois.

KALMANOVIZT, Salomón 1996. El desarrollo histórico del campo colombiano. In J.O. Melo (dir.), *Colombia Hoy*. Bogotá : Presidencia de la República.

KLINE, Harvey 1987. *The Coal of El Cerrejon. Dependent Bargaining and Colombian Policy-Making*. University Park : The Pennsylvania State University Press.

MEDARD, Jean-François 1976. « Le rapport de clientèle. Du phénomène social à l'analyse politique » in *Revue française de science politique* 26 (1) : 103-131.

MINAUDIER, Jean-Pierre 1997, *Histoire de la Colombie. De la conquête à nos jours*. Harmattan, Paris.

ONIC 2008. *Marco legal para los derechos de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogota.

PAZ IPUANA R 1973. *Mitos, Leyendas y Cuentos guajiros*, Caracas, Instituto Agrario Nacional.

PERRIN, Michel 1976, *Le chemin des Indiens morts*. Paris, Payot.

PERRIN, Michel 1992. *Les praticiens du rêve : exemple de chamanisme*. Paris, Presses universitaires de France.

PERRIN, Michel 2009. *Minorités ethniques, interculturalité et mondialisation. Le point de vue d'un ethnologue*. Conférence à l'université de la Réunion.

PICON, François-René 1983. *Pasteurs du Nouveau Monde, Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

PIVETEAU, Jean-Luc 1995. « Le lieu est-il une mémoire ? » *Espace géographique*. Vol 24 n°2. p.113-123

PUERTA SILVA, Claudia 2009. *Les Indiens wayuu et le projet minier du Cerrejon en Colombie : stratégies et politiques de reconnaissance et d'identité*. Sous la direction de Jonathan Friedman. Paris, EHESS.

RECLUS, Elisée 1861. *Voyage à la Sierra Nevada de la Sainte-Marthe, paysages de la nature tropicale*. Paris, Librairie de la Hachette et Cie.

RIVERA, G. Alberto 1986. *Material Life and Social Metaphor : Change and Local Models among the Wayuu Indians of Colombia and Venezuela*. Ph. D. Diss., U. of Minnesota, Abstr. In DAI-A 47 n°7.

SALER, Benson 1998. Los Wayuu. in *Aborígenes de Venezuela*, Caracas: Monte Avila Editores, p. 25-145.

VÁSQUEZ CARDOZO Socorro et DARIO CORREA C. Hernan 2000. *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena (Tomo II)*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispanica.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2009. *Métaphysiques Cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Presse Universitaires de France, Paris.

WORSTER Donald 1989. *The Ends of the Earth. Perspectives on Modern Environmental History* ed. Cambridge University Press.

FILMOGRAPHIE

Documentaire de Aranaga Epiyeu 2012. *Wachikua, Nuestra Historia*.

Film de Yanilu Ojeda 2012. *Shawantama'ana. El lugar de espera*.

Documentaire télévisé de Alejandro Parisca 1995. *Wayuu, por los caminos de los sueños*.

PAGES INTERNET

<http://www.un.org/fr/multimedia/videos/video10.shtml>

<http://www.cerrejon.com/site/nuestra-empresa/historia.aspx>

<http://www.cerrejon.com/site/nuestra-empresa.aspx>

<http://outkajawaasauwakuaiipa.tumblr.com/%E2%96%BAFotografias>

<http://www.yanama.org/wp-content/uploads/2012/06/proyecto-educativo-anaa-akuaipa.pdf>

<http://fr.slideshare.net/uniguajiros/resumen-cerrejon-sobre-desviacion-del-rio>

<http://www.cerrejon.com/site/sala-de-prensa/archivo-de-noticias/aplazamiento-p500.aspx>

ANNEXES

| Quelques cartes

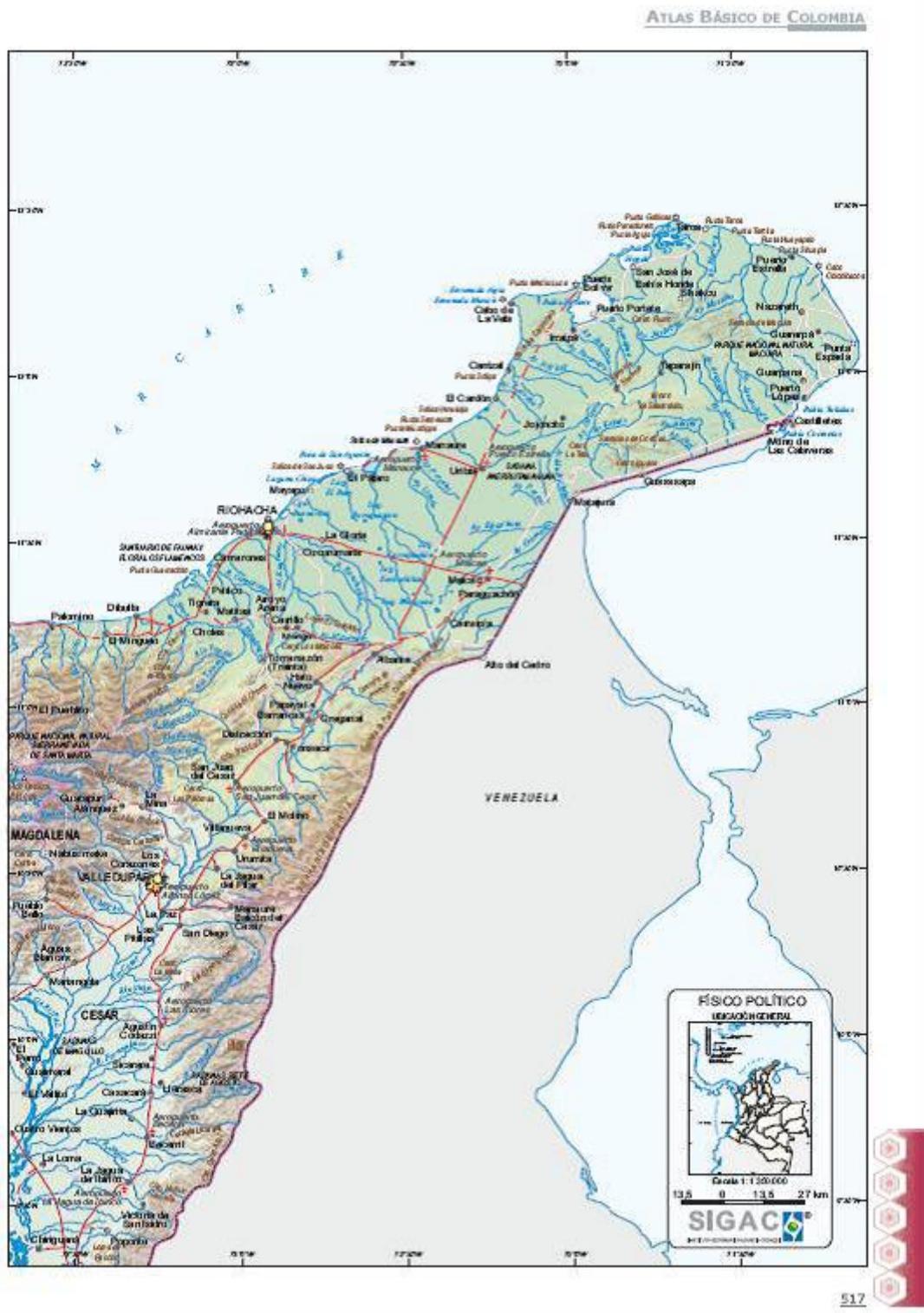


Figure 9. Carte de la Guajira.

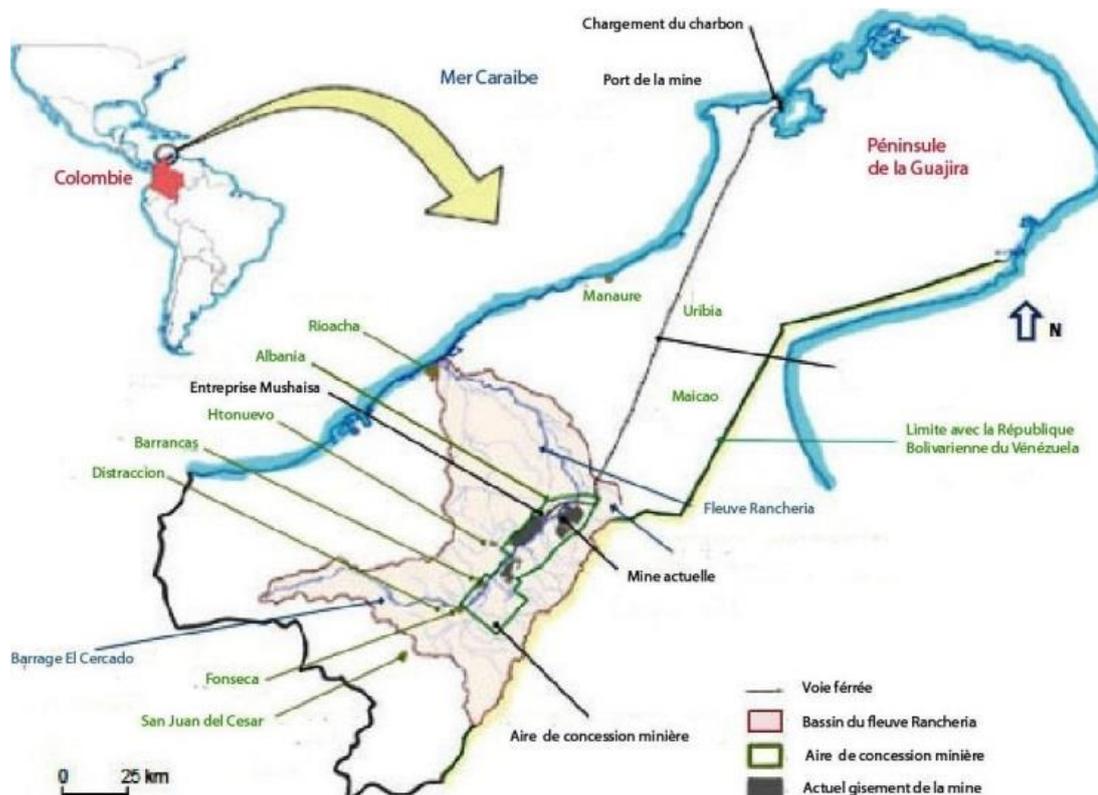


Figure 10. Actuelles limites de la mine à l'échelle de la Guajira. Source : Cerrejon. Traduction Sarah Quilleré.

Figura 15: Áreas de Influencia Directa e Indirecta para el entorno socio-económico

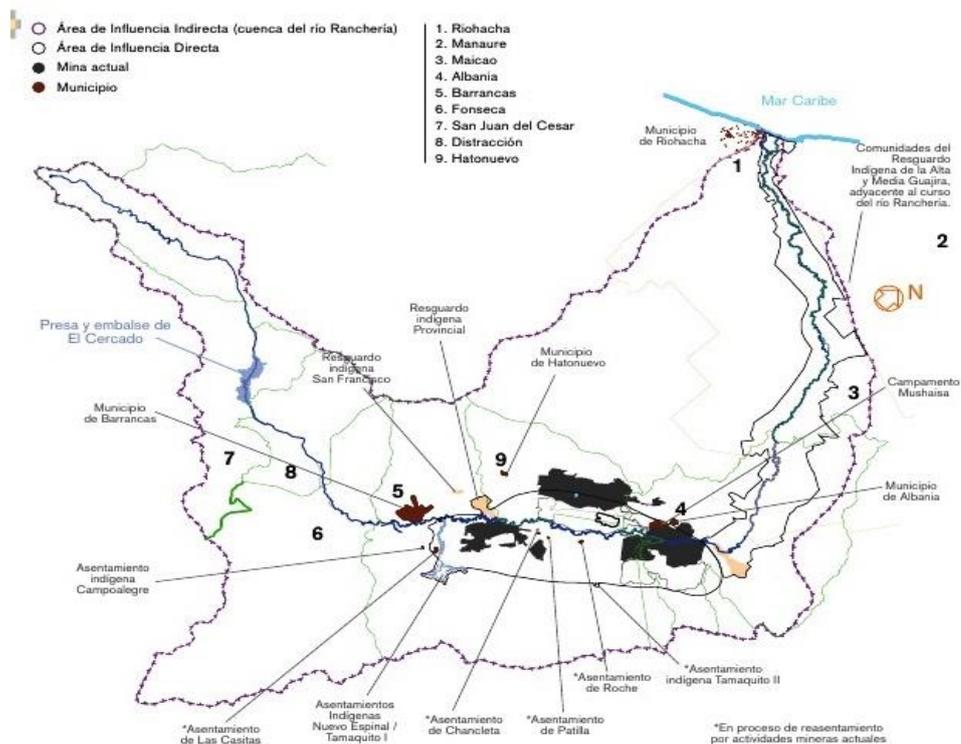


Figure 11. Carte des zones d'influence directe et indirecte du Cerrejon avec notamment Provincial et Tamaquito II. Source : Cerrejon.

| Quelques photos⁸²

MOUTURE DU MAIS



ADELAÏDA CUISINANT AU PETIT MATIN, MOSSA MORA ET AREPAS



OUUTSU, FEMME CHAMANE

EN ROUTE POUR LA RIVIÈRE

⁸² Photos de Sarah Quilleré.



JEUNE FEMME SORTANT D'UN MOIS D'ENCIERRO



BAILE DE LA YONA



DÉCOUPAGE DE LA VIANDE POUR CÉRÉMONIE D'ENCIERRO



JEUNE FILLE TISSANT LA TYPIQUE
MOCHILLA WAYUU



TISSAGE DU CHINCORRO OU HAMMAC WAYUU



FEMME WAYUU



ENFANT, PATSÜARALII

MOMENT DE DETENTE DANS LE FLEUVE



ENFANTS CONDUISANT LES TROUPEAUX AU FLEUVE



TRAITE DES ANIMAUX AU PETIT MATIN



PATSÜARALII



ASSEMBLÉE AUTORITÉS LOCALES, WARE WARE



LEADER MOUVEMENT « REUNIS POUR NOTRE IDENTITE »

FORUM DU JOURNAL WAYUUNAIKI



YAZMIN QUI PARLE DE WOUNMAIKAT,

FORUM COMITE CIVIQUE RIOHACHA.



VISITE A LA MINE DU CERREJON



LE TRAIN DE LA MINE PASSE

POUSSIÈRE DE CHARBON SUR CACTUS





SITE SACRE POUR LES WAYUU, JEPIRA