



HAL
open science

Paroles politiques et paroles poétiques : des mouvements sociaux autochtones en Colombie à la littérature contemporaine des Wayuu

Laura Lema Silva

► **To cite this version:**

Laura Lema Silva. Paroles politiques et paroles poétiques : des mouvements sociaux autochtones en Colombie à la littérature contemporaine des Wayuu. Linguistique. Université de Lyon, 2021. Français. NNT : 2021LYSE2055 . tel-03576556

HAL Id: tel-03576556

<https://theses.hal.science/tel-03576556>

Submitted on 16 Feb 2022

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

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



N° d'ordre NNT : 2021LYSE2055

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 484

Lettres Langues Linguistique Arts

Discipline : Études ibériques et méditerranéennes

Soutenue publiquement le 3 décembre 2021, par :

Laura LEMA SILVA

Paroles politiques et paroles poétiques.

*Des mouvements sociaux autochtones en Colombie à la
littérature contemporaine des Wayuu.*

Devant le jury composé de :

Sandra HERNANDEZ, Professeure des universités, Université Lumière Lyon 2, Présidente

Thomas HIPPLER, Professeur des universités, Université de Caen Normandie, Rapporteur

Catherine HEYMANN, Professeure émérite, Université Paris Nanterre, Rapporteur

Nestor PONCE, Professeur des universités, Université Rennes 2, Examineur

Juan Ramon DUCHESNE-WINTER, Professeur des universités, University of Pittsburgh, Examineur

Alvar DE LA LLOSA, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

THESE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée par
l'Université Lumière Lyon 2

École Doctorale n°484 3LA – Laboratoire 1853 LCE

Spécialité : Langues et littératures étrangères
Discipline : Études ibériques et méditerranéennes

Paroles politiques et paroles poétiques:
Des mouvements sociaux autochtones en Colombie à la
littérature contemporaine des Wayuu

Soutenue publiquement le 3 décembre 2021 par

Laura LEMA SILVA

Devant le jury composé de

Juan DUCHESNE WINTER	Full Professor, University of Pittsburgh	
Sandra HERNANDEZ	Professeure, Université Lumière Lyon 2	
Catherine HEYMANN	Professeure émérite, Université Paris Nanterre	Rapporteure
Thomas HIPPLER	Professeur, Université de Caen Normandie	Rapporteur
Néstor PONCE	Professeur, Université Rennes 2	
Alvar DE LA LLOSA	Professeur, Université Lumière Lyon 2	Directeur de thèse



Remerciements

L'écriture de cette thèse entre la Colombie et la France a été accompagnée d'un grand nombre de rencontres, du soutien de très nombreuses personnes, d'échanges et de partages qui ont fait de ces dernières années une belle aventure personnelle et intellectuelle.

Je tiens avant tout à remercier mon directeur de thèse, Alvar de la Llosa, pour son grand soutien et sa très grande générosité. Merci d'avoir accepté de diriger cette thèse sans hésitations et avec enthousiasme, de m'avoir donné des conseils précieux tout comme la liberté nécessaire pour mener à bien cette recherche et ses constantes métamorphoses.

Je remercie très spécialement Juan Duchesne Winter, Sandra Hernández, Catherine Heymann, Thomas Hippler et Néstor Ponce d'avoir accepté de lire ce travail et de me faire l'honneur de siéger à mon jury.

Cette thèse n'aurait pas été la même sans mes trois années passées en Colombie entre 2015 et 2018 en tant que coordinatrice du pôle Bogotá de l'Institut des Amériques (IdA). Je remercie Marion Magnan et Juliette Sérafini de m'avoir fait confiance dans le déroulement des activités du pôle et de m'avoir accompagnée avec leurs orientations et conseils. Merci également à l'ensemble des personnes qui m'ont soutenue dans la réalisation de ces activités. En particulier à Céline Valadeau et à Evelyne Mesclier de l'Institut Français d'Études Andines (IFÉA), à Enrique Sánchez Albarracín ancien attaché de coopération universitaire de l'Ambassade de France en Colombie, à Juan Manuel Espinosa de l'Instituto Caro y Cuervo, à Angélica Montes Montoya du GRECOL-ALC et à Martha Sierra Díaz du secteur culturel du Banco de la República. Un grand merci à Georges Lomné pour les longues conversations dans les cafés de la Candelaria qui ont sans aucun doute enrichi mes perspectives de recherche. Merci à Max S. Hering Torres pour son soutien et pour la richesse de notre travail commun. Merci également à l'équipe administrative et à l'ensemble des membres du Conseil Scientifique de l'Institut des Amériques avec qui j'ai pu continuer à m'enrichir par l'apprentissage du fonctionnement de l'IdA en France.

Merci aux membres du Département d'Études des Mondes Hispanophone et Lusophone de l'Université Lumière Lyon 2, en particulier à Victoria Famin pour son soutien au cours de ces trois dernières années d'enseignement.

Je remercie également les membres du laboratoire LCE pour leur accompagnement dans mes recherches, merci aux doctorants et doctorantes pour nos échanges précieux. Un énorme merci à Valérie Favre, pour ses nombreuses lectures et relectures, et surtout pour le soutien pendant la dernière ligne droite. Merci aux anciens et nouveaux gestionnaires de LCE et en particulier à Jérémie Philibert pour sa compagnie à la MILC.

Merci à Francisco Ortega, directeur du centre de pensée « Pluralizar la paz » de l'Université Nationale de Colombie, de me faire confiance avec le projet muséographique « *Sanaduría, las plantas de la mediación. Sentidos plurales de la paz en diálogo con comunidades indígenas* ». Un grand merci à Salima Cure, ma camarade d'aventure, et à l'ensemble de l'équipe : à Franklin Aguirre, Edmon Castell, Jairo Palchucán, Mauricio Cuchimba, Ginel Dokoe, Iris Aguilar, Isabel Cortés, Pablo Casanova et Kevin Ramírez. Merci de m'avoir accompagnée pendant l'écriture de cette thèse et de l'avoir nourrie avec la richesse de nos échanges. Merci à Jairo Palchucán pour la beauté de la parole, à Mauricio Cuchimba de m'avoir appris que la connaissance se sème et qu'il faut en prendre soin, merci à Ginel Dokoe pour la sagesse du silence et de l'écoute.

Cette thèse a été grandement enrichie par la générosité intellectuelle de Miguel Rocha Vivas à qui je remercie la profondeur de nos échanges, *Camino a sí*, et de me faire le cadeau de son amitié.

Merci à Weidler Guerra Curvelo pour son orientation précieuse dans mes voyages dans la Guajira mais aussi pour la grande passion avec laquelle il transmet sa connaissance des épistémologies des Wayuu. Merci également à Rafael Mercado Epieyú pour l'ouverture au dialogue et à Adriana Campos pour nos conversations autour de la poésie de Vito Apüshana et sa générosité avec ses recherches.

Je remercie très spécialement les membres de la communauté wayuu chez qui j'ai pu séjourner, pour leur hospitalité et bienveillance. Merci à la Piki, à Arelis, à Fátima et à Luna de m'avoir ouvert les portes de leur maison et pour les conversations quotidiennes qui m'ont sans aucun doute donné de la force pendant l'écriture. Merci à Aida Kutz Iguarán et à Miguel Curvelo pour le parcours des chemins de la Alta Guajira. Merci à Guillermo Ojeda Jayarirú pour les rêves et la peinture. Un grand merci à Iris Aguilar pour sa gentillesse et pour les paroles tranquilles tissées à Makú.

Je remercie très spécialement Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández de leur générosité, de leur disponibilité et de la confiance qu'ils m'ont accordée dans nos échanges. Mais surtout pour la beauté d'une œuvre littéraire inspiratrice et porteuse de transformations.

Ces dernières années n'auraient pas été les mêmes sans mes ami.e.s en France et en Colombie. Merci à Inès, à Solène, à Pauline, à Suzanne et à Marie pour leur soutien sans conditions, pour les belles soirées à Lyon et à Paris et pour les escapades à Marseille ; à Loïs pour les longues conversations et les souvenirs partagés ; à Andréa et à Chuchu pour la ferme et les ballades ; à Louis pour les idées politiques ; à Pastorita pour les plantes, à Janeth pour les tissages, à Angie pour les conversations transatlantiques ; à Camille pour l'optimisme, à Christian pour la spontanéité et à Valérie, à nouveau, pour la présence et l'écoute !

Merci à ma famille. À mes parents pour leur soutien sans faille et pour la force de l'amour qui guérit, à ma grand-mère pour les rires et sa présence affectueuse, à Alito et à Camille pour leur compagnie qui me donne de la force, à Mauricio, Patricia et Irene pour les soirées à Bogotá, à Meleck pour son soutien silencieux.

Et à José pour la bonne énergie quotidienne, merci d'avoir rendu ces derniers mois d'écriture heureux et plus légers !

Sommaire

Remerciements	3
Sommaire	7
Introduction	12
Première Partie. La littérature autochtone au prisme de son usage politique. Des mouvements sociaux aux politiques multiculturelles	43
Chapitre 1. Quelle ethnicité selon les communautés autochtones ? Des revendications des mouvements indigènes aux débats de l'Assemblée Nationale Constituante	53
Chapitre 2. « Hacerse nación desde las raíces ». Quelle ethnicité selon l'État multiculturel ?	117
Deuxième partie. La littérature contemporaine des Wayuu au prisme de son potentiel émancipateur. Parole d'origine et contrebandes littéraires	189
Chapitre 3. Qu'est-ce que la littérature contemporaine des Wayuu ? Parole d'origine et processus de traduction culturelle	197
Chapitre 4. Esterilia Simanca et Miguelángel López Hernández : l'espagnol comme vecteur d'une poétique interculturelle émancipatrice	269
Chapitre 5. Contrebande littéraire et émancipation politique : vers une connaissance construite en alliance avec le savoir wayuu	325
Conclusion	425
Annexes	436
Liste des sigles	491
Index des noms	493
Table des illustrations	497
Table des matières	499

No somos caminos que se juntan, ni ríos que se reúnen, sino caminos que a veces se cruzan y ríos que emergen en lo profundo buscando con ímpetu su propio mar, aunque haya un mismo océano para todos¹².

Miguel Rocha Vivas, *Arca e Ira. Con/versaciones en tiempos de deshumanización*.

¹ « Nous ne sommes pas des chemins qui se joignent, ni des fleuves qui se réunissent, mais des chemins qui parfois se croisent et des fleuves qui émergent des profondeurs en cherchant leur propre mer avec élan, bien qu'il y ait un même océan pour tous ». Toutes les traductions en bas de page sont miennes, sauf indication contraire.



Figure 1: Carte de la Guajira. Source: VAN-LEENDEN PÉREZ Justo, *Wayuunaiki, estado, sociedad y contacto*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1998.



Figure 2 : Carte du territoire wayuu en Colombie à travers la cartographie mythique de la communauté. Source : GUERRA CURVELO Weidler *et.al*, *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de la Guajira*. En ligne : <http://geografiasmiticasguajira.com/index.html>

Introduction

‘¿Ay Estercilia, pero tú cómo lo haces? Me decían unos líderes sociales en Buenaventura, ‘¿Cómo hago qué?’ ‘Eso que tú haces’. Pero como no me decían algo específico [yo respondía]: ‘bueno lo que tu quieras saber cómo lo hago, pues es haciéndolo’. Yo nunca sé cuál va a ser el resultado cuando presente una acción [legal], yo no sé si la voy a ganar o si la voy a perder. Uno no se debe devolver porque un funcionario o porque un editor o porque un crítico de literatura, o porque un alcalde o un senador digan ‘no por ahí no es’ o ‘tú deberías hacer esto’, ¡no! [...] hazlo como tú crees [...] las cosas se hacen haciéndolas¹.

Estercilia Simanca Pushaina.

Ces paroles d’Estercilia Simanca Pushaina, écrivaine, membre de la communauté Wayuu², partagées lors de notre entretien du 29 août 2019 à Bogotá rendent compte de son positionnement vis-à-vis du pouvoir politique de l’État colombien. Ses métiers d’écrivaine et d’avocate s’entrelacent et laissent deviner le caractère fortement revendicatif de sa littérature. La citation permet également d’entrevoir le caractère insaisissable de la personnalité de Simanca, auteure d’une œuvre transgressive, comme elle-même la définit, qui ne saurait se réduire à la représentation de l’identité ethnique de son peuple.

¹ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel*, Bogotá, 29 août 2019.

« ‘Aïe Estercilia mais comment le fais-tu?’ Me disaient des dirigeants sociaux à Buenaventura. ‘Comment je fais quoi?’ ‘Ce que tu fais’. Mais comme ils ne me disaient pas quelque chose de spécifique [je répondais] : ‘d’accord quoi que ce soit que tu veuilles savoir comment je fais, je le fais en le faisant’. Je ne sais jamais quel va être le résultat quand je présente une action [légale], je ne sais pas si je vais la gagner ou si je vais la perdre. On ne doit pas reculer parce qu’un fonctionnaire, ou parce qu’un éditeur, ou parce qu’un critique littéraire, ou parce qu’un maire ou un sénateur disent ‘non ce n’est pas comme ça’ ou ‘tu devrais faire ça’, non ! [...] fais-le comme tu crois [...] les choses se font en les faisant ».

² Le territoire des Wayuu se situe entre la Colombie et le Venezuela dans la péninsule de la Guajira, le point le plus au nord du sous-continent latino-américain. D’après le chercheur Juan Duchesne Winter il s’agit d’un peuple extranational – il reprend ici le terme *outernational*, employé par Paul Giroy – qui défie tout rattachement administratif à la nation. D’après le même auteur : « [...] en la actualidad el Estado colombiano le reconoce al pueblo wayuu una extensión territorial de 1,007,628 hectáreas repartidas en 17 resguardos, mientras que, en Venezuela, a los wayuu se les reconocen 12.000 km² de resguardos en el estado del Zulia. Los resguardos son territorio autóctono protegido constitucionalmente (Ramírez 17) si no fuera porque el concebirse como Estado nacional no tiene pertinencia alguna para el imaginario wayuu, se podría decir que dicho pueblo con sus 571,989 almas (278,212 del lado colombiano y 293,777 del lado venezolano), constituye una nación caribeña suramericana ».

« Actuellement l’État colombien reconnaît au peuple wayuu une extension territoriale de 1 007 628 hectares réparties en 17 réserves, alors qu’au Venezuela, aux Wayuu sont reconnus 12.000 km² de réserves dans l’état du Zulia. Les réserves sont territoire autochtone protégé constitutionnellement (Ramírez 17) même si se concevoir comme un État national n’a pas de sens dans l’imaginaire wayuu, l’on pourrait dire que ce peuple avec ses 571 989 âmes (278 212 du côté colombien et 293 777 du côté vénézuélien), constitue une nation caribéenne sudaméricaine ».

DUCHESNE WINTER Juan, *Hermosos invisibles que nos protegen*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Serie Libros de los mundos, 2015, p. 11-12.

La transgression, présente dans la production littéraire de l’auteure, est en lien avec un agir créatif individuel et collectif. En effet, l’action sur laquelle insiste Estercilia Simanca lors de notre entretien est également présente, à des degrés différents, chez les personnages qu’elle crée et qui apparaissent et réapparaissent au fil de ses nouvelles. Ces derniers incarnent le vécu de filles, de garçons, d’hommes et de femmes wayuu et rendent compte d’une communauté autochtone capable de contre-interpeller la société majoritaire colombienne. À travers sa production littéraire, Simanca pense et met en avant sa capacité d’action³ dans ses interactions avec la société colombienne, tout comme celle des membres de sa communauté.

Les paroles de Simanca viennent donc mettre sur le devant de la scène un élément central à l’heure d’étudier le potentiel politique de la littérature contemporaine des Wayuu vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de l’époque coloniale et perpétuées par la République colombienne : cette étude doit se faire en prenant en compte l’agir de ses membres. Néanmoins, à première vue cette capacité d’action paraît inexistante.

En effet, en Colombie, la littérature contemporaine des Wayuu, qui connaît un essor important depuis les années 1990-2000, tout comme celle d’autres auteurs qui s’auto-identifient comme autochtones⁴, se présente, au premier abord, comme le produit des politiques multiculturelles de promotion de la culture dite « ethnique » : en 2010, une partie de cette littérature a été publiée par le ministère de la Culture lors des célébrations du Bicentenaire de l’Indépendance de la République colombienne⁵. La *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* est précédée d’un ensemble de publications au niveau local, pensées dans la continuité de la Constitution de 1991 et dans l’objectif de sauvegarder et d’encourager le Patrimoine culturel immatériel de la Nation.

Ainsi, les poèmes de Vito Apüshana, l’un des représentants majeurs de la littérature wayuu contemporaine, ont servi au pouvoir local pour promouvoir la diversité culturelle de la péninsule de la Guajira. Apüshana a été pensé comme le fidèle représentant d’une identité ethnique wayuu

³ Par capacité d’action nous faisons référence au concept de agency qui met sur le devant de la scène le pouvoir transformateur des êtres sur les structures sociales. Voir, BALIBAR Etienne et LAUGER Sandra, « Agency », dans CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, 2019, p. 26-31.

⁴ Nous pouvons citer ici l’œuvre de Fredy Chikangana membre de la communauté yanakuna et d’Hugo Jamioy Juagibioy membre de communauté camëntsá, entre autres. Voir, APÜSHANA Vito, CHIKANGANA Fredy, JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Voces originarias de Abya Yala*, Bogotá, Icono, 2014.

⁵ MINISTERIO DE CULTURA, *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, 2010.

enracinée dans son territoire d'origine. Dans sa thèse de doctorat, *Autorías contrabandistas : cuerpos que reinventan y destabilizan agendas políticas de 'lo indígena'*, la chercheuse Adriana Campos Umbarila explique que des vers du poème « *Woumain* »⁶ d'Apüshana sont apparus sur les murs des institutions culturelles la capitale du département : en 1998 on les retrouve sur la façade du « Centro cultural », et en 1995 sur les murs de l'Université de la Guajira. Ils ont aussi été imprimés, par des membres de la communauté, sur des t-shirts et inscrits sur les murs de l'aéroport de Riohacha en 2011. Par ailleurs, le poème « *Danza y nacimiento* » fait partie du monument *Ka'sha* que l'on retrouve dans la « Plaza de armas » de Riohacha depuis 2010⁷. Tous ces éléments venaient promouvoir une identité ethnique désormais incluse dans le paysage politique du Département de la Guajira et plus largement de la Colombie. La littérature autochtone devient ainsi un vecteur de légitimation de l'action publique de l'État colombien. Dans le cas spécifique des Wayuu, à ces publications par l'État, au niveau national et au niveau local, s'ajoutent celles réalisées par des multinationales présentes dans leur territoire, telles qu'Ecopetrol ou Chevron⁸, deux compagnies pétrolières.

Ainsi, au premier abord, la publication de la littérature des Wayuu semble être un palliatif aux méfaits de l'extractivisme économique ou à la violence politique qui s'exerce vis-à-vis de la communauté depuis l'époque coloniale. Plus précisément, elle semble servir de vecteur d'inclusion de la diversité culturelle au sein de la nation colombienne. Cette production littéraire apparaît donc comme étant surdéterminée par des rapports de pouvoir politiques et économiques qui iraient jusqu'à mettre en question sa validité littéraire tout comme son caractère d'innovation esthétique.

Il convient d'ajouter qu'une grande partie de la production littéraire d'auteurs autochtones est présentée comme une littérature pour enfants. Cela est visible dans le public ciblé par les maisons d'édition mais aussi dans la présentation formelle des publications. Pour citer un exemple,

⁶ Ce poème fait partie du recueil *Contrabando sueños con arjunas cercanos*, publié en 1992 par la Secretaría de asuntos indígenas et la Gobernación de la Guajira et par l'université de la Guajira à Riohacha. *Woumain* peut être traduit au français par « notre terre ».

⁷ Voir, CAMPOS UMBARILA Adriana, *Autorías contrabandistas : cuerpos que reinventan y destabilizan agendas políticas de 'lo indígena'*, (Thèse en Littérature), Universidad de los Andes, Bogotá, 16 décembre 2020, p. 103-108. Disponible sur : <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/50649>. Consulté le 5 octobre 2021.

⁸ LÓPEZ Antonio Joaquín (Briscol), (1936), *Los dolores de una raza. Novela histórica de la vida real contemporánea del indio guajiro*, 1956, Riohacha, Ecopetrol. Bibliothèque privée de Victor Bravo Mendoza.

Voir également, FUNDACIÓN DE ARTESANOS WAYUU (FENARWAYUU), *Kanaso'u. Dibujos Ancestrales wayuu*, Biblioteca iconografía de las artes wayuu, Bogotá, 2018. Cet ouvrage est publié par la fédération nationale d'artisans wayuu avec le soutien d'Ecopetrol, de Chevron, de l'entreprise colombienne Totto et des fondations ecosfera et colibríes.

la nouvelle intitulée « La señora Iguana » de Vicenta María Siosi Pino⁹ est publiée par les éditions Norma qui l'insère dans sa collection « Norma infantil y juvenil ». La couverture de la nouvelle est illustrée par un dessin enfantin¹⁰, d'autres dessins accompagnent les propos de l'auteure et viennent passer sous silence son contenu politique tout comme la pensée qu'elle véhicule. Cette dernière est en étroite relation avec la pensée mythique wayuu qui se réinvente à travers l'écriture littéraire. En effet, comme le souligne l'anthropologue wayuu Weidler Guerra Curvelo¹¹, la cosmologie de la communauté est transformative, c'est-à-dire qu'elle rend compte d'une création constante du monde et de la vie sur terre par l'intermédiaire d'un ensemble de transformations d'une humanité primordiale et universelle en animaux, végétaux et minéraux. Dans « La señora Iguana » les animaux protagonistes révèlent leur volonté, leur code moral et leur capacité d'action, ce qui fait consonance avec un système de pensée où l'ensemble des êtres humains et non-humains partagent un statut ontologique de personnes.

Dans le même ordre d'idées, l'ouvrage qui recueille la totalité des nouvelles d'Estercilia Simanca Pushaina, publié en 2017 par la maison d'édition Santillana, s'intitule *Por los valles de la arena dorada*¹², titre qui suscite la curiosité folklorique des lecteurs qui imaginent un voyage dans les vallées de sable du lointain désert de la Guajira, alors que la littérature de l'auteure s'éloigne radicalement de toute idéalisation de la réalité de sa communauté : elle rend compte, à travers ses nouvelles, de la complexité des rapports de forces internes qui la traversent tout comme de ceux qui se déploient avec la société majoritaire.

Nous pouvons ajouter à ce panorama un dernier élément en lien avec la critique littéraire. En portant un regard sur cette dernière, la fonction politique de la littérature autochtone vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de la colonisation se limite à la représentation d'une identité qui ne peut que résister aux diverses formes de colonialité¹³ perpétuées par les nations latino-américaines : elle serait inévitablement absorbée par un système de connaissances hégémonique.

⁹ La nouvelle a été originellement publiée en 2000 par la Caisse de Compensation Familiale « Comfamiliar del Atlántico ». SIOSI PINO Vicenta, « La señora iguana », Barranquilla, Comfamiliar del Atlántico, 2000.

¹⁰ Voir la fiche technique de la nouvelle sur : <https://www.normainfantilyjuvenil.com/co/libro/la-senora-iguana>. Consulté le 5 octobre 2021.

¹¹ GUERRA CURVELO Weidler, *Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia*, (Thèse en Anthropologie), Universidad de los Andes, Bogotá, 23 avril 2019.

¹² SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017.

¹³ Voir, BOIDIN Capucine, HURTADO LÓPEZ Fatima, « Philosophie de la libération et tournant décolonial », in *Cahier des Amériques Latines*, 62, 2009/3.

En effet, la critique littéraire contemporaine se structure en grande partie autour des concepts développés par le groupe Modernité/Colonialité duquel font partie des chercheurs tels qu'Aníbal Quijano¹⁴, Walter Mignolo¹⁵ et Enrique Dussel¹⁶, entre autres. Or les analyses décoloniales se fondent sur une lecture particulière de l'histoire littéraire de l'Amérique latine. Il est important de souligner que le tournant décolonial latino-américain a su mettre sur le devant de la scène le maintien des structures de domination après la fondation des Républiques latino-américaines ainsi que l'existence d'une pluralité épistémologique occultée par les processus de colonisation. À cela il faut ajouter également que les travaux du groupe Modernité/Colonialité sont multiples et traversent les disciplines, leurs positionnements politiques concernant les diverses formes de colonialité présentes dans les sociétés latino-américaines sont également pluriels et difficilement réductibles à une ligne définie. Néanmoins, de manière générale, si nous prenons en considération les analyses d'auteurs comme Mabel Moraña, Walter Mignolo, Alberto Moreiras et Román de la Campa, l'histoire littéraire de l'Amérique latine serait celle d'une perpétuation des formes de colonialité qui se traduisent par la subalternisation des peuples autochtones et de leurs systèmes de connaissance. D'après Mabel Moraña dans *Crítica impura*¹⁷, en Amérique latine les XVII^e et XVIII^e siècles se caractériseraient par la prédominance du Baroque qui en tant que mouvement culturel permettrait la construction de l'hégémonie politique des *criollos*¹⁸. Cette dernière est entièrement légitimée par les Indépendances politiques du XIX^e siècle : les *criollos* fondent leur hégémonie par l'intermédiaire de l'instrumentalisation des traditions et des langues autochtones dans le but de prendre de la distance vis-à-vis de la monarchie espagnole. Ainsi, au

Les chercheurs du groupe Modernité/Colonialité distinguent principalement trois formes de colonialité sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 4 de cette étude. Il s'agit de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être. A cela la chercheuse Maria Lugones ajoute la colonialité du genre. Ces quatre formes de colonialité seraient l'expression de la continuité des formes de domination coloniales fondées sur l'universalisme euro-centrique.

Voir à ce propos, LUGONES Maria, « Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 186–209.

¹⁴ QUIJANO Anibal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » dans LANDER Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000

¹⁵ MIGNOLO Walter D., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.

¹⁶ DUSSEL Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

¹⁷ MORAÑA Mabel, *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos*, Madrid, Iberoamericana, 2004.

¹⁸ D'un point de vue historique le terme *criollos* désigne les fils d'Espagnols nés en Amérique.

cours du XIX^e siècle la littérature viendrait légitimer la construction de la nation¹⁹. Cela va de pair avec une critique littéraire qui cherche à consolider un nouvel ordre social et politique qui efface la connaissance attachée aux systèmes de savoir autochtones²⁰. Par conséquent, la littérature canonique serait étroitement liée à la légitimation de l'État-nation et à son caractère homogène d'un point de vue culturel et identitaire : elle serait donc porteuse de structures de savoir modernes et hégémoniques qui perpétueraient des formes de colonialité en subalternisant la différence culturelle.

Les années 1960-1970 sont lues comme le moment d'affirmation d'une identité continentale qui, entre d'autres nombreuses caractéristiques, cherchait à résister l'impérialisme étatsunien²¹. Le *boom* du roman latino-américain s'inscrirait dans cette perspective : le réalisme magique apparaît ici comme un moyen de construire une identité commune en contraposition avec les États-Unis. Les critiques Alberto Moreiras²² et Román de la Campa²³, utilisent les concepts du tournant décolonial pour expliquer que la littérature du *boom* maintient les structures de pouvoir et de connaissance liées à l'État-nation et à la modernité. Il perpétuerait ainsi les diverses formes de colonialité : le réalisme magique ne ferait que domestiquer une différence culturelle perçue comme exotique²⁴. Les sujets subalternes sont donc à nouveau instrumentalisés et conçus comme des

¹⁹ Je fais référence ici aux analyses de Doris Sommer autour de ce qu'elle nomme « foundational literatures ». Voir, SOMMER Doris, « Irresistible Romance: the Foundational Fictions of Latin America » dans BHABHA Homi K., *Nation and Narration*, New York, Routledge, 1990.

Voir également, GONZÁLEZ-STEPHAN Beatriz (1987), *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Madrid, Iberoamericana, 2002.

D'après Doris Sommer dans ce sont les romans d'amour historiques du XIX^e siècle qui viendraient fonder un ordre national censé inclure la diversité caractéristique des sociétés latino-américaines dans cet ensemble homogène que serait la nation.

²⁰ Voir par exemple, VERGARA Y VERGARA José María (1867), *Historia de la literatura en la Nueva Granada. Desde la conquista hasta la independencia. Tomos I, II, III*, Bogotá, Biblioteca de la presidencia de Colombia, por disposición de la H. Junta de Gobierno en la Editorial A.B.C, 1961.

²¹ Voir à ce propos, RAMA Ángel, « El boom en perspectiva », dans *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Ayacucho, 1985, p. 266-275.

²² MOREIRAS Alberto, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham and London, Duke University Press, 2001.

²³ DE LA CAMPA Román, « Postcolonial sensibility, Latin America, and the question of literature » dans MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique and JÁUREGUI Carlos A (ed.), *Coloniality at Large: Latin America and the postcolonial debate*, London, Duke University Press, 2008, p. 435-458.

²⁴ À ce propos voir également, PRATT Mary Louise, « In the neocolony : destiny, destination and the traffic in meaning » dans MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique and JÁUREGUI Carlos A (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*, London, Duke University Press, p. 459-475.

D'après Mary Louise Pratt, il y aurait une double dynamique dans la célébration du caractère « réel merveilleux » du sous-continent latino-américain. D'un côté ce concept exprimerait une volonté de décolonisation puisqu'il s'agit de penser depuis une tradition culturelle propre. Néanmoins, la conception du « merveilleux » prônée par Alejo Carpentier dans *De lo real maravilloso americano* serait prisonnière des catégories de pensée européennes, dans le

objets – et non pas des sujets – à partir desquelles une identité continentale se légitime dans les centres et marchés littéraires globaux, c'est-à-dire en Europe et aux États-Unis.

Dans l'actualité, la littérature dite « subalterne »²⁵ est présentée comme la seule à même de résister les diverses formes de colonialité puisqu'elle permettrait une rupture vis-à-vis de ce que Walter Mignolo nomme les « global designs »²⁶, c'est-à-dire les formes de connaissance hégémoniques qui oppriment les « histoires locales » des peuples subalternisés depuis 1492. Il est important de souligner que Mignolo donne une grande centralité au lieu d'énonciation de la pensée. Si l'on suit ses analyses, le fait d'énoncer une littérature depuis la « différence coloniale », c'est-à-dire depuis l'espace de contact entre les histoires locales des population subalternes et les « global designs » garantirait une rupture avec les structures de savoir modernes et empreintes des diverses formes de colonialité. Cela va de pair avec l'affirmation institutionnelle de la nature plurilingue du sous-continent qui permettrait de délier le monolinguisme de la construction de la nation. Les littératures porteuses d'un discours critique vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de la colonisation se fondent donc sur la représentation du vécu des sujets subalternes pensés comme étant porteurs d'une connaissance débarrassée de toute trace de connaissance moderne. En ce sens, le « testimonio »²⁷, genre littéraire qui se fonde sur la transmission d'un vécu particulier et d'une voix auparavant mise de côté, est présenté comme une production littéraire capable de résister aux structures de dominations portées par la littérature canonique qui elle serait inévitablement liée aux diverses formes de colonialité.

La critique littéraire qui se fonde sur les analyses du tournant décolonial pense donc le potentiel politique de la littérature en étroite relation avec le lieu d'énonciation. Les sujets latino-américains sont porteurs d'un discours critique à des degrés qui varient selon l'espace depuis

sens où le « merveilleux » renverrait au pré-moderne. Cette double opération de décolonisation et de néocolonisation, serait particulièrement présente dans la littérature du « boom » et en particulier chez les écrivains qui revendiquent un certain type de cosmopolitisme, symbole du maintien des catégories de pensée européennes.

²⁵ Ici les chercheurs du tournant décolonial s'inspirent des analyses des « subaltern studies ». En ce qui concerne la lecture de ce courant historiographique par des chercheurs latino-américanistes voir, RODRIGUEZ Ileana (éd.), *The Latin American Subaltern Reader*, Duke, Duke University Press, 2001.

²⁶ MIGNOLO Walter D. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 2012.

²⁷ Voir à ce propos, ACHUGAR Hugo, « Historias paralelas/historias ejemplares : La historia y la voz del otro », in BEVERLEY John, ACHUGAR Hugo (éd), *La voz del otro : testimonio, sublaternidad y verdad narrativa*, Lima-Berkeley, Latinoamericana Editores, 1992 p. 61-84 et SMITH Kathryn M., « Female voice and feminist text: *Testimonio* as a form of Resistance in Latin America », *Florida Atlantic Comparative Studies Journal*, vol 12, 2010-2011.

lequel ils énoncent leurs discours. Si un sujet énonce sa littérature depuis un espace considéré comme cosmopolite il viendrait perpétuer des structures de domination coloniales et l'universalisme euro-centrique alors que si l'énonciation de la littérature se fait depuis une histoire locale subalternisée, elle serait porteuse d'une possibilité de rupture avec les « global designs ». Nous pouvons avancer ici que ce rattachement du potentiel politique d'une œuvre littéraire avec un lieu d'énonciation se traduit par une réduction de sa portée au vécu et à l'identité de la personne qui l'écrit en ignorant ainsi son contenu même. La littérature deviendrait donc un espace uniquement représentationnel : pour lutter contre le caractère homogène de l'identité nationale il faudrait mettre sur le devant de la scène les identités multiples des communautés subalternisées par le fait colonial.

Si nous suivons la critique littéraire contemporaine, la littérature des auteurs wayuu serait l'espace idéal pour l'énonciation d'un discours capable de se défaire des structures de pouvoir coloniales : ce sont des sujets qui évoluent au sein d'une « histoire locale », qui parlent une langue non-européenne et qui en plus ont des formes d'écriture pictographiques rattachées à leur pensée mythique ou parole d'origine. Néanmoins, la littérature contemporaine des Wayuu, tout comme celle de nombreux écrivains autochtones, est écrite en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol, c'est une littérature qui fait en plus un pari pour le dialogue avec la société colombienne majoritaire et ses structures de savoir et qui s'insère dans des circuits littéraires au niveau mondial. Dans cet ordre d'idées, si l'on suit la critique littéraire qui s'inspire du tournant décolonial, l'usage de l'espagnol, une langue moderne, et le recours à l'écriture alphabétique conventionnelle pourraient être conçus comme les preuves d'un effacement des structures de savoir de la communauté au profit des systèmes de connaissance hégémoniques en mutation depuis 1492.

Ainsi, aux éléments que nous avons évoqués plus haut, et qui ont trait principalement à la légitimation de l'État national multiculturel, s'ajoute un dernier facteur : la littérature des Wayuu ne peut faire que résister face à des structures de pouvoir qui la dépassent largement, son action serait marginale puisqu'elle viendrait trahir la cohérence épistémologique de la communauté. Tout comme la littérature du *boom* qui perpétue une connaissance hégémonique, la production littéraire des communautés autochtones ne réussirait pas non plus à s'en détacher.

*

Par conséquent, le défi de cette thèse a été de penser le phénomène littéraire wayuu au-delà de la première lecture qui s'offrait par le contexte de publication des textes et par les analyses de la critique concernant le potentiel politique d'une littérature « subalterne » autochtone.

Lors de mes premières lectures de l'œuvre d'Estercilia Simanca Pushaina et de Vito Apüshana, j'ai été emportée par la beauté des nouvelles et des poèmes et par leur richesse littéraire qui tient en partie aux différences entre les deux auteurs. En effet, en lisant les nouvelles de Simanca je ressentais une grande proximité, c'était une littérature qui me semblait paradoxalement proche de celle de Julio Cortázar auteur que j'avais étudié lors de mes mémoires de Master. Ce paradoxe tient au fait que Cortázar est lu par la critique littéraire d'inspiration décoloniale comme énonçant sa littérature depuis un espace cosmopolite euro-centrique, en opposition radicale avec les problématiques politiques locales de l'Amérique latine²⁸. Ainsi, la littérature de Simanca m'a semblé être la preuve qu'une auteure « subalterne » – d'origine wayuu et afro-colombienne dont l'une des majeures inspirations, comme pour Cortázar, est le surréalisme – pouvait être proche de celle de quelqu'un ayant évolué entre Paris et Buenos Aires. Leur proximité venait remettre en cause la lecture de l'histoire littéraire par la critique d'inspiration décoloniale.

Ma lecture des poèmes de Vito Apüshana a immédiatement mis en question cette sensation de proximité. Le poète rend compte d'un univers qui m'a semblé d'accès difficile tout en formulant une invitation à en faire partie. Lire les poèmes d'Apüshana c'était entrer dans le territoire d'origine de la communauté wayuu, c'était donc parcourir les chemins du désert de la Guajira pour écouter la vie plurielle wayuu, traversée par les rencontres multiples entre les êtres qu'habitent le territoire. La poésie bilingue d'Apüshana semblait donc s'inscrire dans cette défense de la connaissance locale et de l'identité qui lui est rattachée. Néanmoins, tout cela est remis en cause par son anonymat de plus de dix ans. Celui-ci défait le mythe d'un poète qui écrirait pour faire connaître au monde les caractéristiques identitaires de son peuple. Vito Apüshana est en effet l'un des hétéronymes de Miguelángel López Hernández. Ce dernier a évolué principalement dans un contexte urbain, il a notamment habité à Riohacha et à Medellín, avant de retourner dans son territoire familial. Par son anonymat, Miguelángel López défie toute tentative de réduction de ses

²⁸ Voir à ce propos, MORAÑA Mabel, « Territorialidad y forasterismo : la polémica Arguedas/Cortázar revisitada », dans *La escritura del límite*, Madrid, Iberoamericana, 2010.

poèmes à une identité fixe. L'œuvre de Vito Apüshana, loin de se réduire à la représentation d'une identité ethnique met sur le devant de la scène la création et recréation constante des systèmes de connaissance wayuu, en s'éloignant également des lectures de type décolonial qui réduisent le potentiel politique de la littérature à la représentation.

Malgré les différences entre la littérature des deux auteurs, on retrouve un point commun essentiel. Les deux cherchent, d'une manière ou d'une autre, à interpeller la société colombienne majoritaire pour mettre en place un dialogue créateur de nouvelles relations entre les cultures. Cette visée interculturelle est en plus partagée par de nombreux écrivains autochtones des Amériques et a été mise en évidence, dans toute sa complexité, par le chercheur Miguel Rocha Vivas²⁹. Ainsi, constater ce point commun entre la littérature de Simanca et celle de López Hernández malgré les différences que j'ai exposées précédemment m'a amenée à vouloir m'engager dans un travail autour de leur littérature en me proposant de comprendre sa relation avec l'émancipation politique. Plus particulièrement, la lecture de leurs poèmes et leurs nouvelles, et cette première approche concernant la visée politique de Simanca et de López Hernández, m'ont permis de comprendre que la littérature contemporaine des Wayuu met en avant la capacité d'action de ses membres. Cela est visible dans l'appel à des lecteurs actifs et disposés à s'engager dans un dialogue avec les Wayuu. C'est cette invitation que j'ai voulu accepter dans ce travail de recherche qui a conduit à l'écriture de cette thèse et avec l'objectif de mettre en avant l'agir politique des deux auteurs qui, comme je m'attacherai à le démontrer, est un agir émancipateur.

*

Étudier la littérature contemporaine d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández nécessite d'adopter une approche méthodologique transdisciplinaire qui est accompagnée par la mise en place d'un dialogue interculturel avec les membres de la communauté. J'ai donc cherché à rencontrer les deux écrivains tout comme des artistes, des passeurs culturels et des autorités traditionnelles wayuu, et à approfondir ma compréhension de leur littérature et de ses liens avec l'émancipation politique par l'intermédiaire d'un recours à l'Histoire.

²⁹ Voir en particulier, ROCHA VIVAS Miguel, *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016.

Le dialogue interculturel auquel font appel les deux écrivains s'inscrit dans un projet politique plus large. D'après Miguel Rocha Vivas, il constitue un horizon à partir duquel penser, avec les membres des communautés, leur production artistique, ce qui oblige à repenser la production de la connaissance scientifique³⁰. Cela permet de concevoir la littérature autochtone non pas comme un objet d'étude à traiter uniquement à travers le prisme du discours littéraire qu'elle véhicule, et par conséquent à l'écart des problématiques politiques qui traversent les communautés, mais comme un espace de construction d'un dialogue entre diverses communautés et entre sujets autochtones et non-autochtones, dans la droite ligne des revendications politiques des mouvements sociaux indigènes. Il est cependant important de souligner que cette démarche ne revient en aucun cas à réduire la littérature aux revendications sociales et politiques, ou à exclure la question de l'innovation esthétique propre à la production littéraire autochtone contemporaine, il s'agit plutôt de penser le caractère intrinsèquement politique des innovations esthétiques à l'œuvre dans la littérature contemporaine des communautés.

Ainsi, le dialogue interculturel se présente comme un vecteur participant à un renouvellement des relations entre les cultures et comme un moyen de construire d'autres formes d'analyse de la pensée portée par la littérature contemporaine des Wayuu. J'ai donc cherché à comprendre les systèmes de connaissance de la communauté de la main de ses membres grâce à l'aide précieuse de l'anthropologue wayuu Weidler Guerra Curvelo et du linguiste wayuu Rafael Mercado Epieyú.

Approcher la littérature contemporaine d'Estercilia Simanca et de Miguelángel López Hernández à partir du dialogue interculturel, à la fois comme horizon méthodologique et politique, implique se servir des outils de disciplines telles que la littérature, l'histoire, l'anthropologie et la philosophie politique. La mise en place de cette approche transdisciplinaire s'est révélée stimulante tout en représentant un véritable défi. Dans ce qui suit, je vais porter un regard sur ma démarche méthodologique afin d'explicitier ce qu'est le dialogue interculturel et ses apports pour penser la production littéraire des Wayuu.

³⁰ ROCHA VIVAS Miguel, *Arca e Ira. Con/versaciones en tiempos de deshumanización*, Jalisco, Editorial Universidad de Guadalajara, 2019.

Une approche méthodologique transdisciplinaire et interculturelle

Afin de rendre compte du potentiel politique du dialogue interculturel auquel Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández font appel dans leur littérature, j'ai décidé de me pencher sur l'histoire de la communauté dans ses interactions avec le pouvoir colonial et républicain. Cela m'a amenée progressivement à travailler sur la relation entre les revendications des mouvements sociaux autochtones du XX^e siècle et la littérature contemporaine des communautés.

Dans un premier temps, j'ai voulu examiner l'histoire longue des Wayuu dans leur interaction avec les structures politiques et économiques coloniales et républicaines. Comme nous l'étudierons dans le troisième chapitre de cette thèse, l'essor actuel de la littérature des Wayuu est à concevoir en lien avec le positionnement de la communauté comme une véritable interlocutrice vis-à-vis du pouvoir colonial ce qui lui a permis de garder une certaine autonomie politique. Le phénomène de contrebande commerciale joue une place essentielle et permet à la communauté de préserver des espaces d'autonomie non seulement politique mais également épistémologique. Je me suis donc penchée principalement sur les études de José Polo Acuña³¹ et d'Eduardo Barrera Monroy³² qui traitent de la mise en place de ces circuits de contrebande et de leur relation avec la préservation de ce qu'ils pensent être une identité ethnique proprement wayuu. Cette approche de l'histoire de la communauté m'a permis de comprendre que l'interlocution avec l'extérieur communautaire est une constante dans l'histoire des Wayuu.

Dans un second temps, j'ai donc voulu approfondir sur cette interlocution, mais aussi sur celle d'autres communautés autochtones présentes en Colombie, et organisées en mouvements sociaux, avec l'État. Cela étant essentiel pour comprendre la portée politique de la littérature des communautés et le pourquoi de sa promotion par l'État multiculturel en vue de sa légitimation. J'ai donc cherché à explorer les liens entre la production littéraire indigène contemporaine et les revendications des peuples autochtones depuis les mobilisations du dirigeant nasa Manuel Quintín

³¹ACUÑA José Polo, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Bogotá, ediciones Uniandes, 2005; ACUÑA José Polo y SOLANO Sergio Paolo (ed.), *Historia social del caribe colombiano. Territorios, indígenas, trabajadores, cultura memoria e historia*, Medellín, La Carreta Editores, 2011.

³²BARRERA MONROY Eduardo, *Mestizaje, comercio y resistencia*. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, 2000.

Lame³³ jusqu'à l'intervention de trois représentants des communautés à l'Assemblée Nationale Constituyente (ANC) de 1991. Cela était d'autant plus important que dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, publiée par l'État en 2010, la sélection de la littérature des communautés était accompagnée par un volume qui recueille les textes des principaux dirigeants des mobilisations autochtones. Cette publication met ainsi en place une relation de cause à effet entre la mobilisation sociale et la publication de la littérature par l'État, je me suis donc interrogée sur le pourquoi de la mise en place de cette correspondance. Quels sont les intérêts étatiques derrière ? Est-ce que cette relation est également présente dans le discours des dirigeants des communautés ?

Afin de répondre à ces questions, je me suis penchée sur les revendications autochtones à l'Assemblée Nationale Constituyente, en me rapportant aux archives qui conservent la trace des questions ethniques débattues à l'ANC, et qui reposent à l'Archivo General de la Nación (AGN) à Bogotá. J'ai également étudié plusieurs documents du mouvement indigène en Colombie publiés dans le livre *Documentos para la historia del movimiento indígena en Colombia*³⁴. Ce livre contient des documents extraits des archives de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) à Bogotá. J'ai essayé à de nombreuses reprises de me rendre aux archives de l'ONIC qui se situent dans le centre de la capitale mais elles étaient fermées par manque de moyens, je n'ai donc pas pu avoir accès à ces documents de première main. Néanmoins, la lecture des revendications des mouvements sociaux, à travers la plume de ses dirigeants, recueillis dans le volume qui leur est consacré dans la *Biblioteca básica*, m'a permis d'enrichir ma perspective. Il convient de souligner que même si les Wayuu ne sont pas les principaux protagonistes de ces mobilisations sociales, l'épicentre de la mobilisation étant le département du Cauca dans le sud-ouest du pays, la communauté est représentée par un mouvement qui a réussi à s'institutionnaliser progressivement, en rassemblant les divers conseils régionaux présents dans l'ensemble des départements du pays.

Aborder les demandes politiques des mouvements autochtones m'a permis de faire l'analyse des négociations des communautés avec l'État et de porter un regard plus élaboré sur ces rapports : il s'agit d'une véritable négociation constante qui ne saurait se réduire à l'exercice d'une

³³ Quintín Lame est à la tête de plusieurs mobilisations entre 1911 et les années 1960.

³⁴ SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

domination de l'État sur les communautés. Ainsi, mon objectif a été de penser comment le discours politique mobilisé par les représentants des communautés autochtones en Colombie est multiple. Il a contribué, en partie, à construire une vision spécifique des rapports entre la société majoritaire et les communautés, qui a eu comme conséquence d'enfermer le potentiel politique de leur action dans la rhétorique de la *résistance*. Mais, c'est un discours qui s'exprime dans les cadres politiques et épistémologiques de l'État et qui parvient, malgré l'exercice de ce pouvoir, à rendre compte de la richesse disruptive des systèmes de connaissance autochtones. Cette richesse est particulièrement présente dans les prises de parole des représentants des mouvements autochtones à l'ANC et dans leurs écrits concernant la publication de leur littérature par l'État.

À la question de la représentation politique des communautés dans le paysage institutionnel de la Colombie, s'ajoute donc celle, plus complexe, de l'introduction de leurs épistémologies au sein de ces mêmes cadres institutionnels hégémoniques. Concernant cette problématique, la question a été de savoir si cette diversité dans les structures de pensée est comprise dans sa complexité par l'État. C'est à partir de là que j'ai commencé à poser la question de la traduction culturelle et de ses défis et à entrevoir le potentiel politique de la littérature wayuu dans l'introduction des structures de pensée de la communauté au centre de ce qu'Angel Rama nomme la *ciudad letrada*³⁵.

Il est essentiel de souligner que ces structures de pensée doivent être comprises comme étant traversées par des contacts culturels et non pas comme des formes de connaissance pures issues du passé précolombien. C'est précisément ce qui est révélé par l'étude de l'histoire longue de la communauté wayuu. Ainsi, lorsque l'on se penche sur le contenu politique des épistémologies wayuu, à travers la littérature, il est nécessaire de penser les hybridations de cette pensée qui n'est pas étrangère aux structures de connaissance dites « occidentales » : par l'intermédiaire de la contrebande, les Wayuu négocient dans des réseaux qui permettent la formation du capitalisme global depuis le début de l'époque coloniale et cela constitue l'un des éléments essentiels qu'il convient de garder à l'esprit pour comprendre le caractère politique de leur littérature.

³⁵ RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.

Ces hybridations sont proches de ce que le chercheur Homi Bhabha nomme le « tiers-espace »³⁶ et constituent l'une des caractéristiques centrales des processus de traduction des traditions orales en wayuunaiki, contenues dans les récits oraux et *jayeechis*³⁷, chants traditionnels de la communauté, à l'écriture alphabétique conventionnelle en espagnol dans les années 1970-1980. Elles sont également présentes dans l'incursion de nombreux auteurs dans le champ de la littérature. Il est essentiel de souligner que l'hybridation culturelle n'est pas synonyme d'un mélange qui mettrait de côté les spécificités de la pensée des Wayuu. Au contraire, comme nous l'étudierons tout au long de la deuxième partie de cette thèse, les épistémologies de la communauté gardent leur cohérence et leurs particularités par l'intermédiaire du contact culturel.

En outre, malgré le caractère hybride des structures de connaissances des Wayuu, il faut reconnaître leur part d'intraduisibilité³⁸. Au cours de ce travail, j'ai constamment été confrontée aux limites des structures de connaissances qui m'ont été transmises en oscillant entre le constat d'une surprenante proximité avec les problématiques abordées dans la littérature par les auteurs de mon corpus, et le sentiment d'une grande distance culturelle. Cela a caractérisé mes premières lectures des nouvelles d'Estercilia Simanca Pushaina et des poèmes de Miguelàngel López Hernández, comme je l'ai signalé plus haut. Ce constat m'a amenée à lire les traductions des mythes de la communauté faites par les intellectuels wayuu Miguel Ángel Jusayú et Ramón Paz Ipuana, ainsi que par l'ethnologue et anthropologue français Michel Perrin dans les années 1970-1980. Ces lectures ont constitué ma première approche à la pensée mythique ou parole d'origine de la communauté. Elles m'ont amenée à me poser de manière plus directe, la question du maintien des structures de connaissance de la communauté wayuu après la traduction et transcription de sa tradition orale. Mais, répondre à cette interrogation ne pouvait pas se faire depuis une bibliothèque à Bogotá et nécessitait de se rapprocher de la réalité des Wayuu et de vivre *en chair et en os* le contact interculturel auquel invitent Simanca et Apüshana dans leur littérature.

³⁶ Voir, BHABHA Homi K, *The location of culture*, Routledge, 1993 et BHABHA Homi K. et RUTHERFORD Jonathan, « Le tiers-espace », *Multitudes*, 2006/3 n° 26, p. 95-107.

³⁷ Voir glossaire en annexe 2.

³⁸ Voir, CASSIN Barbara, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Eres « Ciliniques méditerranéennes »*, 2014/2 n° 90, p. 25-36.

Le travail de terrain

Afin de mieux saisir l'univers sous-jacent à la littérature wayuu, que ce soit celle des années 1970-1980 – qui est une transcription des mythes de la communauté mais aussi une création littéraire à part entière – ou celle plus récente en espagnol et inscrite dans des réseaux de circulation nationaux et transnationaux, j'ai rendu visite, à quatre reprises (du 2 au 9 juillet 2017, du 29 avril au 2 mai 2018, du 13 au 19 août 2018 et du 6 au 11 août 2019), à différentes familles wayuu. Ces visites ont été avant tout motivées par la volonté de répondre à mes questionnements concernant la capacité de l'espagnol et de l'écriture alphabétique conventionnelle à transmettre la richesse de la cosmologie wayuu. Mes plus longs séjours se sont déroulés à Aremasain à une demie heure vers l'est de Riohacha et à environ une heure de Maicao, plus précisément dans la *ranchería*³⁹ d'une grand-mère que l'on surnomme la Piki. Je suis arrivée à cette *ranchería* après deux séjours à la Guajira et un rapprochement progressif envers la communauté.

Avant de décrire le déroulement de ces voyages et la manière dont j'ai approché le terrain, il est important de souligner qu'un travail de ce type était complètement étranger à ma formation universitaire. Ma formation n'étant pas celle d'une anthropologue et mon expérience du terrain se limitant à quelques travaux universitaires en sociologie politique. Ainsi, ce que je vais analyser à présent comporte cette limite à laquelle j'ai néanmoins essayé de faire face en portant un regard sur ma position de chercheuse étrangère à la communauté wayuu et en essayant de garder une interaction proche de la conversation avec l'ensemble des personnes que j'ai rencontrées au cours de mes voyages. J'ai donc décidé d'orienter le moins possible mes recherches dans le terrain pour me laisser surprendre et transformer par ce que je pouvais y trouver. Il s'agissait d'une certaine manière d'accepter « la contrebande de rêves » proposée par Vito Apüshana dans son poème « Culturas » que nous étudierons en détail dans le cinquième et dernier chapitre de cette thèse.

Avant mon premier départ vers Riohacha, j'ai eu la chance de faire connaissance de Leonardo Otálora, professeur à l'université Jorge Tadeo Lozano de Bogotá, lors de la présentation du livre *Tü natüjalakat wayuu / Lo que saben los wayuu*⁴⁰, il a été d'une grande aide dans mes premières interactions avec les membres de la communauté et m'a notamment mise en contact

³⁹ Une *ranchería* est une habitation traditionnelle wayuu.

⁴⁰ Plusieurs auteurs, *Tü natüjalakat wayuu / Lo que saben los wayuu*, Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2016.

avec Aida Kuatz Iguarán qui m'a accompagnée dans la Haute Guajira et introduite auprès de plusieurs membres de sa famille dans le nord de la péninsule.

Mon premier voyage s'est déroulé entre le 21 juin et le 15 juillet 2017, ce séjour a été principalement caractérisé par une recherche bibliographique dans la bibliothèque du secteur culturel du Banco de la República de Riohacha, concernant l'organisation sociale, politique et spirituelle de la communauté. J'ai également fait la connaissance de différents acteurs du monde culturel à Riohacha par l'intermédiaire de Victor Bravo Mendoza, chercheur en littérature et enseignant au Centro Mixto para la Cultura y las Artes. J'ai pu notamment avoir accès à sa bibliothèque personnelle et donc à des livres de très faible circulation ou qui ne sont plus édités actuellement⁴¹. Au cours de ce premier séjour, j'ai également fait connaissance d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández, j'ai réalisé mes premiers entretiens auprès d'eux en partant d'une question générale sur les liens entre la littérature des Wayuu et l'émancipation politique.

Cette première visite a également été marquée par ma rencontre avec Rafael Mercado Epiyú, linguiste wayuu qui en 2017 était à la tête de l'association wayuu Araurayu, une organisation qui regroupe les autorités familiales wayuu de la Haute Guajira, la zone la plus au nord de la péninsule. Rafael Mercado travaille sur des projets d'éducation propre à partir de la pensée des anciens de la communauté, c'est-à-dire des *ouutsü*, autorités spirituelles, et des *palabrer*os, autorités socio-politiques⁴². Cette proposition d'éducation cherche à dépasser les limites de l'ethno-éducation qui prône un apprentissage des grands traits culturels de la communauté ainsi que de la langue autochtone, le wayuunaiki, sans être pour autant enracinée dans les systèmes de connaissance des Wayuu⁴³. C'est la fondation Araurayu qui publie en 2016 en deux tomes⁴⁴, l'œuvre de Ramón Paz Iipuana qui comprend notamment les récits d'origine qui, tout comme ceux de Miguel Ángel Jusayú, viennent illustrer le caractère transformatif de la

⁴¹ Il s'agit en particulier de MONTIEL FERNÁNDEZ Nemesio, *Linajes*, Maracaibo, Editorial de la Universidad del Zulia, 2001, de la première édition de *Contrabando sueños con arjunas cercanos* de Vito Apüshana et de la première édition de *Los dolores de una raza*, d'Antonio Joaquín López (Briscol), écrite vers 1936.

⁴² Voir glossaire en fin de thèse. Annexe 2.

⁴³ Voir, ZUÑIGA Madeleine, ANSION Juan, CUEVA Luis (ed.), *Educación en poblaciones indígenas. Políticas y estrategias en América Latina*, Santiago de Chile, UNESCO OREALC, 1987.

⁴⁴ PAZ IIPUANA Ramón, *Ale'eya Cosmovisión wayuu: relatos sagrados Tomo I*, Riohacha, Asociación Wayuu Araurayu, 2016, *Ale'eya. Conceptos y descripciones de la cultura Wayuu Tomo II*, Riohacha, Asociación Wayuu Araurayu, 2016.

cosmologie de la communauté⁴⁵. Cette rencontre a été le début d'une amitié qui m'a ouvert de nombreuses portes notamment avec les autorités traditionnelles wayuu, tout comme le départ d'une réflexion autour du rôle de ces figures et de leur importance politique en lien avec la littérature.

En effet, mes premiers entretiens et conversation avec Simanca, López Hernández et Mercado m'ont permis de comprendre que traiter de la littérature wayuu ne peut se faire sans comprendre le sens politique et spirituel de la *parole – pütchi* en wayuunaiki. La littérature wayuu est politique non seulement parce qu'elle constitue une arme à partir de laquelle on peut revendiquer des droits sociaux au sens strict, mais aussi puisqu'elle est l'espace d'actualisation et de réactualisation d'une pensée mythique qui se transforme et qui se fonde sur l'usage de la parole. Pour comprendre la profondeur de cette pensée, il m'a semblé essentiel de tenter de rencontrer ces deux grandes figures qui assurent l'équilibre politique et spirituel de la communauté : les *palabrer* ou *pütchipü'ü* et les *ouutsü*. Ces dernières sont majoritairement des femmes, les *palabrer* sont tous des hommes à quelques exceptions près⁴⁶.

C'est ainsi que j'ai réalisé un voyage d'une semaine dans la Alta Guajira accompagnée d'Aida Kutz Iguarán et de Miguel Curvelo. Après un voyage de six heures de route nous sommes arrivés dans le village wayuu le plus important de l'extrême-nord de la péninsule, Nazareth, où nous avons séjourné pendant une nuit chez une famille du village. C'est dans ce cadre que j'ai ressenti pour la première fois une méfiance vis-à-vis de mon arrivée : le silence et la distance de la famille m'ont fait comprendre que j'étais perçue comme une étrangère à la recherche d'informations.

Le soir, sous conseil d'Aida Kutz et après qu'elle eut échangé quelques mots rapides en wayuunaiki avec le *pütchipü'ü*, j'ai essayé de discuter avec lui. Il faisait sûrement semblant de ne pas m'entendre ou encore de ne pas comprendre mes questions en espagnol et s'est limité à me dire que son rôle était équivalent à celui d'un avocat dans le monde occidental et à me montrer quelques images de saints catholiques en me demandant de l'argent pour acheter des bougies en leur honneur. Cette expérience a été la première d'une longue série qui m'a amenée à comprendre les limites des interactions interculturelles ainsi que l'existence de filtres propres aux processus de traduction linguistique et culturelle. L'apparente proximité qui se dégage des paroles du *palabrero*

⁴⁵ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weildler (2019).

⁴⁶ D'après Esterilia Simanca Pushaina, une femme peut être *palabrera* en cas de décès de son mari. Les femmes *palabreras* s'occuperaient néanmoins des petites affaires. Voir entretien du 29 juin 2017.

lorsqu'il explique que son travail est le même que celui d'un avocat, ou encore lorsqu'il cherche à obtenir des bougies à l'effigie de saints catholiques, est finalement une manière de négocier avec les personnes qui n'appartiennent pas à la communauté. En effet, dans ces équivalences rapides et dans les silences réside une forme de résistance de la communauté wayuu face à celui qu'ils nomment l'*alijuna*, l'étranger, c'est-à-dire, littéralement, celui qui cause de la douleur.

Cette première expérience s'est poursuivie par une visite de la Serranía de la Macuira où j'ai pu visiter les lieux d'origine fondateurs de la communauté. Un guide m'a montré la pierre de la « Belleza Wolunka », symbole de l'origine de la vie humaine chez les Wayuu, tout en me parlant de ce mythe fondateur. C'est donc à la Macuira que j'ai entendu pour la première fois des variations orales des mythes que j'avais retrouvés chez Iipuana, Jusayú et Perrin. Ces mythes et histoires étaient également présents dans les paroles d'Aida Kutz qui m'a accompagnée tout au long de la semaine. Aida Kutz me parlait de son vécu et par là-même de la Hollande, des services militaires colombiens et hollandais qu'elle a réalisés, de Juan Manuel Santos et de sa prétendue homosexualité, d'Hugo Chávez et de Nicolás Maduro, de ses négociations avec les compagnies pétrolières pour la défense du territoire, des divinités wayuu, des enterrements et des veillées funèbres, d'Úrsula Iguarán et de *Cent ans de solitude* : tout au long du voyage elle m'a dit qu'on irait rencontrer la petite fille d'Úrsula Iguarán, encore vivante, elle habiterait quelque part dans la Alta Guajira⁴⁷. Aida me parlait aussi de la force politique des femmes wayuu dans la défense de leur territoire et dans la défense de la nation colombienne vis-à-vis des attaques du Venezuela, du massacre commis par les paramilitaires à Bahia Portete en 2004 envers ces mêmes femmes organisées dans la défense des droits de la communauté⁴⁸. La figure d'Aida Kutz ainsi que ses histoires s'inscrivent elles aussi dans cette impression double d'appartenance et d'extériorité, de proximité et de distance. L'excès de paroles m'a semblé la marque d'un silence concernant sa connaissance en lien avec les épistémologies wayuu, il me semblait qu'elle les dévoilait uniquement à des moments très précis du voyage, par exemple, lorsque nous étions au Cabo de la Vela à la fin de l'après-midi, ou à Puerto Estrella chez ses tantes.

⁴⁷ Sur les liens entre *Cent ans de solitude* et les systèmes de connaissance wayuu voir, MORENO BLANCO Juan, *La cepa de las palabras: ensayo sobre la relación entre el universo imaginario wayúu y la obra literaria de Gabriel García Márquez*, Kassel, Edition Reichenberger, 2002.

⁴⁸ Voir, SÁCHEZ Gonzalo, RIAÑO Pilar, ABAD COLORADO Jesús, WILLS Maria Emma, *La masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira*, Bogotá, Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A., 2010.

J'ai réalisé une deuxième visite entre le 29 avril et le 2 mai 2018 dans le cadre de la cinquième édition de l'« Encuentro Intercultural de Literaturas Amerindias (EILA) » organisé par Miguel Rocha Vivas et Miguel Rojas Sotelo à l'Université Javeriana de Bogotá et en coopération avec le Secteur Culturel du Banco de la República à Riohacha. Cette visite nous l'avons réalisée en groupe : nous sommes allés à la Guajira avec un ensemble d'écrivains autochtones des Amériques et avec leurs critiques : Jorge Miguel Cocom-Pech (Maya Yucatèque), Humberto Ak'abal (Maya K'iché), Mikeas Sánchez (Zoque), Estercilia Simanca (Wayuu), Miguelángel López (Wayuu), Vicenta María Siosi Pino (Wayuu) du côté des auteurs et Paul Worley (Western Carolina University), Luz Lepe Lira (Universidad Autónoma de Querétaro), Miguel Rocha Vivas (Pontificia Universidad Javeriana) et Miguel Rojas Sotelo (Duke University) du côté de la critique. Ce voyage m'a permis de comprendre la dimension des liens entre les cultures autochtones du continent et par là-même de saisir la démarche de Miguelángel López Hernández qui sous l'hétéronyme de Malohe écrit en consonance avec la pensée mythique des communautés de ce que de nombreux peuples nomment Abya Yala.

J'ai ainsi été immergée au sein de ces engrenages littéraires, c'est-à-dire au centre de la circulation d'idées et de la construction de réseaux où les communautés sont les principales actrices. J'ai donc participé aux récitals organisés à Riohacha mais aussi à Aremasain dans la *ranchería*⁴⁹ de la Piki qui à la fin de la journée m'a proposé de retourner chez elle lors de mes voyages à la Guajira. C'est grâce à elle que j'ai pu partager le quotidien avec une famille située en pleine frontière entre la culture *alijuna* et la culture wayuu.

Lors de mon troisième voyage en territoire wayuu entre le 13 et le 19 août 2018, la Piki m'a accueillie avec une très grande générosité et avec beaucoup d'affection : elle me prêtait ses *mantas*⁵⁰ à la fin de la journée et me donnait conseil sur la vie en me racontant la sienne. Cette troisième visite a été avant tout marquée par le vécu de la quotidienneté de la famille de la Piki. J'ai également réalisé un deuxième entretien avec Miguelángel López avec qui j'ai pu approfondir certains points traités lors de notre premier entretien un an avant. Le poète m'a livré la richesse de son œuvre à travers son deuxième hétéronyme, Malohe. Nous sommes ainsi restés dans la droite ligne de la rencontre interculturelle de mai 2018. J'ai également souhaité mieux comprendre le

⁴⁹ Habitation traditionnelle des Wayuu.

⁵⁰ Habit traditionnel des femmes wayuu.

projet d'éducation wayuu en partant des récits mythiques traditionnels, raison pour laquelle je me suis longuement réunie avec Rafael Mercado Epieyú. Cet entretien a été intéressant dans la mesure où nous avons pu discuter ouvertement de la tension existante entre la défense et la promotion des structures de pensée de la communauté et de ses contacts avec le monde occidental.

Par ailleurs, Arelis, l'une des belles-filles de la Piki m'a également permis de rencontrer une *ouutsü*, autorité spirituelle wayuu, que j'ai essayé d'interroger malgré les difficultés de compréhension liées à la langue. Nous sommes parties très tôt le matin vers la *ranchería* de sa mère, Arelis a demandé à l'une de ses tantes si elle était disposée à parler avec moi, elle a immédiatement refusé en expliquant que les étrangers venaient uniquement pour prendre les informations dont ils avaient besoin pour ensuite repartir sans rien donner en échange. Arelis a donc appelée une autre *ouutsü* qui est venue parler avec nous mais qui se moquait de mes questions en étant surprise que je connaisse quelques éléments de la culture wayuu. Un an après, en discutant à la bibliothèque Luis Ángel Arango de Bogotá avec l'intellectuel wayuu Weildler Guerra, j'ai compris à quel point il est difficile de communiquer avec les *ouutsü* : cela est lié non seulement aux barrières propres à l'interaction entre cultures, mais surtout à la grande persécution qu'elles subissent de la part des églises évangéliques qui les diabolisent et les stigmatisent. Les évangéliques et témoins de Jéhovah sont en effet présents dans le territoire wayuu : je les ai vus distribuer des livrets en wayuunaiki à Nazareth en 2017. Cet entretien, qui ne m'a pas permis de mieux comprendre l'univers spirituel wayuu, m'a néanmoins directement confrontée aux difficultés de la traduction linguistique : Arelis traduisait le wayuunaiki en espagnol ce qui ajoutait un obstacle à mon interaction avec la *ouutsü*. Il a donc très clairement mis en lumière les limites de mon travail de terrain. Ma non-connaissance du wayuunaiki a sans aucun doute constitué un frein à mon immersion au sein de la communauté wayuu. Cependant, ne pas connaître la langue m'a justement plus fortement confrontée aux difficultés de la traduction culturelle et aux limites de l'espagnol lorsqu'il s'agit d'exprimer la complexité de la pensée wayuu.

Néanmoins, il me paraît également important de dire qu'en un sens ces entretiens m'ont également permis de réfléchir sur la relation entre la langue et les systèmes de pensée ou épistémologies qui en découlent. Tombons-nous dans une forme d'essentialisme culturel lorsque nous pensons que les structures de pensée peuvent s'exprimer dans toute leur richesse uniquement lorsqu'elles se disent dans une langue autochtone ? Une langue comme l'espagnol peut-elle être

porteuse de la complexité de la culture wayuu et en un sens *devenir* minoritaire⁵¹ ? Par ailleurs, dans les réseaux transaméricains de littérature autochtone l'espagnol est pensé comme étant la *lingua franca* de ces espaces. Il convient également de rappeler que la littérature wayuu contemporaine est principalement écrite en espagnol et postérieurement traduite au wayuunaiki : c'est le cas de la littérature de Vito Apüshana. Estercilia Simanca Pushaina, refuse d'écrire dans la langue des Wayuu, elle affirme de plus en plus les caractéristiques afro-colombiennes de l'oralité de ses nouvelles en insistant également sur leur portée latino-américaine et même mondiale. Dans cet ordre d'idées et d'après l'auteure, sa dernière nouvelle, *En las visperas nacen las cerezas*⁵² est marquée par une importante influence surréaliste.

Ma quatrième visite a eu lieu entre le 6 et le 11 août 2019, j'ai également séjourné chez la Piki. Ce court voyage s'est fait après une année en France et dans le cadre du projet ECOS-Nord, « La paix au pluriel. Approches conceptuelles globales et locales ». J'ai donc voulu au cours de ce voyage me renseigner sur le sens de la paix pour mes interlocuteurs. Cela revenait à approfondir ma réflexion sur la *parole, pütchi*, chez les Wayuu. Plus précisément j'ai cherché à me rapprocher de ce qu'ils nomment la *parole tranquille*. Souvenons-nous que l'une des principales caractéristiques de la littérature wayuu, notamment de la poésie de la communauté, est d'actualiser la pensée portée par la parole d'origine. L'utilisation de la parole tranquille, prend tout son sens dans la résolution des conflits par les *pütchipü'ü* ou *palabrerros*. J'ai donc, encore une fois, voulu approcher le travail des *palabrerros* et comprendre les structures de pensée qui seraient rattachés à leur fonction. J'ai également souhaité me pencher sur un aspect sous-jacent à ma recherche doctorale que je n'avais pas eu la possibilité de traiter en sa profondeur. En effet, comme je l'ai signalé précédemment, la culture wayuu a une tradition orale contenue dans les *jayeechis* ou chants traditionnels mais elle a aussi une tradition pictographique importante que l'on retrouve encore aujourd'hui dans la céramique et dans l'art du tissage des *mochilas* et des hamacs notamment. Pour approcher cette écriture pictographique, qui est en soi une forme de littérature, et les systèmes de connaissance qui lui sont sous-jacents, j'ai contacté, par l'intermédiaire de Weildler Guerra Curvelo, Iris Aguilar, célèbre tisserande wayuu que j'ai eu la possibilité d'aller visiter chez elle à Makú, un village wayuu situé entre Aremasain et Maicao.

⁵¹ DELEUZE GILLES, GUATTARI Félix, *Pour une littérature mineure*, Paris, Les éditions de minuit, 1975.

⁵² SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « En las visperas nacen las cerezas », Barranquilla, Lama Producciones, 2019

Une fois arrivée chez la Piki, j'ai été frappée par la quantité de travaux entrepris depuis ma dernière visite un an auparavant. La *ranchería* comptait maintenant deux nouvelles maisons et la cuisine était en rénovation. La Piki accueillait chez elle deux familles nucléaires qui appartiennent à sa famille élargie, venues la rejoindre depuis Maracaibo, suite à la crise politique et humanitaire du Venezuela. Ainsi, mes interactions avec les femmes de la famille, se sont caractérisées par une évocation constante du pays voisin. C'est alors que j'ai su que la Piki et ses enfants avaient vécu pendant longtemps au Venezuela avant de s'installer à Aremasain. Du côté masculin, la quotidienneté était marquée par le contexte électoral. L'un des fils de la Piki se présentait aux élections locales.

Au début de mon séjour, je me suis entretenue à Riohacha avec un *palabrero* avec qui la mise en place d'un dialogue a été particulièrement difficile. Il a été très réticent à discuter avec moi en me faisant comprendre que j'étais une *alijuna* dans le pire sens du terme. Cet échange a été particulièrement éprouvant et m'a directement confrontée à la posture radicale de certains membres de la communauté, il m'a donc permis de réaliser à quel point le dialogue interculturel est important pour aller au-delà des conceptions dichotomiques des rapports entre cultures. En effet, il a mis en lumière l'importance du rôle politique de la littérature de Simanca et de López Hernández.

Malgré la difficulté qu'a représentée cette première journée, la suite de mon séjour s'est très bien déroulée. À cette occasion, Miguelángel López Hernández s'est rendu rapidement chez la Piki, qui s'est révélée être sa tante. Cela a donné un côté plus amical et proche à nos rapports. J'ai appris qu'il s'était présenté aux élections municipales de Riohacha quelques mois auparavant ce qui le tenait un peu éloigné de la littérature. Voir Miguelángel López chez la Piki, a également signifié le voir évoluer dans cette famille à la frontière entre l'intérieur et l'extérieur de la culture wayuu. Cette position de frontière constitue l'une des principales caractéristiques de sa poétique. En étant ancrée dans les particularités culturelles wayuu, et notamment dans sa pensée mythique, cette dernière est également fortement tournée vers l'extérieur en appelant à un dialogue avec la société majoritaire. Vers la fin de mon voyage j'ai rendu visite à Estercilia Simanca à Maicao de manière plus informelle, ce qui nous a également rapprochées.

Le 9 août, jour de commémoration des peuples autochtones en Colombie, a eu lieu un événement à Riohacha, organisé par la Procuraduría General de la Nación et la Justicia Especial

para la Paz (JEP), autour de l'apport des systèmes normatifs autochtones à la résolution du conflit civil colombien suite à l'accord de paix avec les FARC. Dans le cadre de cet événement, j'ai fait la connaissance du peintre et *palabrero* Guillermo Ojeda Jayariyú, avec qui nous nous sommes longuement entretenus le lendemain à Maicao. Lors de l'entretien, Ojeda m'a fait part de ses réflexions sur la relation existante entre la *parole* et l'image, j'ai ainsi pu comprendre en profondeur le fonctionnement de la société wayuu à partir de la réciprocité existante entre les fonctions sociales et les fonctions spirituelles, c'est-à-dire entre la parole et les rêves, ou entre l'univers social et l'univers invisible. D'après le peintre, cette importance de l'image est à mettre en relation avec le fait qu'elle est porteuse du contenu des rêves, c'est-à-dire de ce qui dans la culture wayuu est pensé comme étant l'intermédiaire entre le monde visible de la vie quotidienne et le monde invisible ou *pülasü*. En effet, le rêve, au féminin d'après Ojeda Jayariyú, est celui qui permet au monde invisible de s'introduire dans le monde visible, donc dans l'univers social.

L'art du tissage est l'un des lieux privilégiés pour exprimer les épistémologies rattachées à cet univers invisible. D'autant qu'il est l'expression de l'écriture pictographique wayuu. Je me suis rendue chez Iris Aguilar, tisserande wayuu, et sa famille, à Makú. Cette rencontre a été un peu différente des antérieures. Je suis partie d'un cadre très flexible pour l'entretien en me présentant rapidement pour ensuite laisser la parole à Iris et à son frère qui nous accompagnait. Au cours de l'entretien, plusieurs amis d'Aguilar, nous ont rejoint. Ils ont participé à nos réflexions autour du sens de la paix dans sa relation avec l'art du tissage. Cela a rendu l'atmosphère un peu plus détendue et a libéré la parole jusqu'à un certain point. En effet, nous avons commencé à parler des mythes et à discuter des lieux d'origine dans le territoire wayuu, mais aussi des contacts entre les cultures et des problématiques actuelles que traverse la communauté. L'entretien a commencé avec l'insistance d'Iris Aguilar sur la perte de la tradition wayuu, et sa méfiance vis-à-vis de toute influence extérieure. Son frère avait une position un peu différente : en étant également très tourné vers l'intérieur de la culture wayuu, il ne voyait pas forcément d'un mauvais œil la transformation culturelle en cours dans la communauté. Par ailleurs, l'apparente flexibilité et ouverture de l'entretien s'est doublée d'une très grande réserve d'Iris Aguilar vis-à-vis de ses tissages. Elle a uniquement abordé ce sujet à la fin de notre rencontre, suite à mon insistance, tout en gardant beaucoup d'information pour elle. Son silence a été une fois encore révélateur d'une forme de réserve pour la préservation des spécificités culturelles de la communauté. Iris Aguilar est la seule femme wayuu que j'ai rencontrée qui défende aussi fermement le savoir associé à son identité

wayuu, mais cette défense n'empêche pas qu'elle soit également très tournée vers l'extérieur en participant à de nombreux événements de mode et d'artisanat organisés en Colombie. Ici, la question qui se pose à nouveau est celle du caractère négociant des Wayuu qui est en lien, comme nous l'étudierons, avec la contrebande commerciale dans laquelle les membres de la communauté ont participé activement pendant l'époque coloniale.

Ces quatre visites aux membres de la communauté et en particulier mon dernier entretien avec la famille et les amis d'Iris Aguilar, m'ont permis de comprendre qu'approcher les structures de connaissance des Wayuu c'est être au plus près de leur quotidienneté. Plus spécifiquement, ma recherche de la parole des *palabrer*os et des *ouutsü* qui s'est avérée particulièrement difficile, s'est néanmoins doublée de conversations quotidiennes d'une grande richesse avec les membres du peuple wayuu. Cela m'a permis de comprendre toute la profondeur de la *palabra de origen* de la communauté qui se traduit aussi dans un ensemble de pratiques quotidiennes qui actualisent la connaissance rattachée aux univers invisibles. En ce sens, les moments les plus enrichissants de mes voyages et de mes interactions avec les membres de la communauté se sont produits dans les échanges informels et quotidiens, débarrassés des contraintes imposées par le cadre de l'entretien.

Hypothèses de travail

Mon travail de terrain a donc mis en lumière la constante interaction des Wayuu entre le dedans et le dehors de leur communauté qui est symbolisée par cette tension entre les silences et le partage, c'est-à-dire par leur caractère négociant. Cette interaction est présente lorsque l'on fait l'étude de l'histoire des Wayuu, mais aussi dans l'actualité : c'est une caractéristique centrale de leur production artistique et littéraire. Dans cet ordre d'idées, notre principale hypothèse est que c'est dans cette interaction que l'on peut penser la capacité d'action des Wayuu et leur conquête d'espaces d'autonomie politique et épistémologique.

Mettre l'accent sur l'action créative des membres des communautés, que ce soit à travers leurs mouvements sociaux ou leur littérature, signifie penser le caractère émancipateur de cette action. Cela revient à dépasser les limites des analyses décoloniales qui font de leur action politique des actes de résistance sans cesse menacés d'être absorbés par un système de pouvoir et par une configuration de savoir euro-centrique qui les dépasse largement. Dans cet ordre d'idées, dans « Postcolonialism is a humanism », le chercheur Robert Spencer met en avant le besoin de prendre

comme point de départ d'une analyse de la condition des sujets subalternisés par le fait colonial, un humanisme critique⁵³, fondé sur les apports du marxisme⁵⁴ :

Ours is the effort to understand where colonialism comes as well as how colonialism can be superseded; ours is the responsibility to make connection between local injustices of state and class power; ours is also the obligation to give due emphasis to the achievements of texts of various kinds in dramatizing those injustices and exploring alternatives. [...] Because humanism [...] has not been allowed to influence the priorities of a discipline that, alas, no longer sees itself, as its predecessors saw themselves, as part of a general movement for emancipation. It is now a trifling affair concerned with the 'liminal' spaces opened up by a global system that it either approves of or, more likely, that it despairs of being overturned⁵⁵.

Les analyses de Robert Spencer permettent donc de mettre au centre l'agir politique des membres des communautés autochtones ce qui revient à renoncer à lire leurs textes politiques ou littéraires uniquement sous le prisme de l'affirmation d'une identité ethnique en recherche d'espaces de représentation politique. La question centrale devient donc celle des potentialités créatrices à l'œuvre dans ces textes. Des potentialités créatrices qui nous poussent à penser l'apport des structures de connaissance autochtones, en constante recreation, aux problématiques que traversent nos sociétés actuelles.

⁵³ Dans le contexte latino-américain, ce type d'humanisme est présent chez José Carlos Mariátegui qui met au centre de sa critique politique et littéraire la capacité d'action des personnes en vue du dépassement de ce qu'il nomme un ordre social décadent et au profit d'une société renouvelée. Dans le dépassement d'un ordre social décadent, Mariátegui accorde une place essentielle au mythe qu'il conçoit comme une action agonistique capable de créer un nouvel ordre social. La littérature et les arts sont susceptibles de porter ce mythe transformateur.

Pour les écrits de Mariátegui voir, EMPRESA EDITORA AMAUTA S.A. (edición en facsímile), *Amauta: Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, Lima, 1976. Sont ici compilés les 30 numéros de la revue publiés originellement entre septembre 1926 et mai 1930. Concernant sa posture humaniste voir, BERMEJO SANTOS, Antonio Ambrosio, *José Carlos Mariátegui: Humanismo, estética y contemporaneidad*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2011.

⁵⁴ D'après Timothy Spencer dans l'introduction de l'ouvrage cet humanisme critique reconnaît tout le potentiel politique de la capacité créative des êtres humains : « To say that humans create is, of course, to say they *can*. And that means that they are free, have agency and can do what they have not done in the past regardless of, or rather because of, *their nature*. Logically then, transformation is possible and the future open ».

« Dire que les humains créent c'est, bien sûr, dire qu'ils *peuvent*. Et cela signifie qu'ils sont libres, ont une capacité d'action et peuvent faire ce qu'ils n'ont pas fait auparavant, indépendamment, ou plutôt, grâce à, *leur nature*. Logiquement donc, la transformation est possible et l'avenir ouvert ».

⁵⁵ SPENCER Robert, « Postcolonialism is a Humanism » dans ALDERSON David, SPENCER Robert (ed.), *For Humanism*, London, Pluto Press, 2017, pp. 121.

« Notre effort est de comprendre d'où vient le colonialisme tout comme comment il peut être dépassé ; notre responsabilité est de faire le lien entre des injustice locales de l'État et le pouvoir de classe; nous avons aussi l'obligation de donner l'importance qu'ils méritent aux réussites des textes de plusieurs sortes en dramatisant ces injustices et en explorant des alternatives. [...] Puisque l'humanisme [...] n'a pas été permis d'influencer les priorités d'une discipline qui, hélas, ne se considère plus, comme ses prédécesseurs se considéraient, comme faisant partie d'un mouvement général pour l'émancipation. Elle est maintenant une affaire insignifiante préoccupée par les espaces 'liminaux' ouverts par un système global, qu'elle approuve ou bien qu'elle désespère de voir dépassé ».

Ce type d'approche correspond à ce que le chercheur Juan Duchesne Winter nomme le « communisme littéraire », un type de critique littéraire qui se propose d'aller au-delà de la réification des identités culturelles pour mettre sur le devant de la scène le caractère de perpétuelle transformation de la vie :

Dicha crítica apuntaría al impulso imaginario, lúdico, creador de mitos y rituales libres en la conjunción de arte y vida [...]. Los sectores del campo académico latinoamericanista que se interesen optar por un posicionamiento enunciativo distinto al de *representar* una vacua y trivial 'diferencia cultural' o al de reificar la identidad y la anomia fragmentarista, hallarían un rico eje escritural y performativo en la infinita variedad de figuraciones, fabulaciones, problematizaciones e interrupciones del deseo de comunidad⁵⁶.

Cette approche critique cherche à éviter toute forme de réduction du potentiel politique de la littérature à un cadre institutionnel. Le pouvoir politique d'une œuvre littéraire se base plutôt sur la reconnaissance qu'elle est porteuse de traits culturels en perpétuelle transformation et qui ont des potentialités créatrices qui vont au-delà de toute récupération politique. En outre, se concentrer sur les aspects créatifs et créateurs du texte littéraire permet d'aller au-delà de l'idée selon laquelle il y aurait un corpus déterminé d'œuvres littéraires porteuses d'émancipation puisqu'écrites par des sujets qui l'énoncent depuis un lieu spécifique et pour représenter un vécu particulier.

C'est donc en nous inscrivant dans la continuité des analyses de Juan Duchesne Winter que nous chercherons à comprendre le potentiel transformateur de la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández qui réside dans sa capacité d'action créative à travers les alliances qu'elle convoque. D'un point de vue plus général, ce travail cherchera à explorer de nouvelles manières de penser la conflictualité politique à travers la négociation et l'action créative des communautés autochtones en acte dans leurs mouvements sociaux et leur littérature.

Pour ce faire, cette thèse est structurée en deux grandes parties et compte de cinq chapitres. Une première partie cherchera à inscrire la littérature contemporaine des Wayuu dans le panorama des enjeux politiques qui traversent la production littéraire des communautés en Colombie. Plus

⁵⁶ DUCHESNE WINTER Juan, *Comunismo literario y teorías deseantes. Inscripciones latinoamericanas*, La Paz, Plural editores, 2009, p. 9-10.

« Cette critique se concentrait sur l'impulsion imaginaire, ludique, créatrice de mythes et rituels libres dans la conjonction entre l'art et la vie [...]. Les secteurs du champ académique latino-américaniste qui soient intéressés par adopter un positionnement énonciatif différent à celui de représenter une 'différence culturelle' vide et triviale, ou à celui de réifier l'identité et l'anomie fragmentariste, pourraient y trouver un axe scriptural riche et performatif dans l'infinie variété de figurations, fabulations, problématisations et interruptions du désir de communauté ».

précisément nous porterons un regard sur les revendications des mouvements autochtones depuis les mobilisations de Manuel Quintín Lame au début du XX^e siècle jusqu'à la prise de parole de Lorenzo Muelas Hurtado et de Francisco Rojas Birry à l'Assemblée Nationale Constituante en 1991. Par là nous nous proposons de comprendre comment les dirigeants des mouvements sociaux autochtones pensent leur différence culturelle et les épistémologies qui lui sont attachées (Chapitre 1). Cela nous permettra de penser comment, après la promulgation de la constitution de 1991 et dans la mise en pratique des politiques multiculturelles, l'État colombien retient une définition particulière de l'identité ethnique autochtone qui s'éloigne de celle portée par les dirigeants des mouvements sociaux. Cette dernière se caractérise avant tout par une spatialisation de la différence culturelle, qui ne ferait sens qu'au sein des territoires des communautés, et s'accompagne d'une mise en avant de la production littéraire des peuples autochtones motivée par la recherche d'une légitimité au niveau national et international par l'État colombien (Chapitre 2). Cette première partie nous permettra donc d'analyser les rapports de pouvoir qui se déploient entre les communautés autochtones organisées en mouvements sociaux et l'État. Mais nous chercherons surtout à mettre en avant la capacité d'action des dirigeants des communautés qui, comme nous le démontrerons, réussissent à introduire dans les espaces ouverts par le pouvoir politique toute la complexité des systèmes de connaissance qui motivent leur lutte sociale et que l'on retrouve dans leur littérature.

La seconde partie de cette étude cherchera donc à approfondir sur le potentiel politique de cet agir. Nous chercherons à démontrer que la production littéraire d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández est porteuse d'une émancipation politique qui se construit à travers de la mise en place d'une contrebande littéraire. Se pencher sur la contrebande littéraire à l'œuvre dans les poèmes et nouvelles des auteurs nécessite au préalable de porter un regard sur ce qu'est la littérature des Wayuu. Par-là, nous chercherons à étudier le caractère politique et poétique de la parole d'origine ou pensée mythique de la communauté en l'inscrivant dans l'Histoire, c'est-à-dire en étudiant les processus de traduction culturelle qui la traversent (Chapitre 3). Porter un regard sur ces processus de traduction nous permettra de mettre en lumière le fait que la force politique de cette littérature réside dans les contacts qu'elle met en place avec l'extérieur. Ainsi, nous nous pencherons de près sur cette force en interrogeant l'usage de l'espagnol qui, comme nous le démontrerons, constitue le vecteur à travers lequel Simanca Pushaina et López Hernández interpellent l'État colombien et la société majoritaire (Chapitre 4). Cette interpellation politique

s'accompagne de la mise en place d'une contrebande littéraire qui se caractérise principalement par une transposition des circuits du savoir wayuu – qui va de pair avec une lutte pour les droits fondamentaux de ce peuple autochtone – au centre de la *ciudad letrada* et dans les circuits de la littérature mondiale. Nous chercherons à comprendre comment cette contrebande littéraire permet la conquête d'espaces d'autonomie politique et épistémologique qui rendent acte d'une pensée d'origine en mouvement constant et qui ne perd pas sa cohérence à l'extérieur du territoire d'origine des Wayuu (Chapitre 5).

Première Partie

La littérature autochtone au prisme de son usage politique.

Des mouvements sociaux aux politiques multiculturelles

Introduction

Pour étudier le potentiel politique de la littérature contemporaine des Wayuu, il convient, dans un premier temps, d'identifier les caractéristiques qui feraient d'elle un terrain qui pense le politique. C'est-à-dire un lieu où se disputent des questions relatives à la conquête d'espaces de pouvoir et où s'expriment des systèmes de pensée qui auraient quelque chose à dire sur le devenir politique de la société colombienne. C'est pourquoi il est nécessaire d'inscrire la littérature des Wayuu dans le panorama des enjeux politiques qui traversent la production littéraire autochtone contemporaine en Colombie. Dans cette première partie, nous explorerons donc les liens de cette dernière avec les mouvements sociaux autochtones et avec les politiques étatiques de promotion de la culture ethnique.

Lorsque l'on pense à la littérature d'une communauté autochtone dans les Amériques l'élément qui vient inévitablement à l'esprit est la colonisation de cet espace géographique par les Empires européens à partir de 1492 et la subséquente sujétion des peuples autochtones. Cette dernière s'est traduite par l'exercice et le maintien de rapports de pouvoir qui se métamorphosent jusqu'à nos jours. Ils ont surtout été renforcées au XIX^e siècle au moment de la construction des États-nations par des élites politiques et économiques conservatrices. La légitimation des nouveaux États après les Indépendances, se fait également par l'intermédiaire de la littérature qui constitue un vecteur pour la création d'une identité nationale pensée en termes d'homogénéité

culturelle. La nation qui se construit au XIX^e siècle perpétue les inégalités sociales de l'époque coloniale et fonde son récit national sur l'identité *criolla*. Ceci revient à ignorer la multiplicité scripturale indigène c'est-à-dire l'existence des littératures pictographiques et orales des communautés. Il est important de signaler, comme nous l'avons fait en introduction, que la critique littéraire inspirée des études décoloniales conçoit la littérature autochtone comme une production esthétique subalterne toujours soumise au risque d'être lue dans des termes qui servent la légitimation des dominants que ce soit au niveau national ou international. Dans cette configuration, le potentiel politique de la littérature autochtone se réduit à la *résistance* vis-à-vis de la domination héritée de la période coloniale.

Ainsi, pour penser le devenir politique des littératures des communautés, il nous semble nécessaire de nous pencher sur l'identification presque automatique de ces dernières avec la *résistance* des peuples autochtones. Cette relation est établie, à partir de la considération suivante : la littérature indigène viendrait *représenter* une identité ethnique – nous chercherons à comprendre le sens de ce qualificatif – qui aurait survécu à l'exercice d'une domination des pouvoirs coloniaux et républicains. Notre objectif n'est en aucun cas de nier la relation existante entre la littérature indigène et le fait colonial, mais plutôt de comprendre en quoi une lecture rigoureuse des littératures des communautés, qui passe – entre autres éléments – par une inscription de ces dernières dans l'histoire des peuples autochtones et de leurs revendications politiques, oblige à aller au-delà de l'identification du potentiel politique de ces productions littéraires avec la notion de *résistance*. Dans cette première partie, il sera question d'identifier les différents acteurs, qui entérinent et contribuent à légitimer l'idée que le potentiel politique de la littérature autochtone se réduit à une *résistance* associée à la capacité de *représentation* d'une identité ethnique par le biais de la production littéraire. Nous chercherons à le faire en insistant sur un élément central : la capacité d'action¹ des communautés indigènes vis-à-vis de l'exercice du pouvoir politique. Plus particulièrement, il s'agit de saisir les relations entre les peuples indigènes et les pouvoirs – politique mais également économique – comme un réel champ de négociation. Cela implique d'aller au-delà d'une lecture de l'exercice du pouvoir en termes de vainqueurs et de victimes, pour rendre compte d'une lecture plus complexifiée de la conflictualité politique. Cette dernière permettrait de saisir, dans sa richesse, le caractère politique des littératures autochtones et de l'agir

¹ *Op. cit.*, BALIBAR Etienne et LAUGER Sandra, « Agency », dans CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, p. 26-31.

des mouvements sociaux. En effet, toute la portée du potentiel émancipateur de la littérature contemporaine des communautés se dévoile lorsque l'on renonce à placer au centre la question de la représentation de l'identité ethnique. D'autant plus que cette dernière est fondée sur une définition essentialiste de la différence culturelle promue par l'État dans ses politiques multiculturelles. Soulignons qu'elle est aussi présente chez certains critiques ou dirigeants politiques issus des communautés indigènes elles-mêmes.

Dans cet ordre d'idées, réaliser l'étude de la littérature wayuu requiert préalablement d'examiner les politiques publiques qui la promeuvent et les discours qui nourrissent ces politiques. Comme nous le démontrerons, dans l'optique de l'État, le contenu politique de la production littéraire des communautés est associé à sa capacité à mettre en évidence l'existence d'une culture et d'une identité ethniques irréductibles que la colonisation a tenté de subjuguier mais qui fonderait néanmoins les racines culturelles de la nation colombienne. Cette lecture prédominante peut, en partie, être expliquée par le contexte qui entoure l'essor de la littérature autochtone, c'est-à-dire par le multiculturalisme. Ce qui à partir des années 2000 commence à être connu sous l'étiquette de « tournant multiculturel latino-américain »² consiste à promouvoir la différence culturelle à partir de la mise en place de politiques publiques qui visent à préserver et à gouverner cette différence³. Les politiques multiculturelles répondent en partie aux demandes des mouvements sociaux indigènes, à première vue elles ont comme objectif de rompre avec les rapports de domination hérités de l'époque coloniale et perpétués après les Indépendances politiques du XIX^e siècle.

Ainsi, nous chercherons à comprendre la profondeur historique des politiques multiculturelles, afin de savoir si leur mise en pratique permet une véritable prise de parole des communautés basée sur l'affirmation de leur propre conception de l'ethnicité. Nous porterons donc un regard sur les différents registres discursifs qui participent à la construction de ces politiques en adossant un sens au concept d'ethnicité. Il s'agira non seulement d'examiner comment l'État produit un discours sur la défense d'une diversité ethnique fondée sur des traits culturels

² Voir notamment, VAN COTT Donna Lee, *The friendly liquidation of the past*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2000. En Colombie, la Constitution de 1991 est qualifiée de multiculturelle pour la première fois par l'anthropologue Roberto Pineda. Voir, PINEDA Roberto, « La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia », *Alteridades* Vol. 7, No. 14, 1997, p. 107-129.

³ Dans le sens que Michel Foucault attache au concept de gouvernementalité. Voir, FOUCAULT Michel, « La gouvernementalité », *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

spécifiques, mais aussi de voir quelles ont été les stratégies utilisées par les communautés autochtones, dans la revendication de leurs droits politiques et dans la définition de leur ethnicité. Nous envisagerons donc le multiculturalisme comme un espace de bataille politique, nous souhaitons en effet aller au-delà des lectures dominantes qui le conçoivent soit comme un ensemble d'instruments de pouvoir permettant à l'État d'exercer un contrôle et une domination sur les communautés⁴, soit comme un dispositif participatif ouvrant des droits politiques sans précédents aux peuples autochtones⁵. Cela nous permettra, dans un deuxième temps, de porter un regard critique sur la promotion des littératures des communautés par ces politiques multiculturelles en posant la question suivante : comment dans la promotion de la littérature indigène par l'État, malgré une volonté marquée d'instrumentalisation politique des voix et des systèmes de connaissance autochtones, les membres des communautés sont-ils capables de récupérer des espaces d'action politique ? Répondre à cette question signifie aller au-delà d'une dichotomie fréquente qui consiste à penser l'État comme un espace d'assimilation, à ses propres termes, des voix autochtones, tout en défendant l'idée que l'expression véritable de ces voix peut se faire uniquement dans un cadre très précis et localisé – dans les territoires ancestraux des communautés – et uniquement à travers l'usage des langues autochtones. Contrairement à cette idée dominante, il est nécessaire de reconnaître la capacité d'action et de négociation des membres communautés autochtones avec l'État, et par là même la multiplicité et la complexité de leurs demandes politiques.

Dans un premier chapitre, nous porterons donc une attention particulière à la manière dont les dirigeants des communautés autochtones mobilisées pensent l'ethnicité. Nous inscrirons cela dans l'histoire des mouvements sociaux indigènes, et la progressive institutionnalisation de leurs demandes qui se traduit par la participation de trois représentants à l'Assemblée Nationale Constituante de 1991. Cela nous permettra, dans un deuxième chapitre, d'examiner en détail la définition par l'État de l'ethnicité en lien avec la promotion de la littérature autochtone par le

⁴ Sous l'égide de la notion de gouvernementalité de Michel Foucault, cette lecture est présente, entre autres, dans les travaux de Marta Zambrano et de Margarita Chaves.

Voir, CHAVES Margarita, *La multiculturalidad estatalizada*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2011. Nous reviendrons en détail sur les travaux de Marta Zambrano.

⁵ Voir en particulier, GROS Christian, DUMOULIN David (dirs.), *Le multiculturalisme « au concret » : un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011 ; GROS Christian, STRIGLER Marie-Claude (dirs.), *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistances : mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, 2006.

ministère colombien de la Culture. Nous chercherons ainsi à comprendre les enjeux politiques qui sous-tendent cette promotion.

Cette étude ne laissera pas de côté la question essentielle de la lecture – par ces différents acteurs : l'État, les communautés autochtones mais aussi les organismes internationaux et les universitaires – du fait colonial en Amérique latine. Comprendre comment sont lues l'histoire coloniale, les hiérarchies sociales qu'elle inaugure et leur perpétuation, nous permettra de mieux appréhender la signification politique accordée aux littératures autochtones. Cette dernière, cantonnée à l'idée de résistance par la représentation d'une identité ethnique mise à l'écart par les processus de colonisation, est en réalité porteuse d'un véritable potentiel émancipateur. Nous examinerons comment celui-ci parvient à trouver sa place, malgré de fortes contraintes, dans les politiques de l'État. En effet, le potentiel politique émancipateur des littératures autochtones se manifeste lorsque l'on pense la production littéraire des communautés en l'historicisant. C'est seulement de cette façon que se révèlent les liens qu'entretiennent les communautés avec la société colombienne majoritaire à travers de complexes négociations politiques et une volonté marquée de dialogue. C'est en pensant ces négociations que nous pourrions rendre compte des capacités d'action de communautés en réinvention culturelle constante. En effet, l'histoire des cultures indigènes est celle du contact avec l'Europe et l'Afrique, c'est-à-dire celle de la recreation et de la réinvention de l'ethnicité par l'hybridation et la traduction culturelle et ce, depuis l'arrivée des européens en 1492.

*

Dans le souci de rendre compte de la complexité du moment dans lequel évolue la promotion multiculturelle de la littérature indigène, et pour comprendre les enjeux politiques de cette promotion, il nous a semblé essentiel de problématiser la question des caractéristiques qui sont rattachées à l'ethnicité, en partant du rôle de différents acteurs dans leur formulation et construction progressives. Pour cela, nous avons eu recours à des documents concernant l'histoire du mouvement indigène en Colombie, mais aussi aux archives rendant compte des débats de

l'Assemblée Nationale Constituante sur les questions ethniques⁶ relatives aux minorités *raizales*⁷, afro-colombiennes et indigènes⁸. L'objectif est de conserver ce double regard à la fois sur la politique institutionnelle – l'État – et sur la genèse des mouvements sociaux. Cette volonté de profondeur historique s'accompagne également d'un souci de compréhension analytique. C'est pourquoi nous nous sommes reportés à différents travaux universitaires d'historiens, juristes et anthropologues sur le multiculturalisme. Il est important, en effet, de partir du principe que l'ethnicité est une catégorie à laquelle ont été rattachées de nombreuses définitions qui évoluent au cours du temps. Comme l'explique la politologue française Virginie Laurent dans *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, en reprenant les analyses de Philippe Poutignat et de Jocelyne Streff-Fenart⁹, dans les années 1970 les groupes ethniques sont pensés comme étant le résultat d'une « [...] diferenciación cultural entre grupos que interactúan en un contexto dado de relaciones interétnicas »¹⁰. De nos jours, les groupes ethniques sont donc conçus dans leurs relations avec d'autres groupes et, d'après l'auteure, ils peuvent être définis à partir de critères à la fois objectifs – la langue, l'habit, la religion, l'organisation sociale et politique et la culture – et subjectifs – le sentiment d'appartenance à la communauté, des croyances communes et le partage de valeurs, entre autres éléments¹¹ –. Par ailleurs, comme le souligne Virginie Laurent, il est important de garder à l'esprit que l'idée d'ethnicité et d'identité ethnique se traduit, depuis l'époque coloniale, par la mise en place de différentes catégories qui viennent définir l'ethnicité en relation – le plus souvent en opposition – avec les élites politiques qu'elles soient coloniales ou nationales.

Dans cette partie, nous chercherons à comprendre la complexité de ces dynamiques historiques, tout en insistant sur la manière dont les membres des communautés définissent leur

⁶ Comme nous l'avons signalé en introduction, ces archives se trouvent à l'Archivo General de la Nación (AGN) à Bogotá - Colombie.

⁷ La communauté *raizal* habite les îles de San Andrés, Providencia et Santa Catalina, elle se caractérise par une culture d'origine africaine, européenne et caribéenne. La communauté *raizal* a été reconnue comme telle par la Constitution de 1991.

⁸ Ces documents ont été compilés par le ministère de la Culture en 2010 lors de la publication de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, ils se trouvent à la Bibliothèque de l'Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) à Bogotá.

⁹ POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

¹⁰ LAURENT Virginie, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoras en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Bogota, IFEA, ICANH, 2005, p. 45.

« [...] différenciation culturelle entre groupes qui interagissent dans un contexte donné de relations interethniques ». Toutes les traductions en bas de page sont miennes, sauf indication contraire.

¹¹ *Id.*, p. 45-51.

ethnicité en lien avec leurs propres structures de pensée et à partir de leur action politique propre. Cette dernière constitue la clé pour penser le caractère de rupture de la littérature autochtone, en lien avec les mobilisations sociales des communautés.

Par ailleurs, dans l'étude de l'institutionnalisation du mouvement indigène, nous nous sommes penchés sur un ensemble de documents historiques recueillis dans *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*¹². Cet ouvrage est le premier volume de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* publiée en 2010 dans le cadre des politiques multiculturelles de promotion de la littérature autochtone et dans un contexte de célébration du Bicentenaire des Indépendances politiques. Le recueil de ces documents dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas* témoigne de deux éléments essentiels : il s'agit d'une part de documents historiques qui rendent compte de la richesse des positionnements idéologiques du mouvement indigène et peuvent par conséquent servir de base pour la compréhension de la multiplicité des demandes portées par ce dernier. La compilation est le résultat du travail de deux universitaires colombiens : le sociologue Enrique Sánchez Gutiérrez et le politologue Hernán Molina Echeverri qui nous présentent un parcours à la fois historique et géographique des luttes indigènes en Colombie. Ainsi, la collection présente une histoire longue des revendications des communautés du début du XX^e siècle, concernant les demandes autour de la propriété de la terre, jusqu'aux nouveaux défis soulevés après la Constitution Politique de 1991 par la présence d'entreprises d'extraction dans les territoires autochtones. D'autre part, il est essentiel de souligner qu'il s'agit d'une compilation publiée par l'État, ce qui doit nous amener à interroger les logiques et les intérêts étatiques derrière cette publication. Il est donc nécessaire de situer ces documents dans leur contexte de production et de faire leur analyse en partant de travaux universitaires afin d'adopter une distance critique. Nous nous sommes par conséquent également reportés à l'histoire du mouvement social indigène de Virginie Laurent dans le deuxième chapitre de son ouvrage *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*.

En choisissant d'étudier plusieurs documents de cette collection nous avons souhaité comprendre la complexité du discours véhiculé par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas*

¹² SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá. Ministerio de Cultura, 2010.

Les documents compilés dans ce livre concernant les mouvements sociaux indigènes, se trouvent pour la plupart dans les archives de l'Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

de Colombia dans la lecture du potentiel politique de la littérature indigène. La collection encadre la production littéraire autochtone dans l'histoire des mouvements sociaux, et pense par conséquent la littérature à travers le prisme de la revendication sociale. Dans le deuxième chapitre de cette partie nous reviendrons en profondeur sur ce point et ses conséquences sur la lecture critique de la littérature des communautés. Nous ferons cela par l'intermédiaire de l'étude du discours véhiculé dans le *Manual introductorio y guía de iniciación a la lectura*. Cet ouvrage, qui vise à promouvoir la lecture de la littérature autochtone, est à l'origine de nombreux acteurs étatiques, universitaires et de certains écrivains des communautés autochtones. Il révèle la complexe négociation et les tactiques politiques déployées par des derniers dans le cadre des politiques multiculturelles. En effet, malgré une forte volonté d'appropriation par l'État de la littérature autochtone en vue de sa légitimation politique, les voix des communautés, au travers de celle particulière du poète yanakuna Fredy Chikagana, réussissent à trouver un espace d'expression en révélant le lien profond qui existe entre cette production littéraire et les luttes des peuples indigènes qui se déploient tout au long du XX^e siècle.

Chapitre 1

Quelle ethnicité selon les communautés autochtones ? Des revendications des mouvements indigènes aux débats de l'Assemblée Nationale Constituante

Creemos que ésta es la hora de romper la larga cadena de violencia de quinientos años de conquista para afirmar la unidad nacional sobre la base del carácter multiétnico y pluricultural del pueblo colombiano¹³.

Francisco Rojas Birry, Intervention à l'Assemblée Nationale Constituante, 1991.

Le 5 février 1991, l'Assemblée Nationale Constituante (ANC) débute ses discussions sur le contenu de la nouvelle charte constitutionnelle colombienne qui sera adoptée quatre mois après, en juin 1991. D'après l'anthropologue Marta Zambrano¹⁴, le travail constitutionnel augure une décennie pleine d'enthousiasme universitaire et civique après la célèbre « décennie perdue » des années 1980 caractérisée par le monopole politique des partis conservateur et libéral pendant le Front National (1959-1974)¹⁵, une grave crise économique, l'augmentation des tensions politiques liées aux cartels de la drogue de Medellín et de Cali, et la montée en puissance des guérillas qui mettent en évidence la faiblesse institutionnelle et le manque de présence étatique dans nombreuses

¹³ Legajo: 866. Acta sesión plenaria. Fecha: febrero 20, 1991. Legajo 866-12. Folios: 121. Organización indígena de Colombia. Intervención del Constituyente Indígena Francisco Rojas Birry ante la Asamblea Nacional Constituyente. « Nous pensons qu'il est temps de rompre avec la longue chaîne de violence de cinq-cents ans de conquête pour affirmer l'unité nationale sur la base du caractère multiethnique et pluriculturel du peuple colombien ».

¹⁴ ZAMBRANO Marta, « Avatares de la diversidad : la creación del multiculturalismo en Colombia » dans HERING TORRES Max S., LEMA SILVA Laura, LOMNÉ Georges, *Las ilusiones de la igualdad : mestizaje, emancipación y multiculturalismo*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Institut des Amériques, Université Gustave Eiffel, 2020, pp. 133-163.

¹⁵ Le Front National consistait en une alternance politique des deux partis le libéral et le conservateur face à la crise profonde de la Colombie suite à la période de la Violence entre les deux partis politiques entre 1946 et 1957. Pour plus de détails voir, PÉCAUT Daniel, *L'Ordre et la Violence : transformations politiques de la Colombie de 1930 à 1953*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987.

régions du pays. C'est dans ce contexte que l'Assemblée Nationale Constituyente s'érige en modèle de la démocratie participative et célèbre la diversité culturelle par la présence en son sein de trois constituants indigènes : Lorenzo Muelas Hurtado, de la communauté guambiana ou misak-misak¹⁶ du département du Cauca, Francisco Rojas Birry indigène emberá originaire du Chocó et Alfonso Peña Chepe issu de la communauté nasa du Cauca. Muelas et Birry sont élus à l'ANC avec respectivement 20 083 et 25 880 voix à partir des listes des partis politiques Movimiento de Autoridades Indígenas et Alianza Social Indígena impulsées par la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) et par le Movimiento de Autoridades del Suroccidente, organisations qui, comme nous l'explorerons, structurent le mouvement autochtone en Colombie dans les années 1970-1980. Marta Zambrano souligne que cette présence indigène est le fruit du travail de ces organisations politiques pendant l'étape pré-constituante qui prépare l'élection de l'ensemble des représentants à l'ANC et qui est caractérisée par la présence active des organisations sociales indigènes, afro-colombiennes et féministes aux côtés des organisations gouvernementales et des partis politiques traditionnels :

Desde estos escenarios [los debates de la Pre-constituyente] se lanzaron las listas de candidatos y candidatas de los grupos participantes para elección popular de integrantes de la ANC. Aunque apenas reunieron el 27% de la población con capacidad de votar, los resultados electorales acentuaron el optimismo: se tradujeron en la quiebra parcial del bipartidismo, la alta representación del antiguo grupo guerrillero M-19, por entonces reinsertado después de un acuerdo de paz firmado en 1990, la designación de dos integrantes de organizaciones políticas cristianas y de tres constituyentes indígenas (dos de ellos elegidos gracias al apoyo de votantes no indígenas). La presencia indígena y su actuación en la ANC despertaron la simpatía de los medios y de sus co-constituyentes, una señal diciente del cambio de época¹⁷.

L'élection des constituants indigènes et leur insertion dans le jeu politique institutionnel est également le fruit de la longue lutte des communautés autochtones pour la reconnaissance de leurs droits qui s'est progressivement traduite par une institutionnalisation politique, d'abord au

¹⁶ La communauté guambiana, aujourd'hui misak-misak se caractérise par l'évolution de son nom selon l'arrivée à maturité de ses générations. Conversation avec Janeth Liliana Calambás, membre de la communauté misak-misak. Bogotá, 23 juin 2018.

¹⁷ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020), p.137.

« C'est à partir de ces scènes [les débats de la Pré-constituante] qu'ont été lancées les listes de candidats et candidates des groupes participant à l'élection populaire des membres de l'ANC. Même s'ils n'ont réuni que 27% de la population pouvant voter, les résultats électoraux ont accentué l'optimisme : ils se sont traduits par la rupture partielle du bipartisme, par la haute représentation de l'ancienne guérilla M-19, à ce moment-là réinsérée suite à un accord de paix signé en 1990, par la désignation de deux membres d'organisations politiques chrétiennes et de trois constituants indigènes (deux d'entre eux élus grâce au soutien d'électeurs non indigènes). La présence indigène et son rôle dans l'ANC ont suscité la sympathie des médias et des co-constituants, un signal traduisant un changement d'époque ».

niveau régional, puis au niveau national. Réaliser l'étude de ces luttes politiques signifie reconnaître que les communautés sont actrices dans la définition de la différence culturelle et des droits qui lui sont rattachés, leur présence dans les débats de l'ANC témoignant de leur volonté de faire partie de la nation colombienne et de participer à son devenir. Et ce, même si leur action se déploie dans les interstices du pouvoir politique puisqu'encadrée par des rapports de pouvoir forts. Néanmoins, il est essentiel de souligner que les mécanismes politiques des communautés sont anciens et répondent à des logiques propres, déployées depuis l'époque coloniale. En effet, les communautés possèdent leurs organisations politiques telles que les *cabildos* ou les assemblées de sages et d'anciens¹⁸, institutions coloniales qui se proposaient de mieux contrôler les populations indigènes et dont les communautés réussissent à s'approprier afin de penser leur organisation politique en lien avec les niveaux régional et national.

Nous allons donc porter un regard sur la nouvelle Constitution et du contrat social à construire en Colombie selon le point de vue des dirigeants des communautés autochtones. C'est en explorant les obstacles que rencontrent ces derniers pour s'exprimer pleinement à l'intérieur des logiques de l'État que nous chercherons à comprendre si ce nouveau contrat social permet réellement l'expression des voix multiples des communautés indigènes. Interroger comment certains membres des communautés participent à la définition de l'ethnicité et à sa reconnaissance officielle par l'État c'est aussi reconnaître qu'elles ne sont pas à l'extérieur des engrenages politiques, c'est-à-dire qu'elles arrivent à récupérer et à s'approprier des espaces d'action politique. Cela constitue une étape préalable et essentielle à l'étude du potentiel politique de la littérature autochtone, dans le sens où nous pourrions interroger l'impact des stratégies utilisées pendant la Constituante sur la lecture postérieure de la littérature autochtone et sa promotion par l'État, tout en gardant à l'esprit la tension existante entre la prise de parole par les membres des communautés et l'exercice du pouvoir étatique.

L'objectif de ce premier chapitre est donc d'étudier les caractéristiques que les communautés rattachent au concept d'ethnicité. Ainsi, nous traiterons de la stratégie politique

¹⁸ *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005), p. 33.

« [...] en el ámbito comunitario funcionan otros mecanismos políticos – tales como los *cabildos*, los consejos de ancianos u otras asambleas – que, reivindicados como *tradicionales*, se ejercen básicamente desde la unidad local, al mismo tiempo o independientes de las prácticas electorales ».

« [...] sur le plan communautaire d'autres mécanismes politiques fonctionnent – tels que les *cabildos*, les conseils d'anciens ou autres assemblées – qui, revendiquées comme *traditionnelles*, s'exercent généralement à partir de l'unité locale, simultanément ou de manière indépendante par rapport aux pratiques électorales ».

utilisée par les communautés indigènes mobilisées pour la défense de leurs droits politiques et de ceux des communautés afro-colombiennes et *raizales*. Nous nous efforcerons de montrer que leur conception de l'ethnicité s'enracine dans un système de pensée et de significations propre qui diffère en partie de la lecture postérieure faite par l'État dans le cadre de ses politiques multiculturelles. Nous allons donc étudier les revendications portées par Muelas Hurtado, Rojas Birry et Orlando Fals Borda pendant l'Assemblée Nationale Constituante en ayant au préalable traité de l'histoire du mouvement indigène et de ses postures idéologiques à partir des *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*¹⁹ que l'on retrouve dans le premier tome de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. Cela nous permettra d'aborder également la question de la définition de l'ethnicité des populations noires lors des débats de l'Assemblée Nationale Constituante, élément important lorsqu'il s'agit de comprendre les logiques structurelles du pouvoir dans la définition des sujets ethniques en Colombie. C'est ce dernier point qui nous permettra de commencer à traiter de la tension existante entre la définition de l'ethnicité par les constituants indigènes d'une part et par l'État de l'autre. Ces revendications sont en effet inscrites dans un engrenage politique qui détermine, en partie, le discours des communautés.

¹⁹ *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010).

I. Le mouvement autochtone dans son histoire : comment penser l'ethnicité ?

¡Oh! Indígenas hasta cuando nos dejaremos engañar, y vivimos en el oscurantismo, sirviendo nuestros pechos de gradas, para que los usurpadores de nuestro propio suelo, suban por nuestra acción y entusiasmo, a preparar con fuerza y valor, la acerada cuchilla para destrozarnos todos nuestros intereses. Para la raza infeliz están abiertas las puertas del castigo y para los grandes encapados aristócratas, están cerradas²⁰.

Manuel Quintín Lame, « Luz Indígena en Colombia ».

La participation de Francisco Rojas Birry, de Lorenzo Muelas Hurtado et d'Alfonso Peña aux débats de l'Assemblée Nationale Constituante marque le succès du mouvement indigène en Colombie dans la mise en place d'un dialogue avec l'État. Si l'on souhaite établir la genèse de ce mouvement on doit remonter au début de la colonisation et à la résistance contre l'État colonial et les missions évangélisatrices²¹. Néanmoins, nous nous limiterons ici au XX^e siècle puisque l'objectif est d'explorer le processus d'institutionnalisation des mouvements indigènes en Colombie et leurs stratégies de mise en place d'une interlocution avec l'État qui permet leur participation à l'Assemblée Nationale Constituante.

En ce sens, il est important de souligner que le Mouvement Indigène Armé Quintín Lame actif entre 1984 et 1991, sur lequel nous reviendrons, se démobilise au moment de l'apparition de

²⁰ QUINTÍN Lame Manuel, « Luz Indígena en Colombia », dans *Comunicaciones y telegramas sobre orden público relacionados con Lame*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1916, p.45.

« Oh ! Indigènes jusqu'à quand nous laisserons-nous tromper, et nous vivons dans l'obscurantisme, nos poitrines servent de gradins aux usurpateurs de notre propre sol pour qu'ils escaladent notre action et enthousiasme afin de préparer avec force et courage la lame d'acier qui détruit tous nos intérêts. Pour la race malheureuse, les portes du châtimeur sont ouvertes et pour les grands aristocrates, elles sont fermées ».

²¹ Dans cet ordre d'idées nous pouvons faire référence à la « Carta de protesta del cacique de Turmequé al rey de España » qui date de 1584, le *cacique* de Turmequé, Diego de Torres – autorité politique de la communauté muisca – dénonce les abus des *encomenderos* vis-à-vis des indigènes et le manque d'application de la législation de la Couronne espagnole dans la mise en place des *resguardos* et des *cabildos*.

Op. cit., SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán, « Carta de protesta del cacique de Turmequé al rey de España » (2010), p. 390-394.

Dans le troisième chapitre de cette thèse nous ferons l'étude de l'histoire coloniale de la communauté wayuu afin de lire avec soin le potentiel politique de la littérature contemporaine.

l'ANC²² ; cela explique que l'un des trois constituants indigènes, Alfonso Peña, dit « Chepe », soit issu de ce mouvement²³. Cette guérilla armée s'inspire de la figure de Manuel Quintín Lame (1893-1967), indigène nasa du Cauca qui en 1914 organise une première révolte à Tierradentro contre la dissolution des terres indigènes, les *resguardos*, par l'État. C'est avec l'étude des revendications de ce dirigeant indigène que nous commencerons à traiter des luttes politiques des communautés. En effet, Manuel Quintín Lame pose les bases des revendications des mouvements sociaux autochtones. Ces demandes sont systématisées et articulées dans les années 1970 et 1980 et portées par des organisations telles que le Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) et le Movimiento de Autoridades. Tout au long du XX^e siècle, le mouvement indigène réfléchit à la stratégie à adopter face à ce qu'il définit comme l'« oppresseur ». En utilisant ce terme, les communautés organisées en mouvements sociaux se réfèrent aux Européens – pensés comme les usurpateurs de la terre à partir de la « découverte » de l'Amérique – mais aussi à l'État colombien et aux diverses formes d'impérialisme politique et économique qui viennent les mettre en péril. Comme nous le démontrerons, ce discours et ces stratégies politiques mobilisées évoluent au cours de l'histoire du mouvement social et s'accompagnent d'une lecture précise du fait colonial : l'année 1492 est définie comme le point de départ des cinq siècles de domination qui suivent. Un fil conducteur est ainsi dessiné entre la domination coloniale, les formes de discrimination de l'époque républicaine et l'exploitation capitaliste. En ce sens, le moment constitutionnel et les débats de l'ANC sont perçus comme la possibilité de mettre fin à cette domination par l'intermédiaire de la reconnaissance du caractère multiethnique et pluriculturel de la nation colombienne.

Comment se construit le terrain permettant la prise de parole publique – célébrée, comme le souligne Marta Zambrano, avec enthousiasme par la population colombienne – des représentants communautés autochtones à l'ANC²⁴ ? Répondre à cette question signifie reconnaître les capacités de lutte et d'action politique des communautés indigènes qui réussissent – alors qu'elles

²² AGN. Sección : República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 29. Legajo: 860 al 862-7. Legajo: 862-4. Acta sesión plenaria. Fecha: junio 5, 1991. Folios: 131. Folio 74. Acuerdo final entre el gobierno nacional y el movimiento armado Quintín Lame. Campamento de Pueblo Nuevo Caldon, Cauca. 27 de mayo de 1991.

²³ AGN. Sección : República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo 03/33. Legajos: 25-67. Legajo 43. Correspondencia Humberto de la Calle. Bogotá 11 de marzo de 1991 : « [...] luego de valorar el avance del proceso de paz adelantado con el movimiento denominado 'Quintín Lame' se permite comunicar a la Honorable Asamblea la designación de un vocero permanente de dicho movimiento ante la Corporación. Para los fines pertinentes se trata del Sr. Alfonso Peña, con C. C. No. 4. 647.730 de Caloto ».

²⁴ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020).

représentent, dans les années 1980, uniquement 2% de la population totale de la Colombie²⁵ – à se doter d’organisations et d’institutions pour penser la question indigène et organiser une lutte émancipatrice à l’échelle du pays. C’est également comprendre que l’organisation du mouvement social est progressive puisqu’elle se fait dans des conditions de forte répression de la part de l’État et que ses demandes politiques sont complexes. Cela concerne notamment son positionnement vis-à-vis de la nation colombienne. Afin de rendre compte de la richesse idéologique du mouvement indigène et de son institutionnalisation progressive, nous allons traiter, dans un premier temps, des bases revendicatives développées par le dirigeant nasa Manuel Quintín Lame pour ensuite traiter de l’articulation nationale et régionale du mouvement indigène dans les années 1970-1980.

I. A. Manuel Quintín Lame et la définition des bases pour les revendications futures du mouvement indigène

Au XVI^e siècle l’objectif de l’administration coloniale est de garantir le contrôle de la population indigène et de l’évangéliser. Ce projet se traduit par la mise en place du système d’*encomienda* où l’*encomendero* – colon espagnol – exerce un contrôle sur les *resguardos* ou réserves indigènes en exploitant la main d’œuvre par l’intermédiaire de la *mita*, c’est-à-dire du travail obligatoire forcé. En échange, l’administration coloniale octroie les terres des *resguardos* aux indigènes qui les placent sous l’autorité des *cabildos*, unités administratives gérées par les communautés, qui récupèrent ainsi un certain espace d’organisation politique propre dans un cadre de sujétion et d’exploitation. Les indépendances politiques du XIX^e siècle se traduisent par une volonté de « nationalisation » des communautés indigènes et par une dissolution partielle de ces *resguardos* et *cabildos*. D’après Virginie Laurent, la dissolution des territoires est inégale selon les régions, ils disparaissent dans le nord et dans le centre du pays mais se maintiennent dans le sud-ouest en particulier à Popayán et à Pasto. Cette dissolution partielle des territoires indigènes entraîne néanmoins la concentration de la terre dans les mains de quelques propriétaires terriens qui désormais embauchent à très bas prix la main d’œuvre indigène. Soulignons que depuis les Indépendances la position du pouvoir politique vis-à-vis de la terre est variable et oscille entre des

²⁵ Chiffres de l’ONIC, en 1982, dans « Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena ». *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán, « Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena » (2010), p. 183-194.

menaces de récupération et de vente des *resguardos* et l'octroi de ces derniers aux communautés autochtones.

C'est ainsi qu'en 1914 Manuel Quintín Lame se soulève contre la volonté de l'État de supprimer les *resguardos*. Cette révolte très fortement réprimée par les forces de l'ordre est suivie par l'emprisonnement répété du dirigeant indigène. Suite à son soulèvement armé, Lame développe, à partir d'une longue bataille légale²⁶, un programme de lutte en sept points qui va constituer la base des demandes postérieures des mobilisations indigènes. Ces demandes sont : la récupération des terres des *resguardos*, l'élargissement de ces dernières, le renforcement des *cabildos*, la fin du *terraje*²⁷, la volonté de faire connaître les lois des indigènes et d'exiger leur application, la défense de l'histoire, de la langue et des coutumes autochtones et la formation de professeurs indigènes²⁸.

Pour défendre l'application de ces droits, en particulier l'accès à la terre, Quintín Lame défend dans ses écrits l'idée d'une continuité des relations de domination depuis l'arrivée des Espagnols en territoire américain et postule que mettre fin à ces relations de domination se ferait par l'accès au pouvoir politique des indigènes. En effet, selon Manuel Quintín Lame, dans un discours prononcé le 27 mai 1916 : « [...] los indígenas no tenemos derecho de ninguna clase, y este estado bárbaro en que nos mantienen los blancos, es la herencia que los galeotes españoles legaron a sus descendientes »²⁹. La stratégie politique de Lame s'accompagne du recours discursif, à de nombreuses oppositions entre les Indigènes d'une part et de l'autre les Blancs, les Européens et les classes dirigeantes de la Colombie. Ce jeu d'oppositions est complété par une rhétorique de la victimisation, particulièrement présente dans le texte « El derecho de la mujer indígena en

²⁶ Voir, CASTRILLÓN ARBOLEDA Diego, *El indio Quintín Lame*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1973.

²⁷ Le *terraje* était une forme de travail non rémunéré qui consistait à donner aux indigènes une parcelle de terre d'une grande propriété terrienne en contrepartie de leur travail.

²⁸ *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 18.

²⁹ Discours de Manuel Quintín Lame à Carrillo, reproduit dans le journal *El Cauca Liberal*. QUINTIN LAME Manuel, « Nota periodística del 2 de junio » in *El Cauca Liberal*, n° 56, serie vi, p. 2. Source : Archivo histórico de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Centro de documentaciones, Bogotá.

« [...] les indigènes nous n'avons aucun type de droits, et cet état barbare dans lequel nous maintiennent les Blancs, c'est l'héritage que les galériens espagnols ont légué à leurs descendants ».

Colombia. Manifiesto de catorce mil mujeres lamistas »³⁰, où Manuel Quintín Lame prend la parole au nom des femmes indigènes de son mouvement³¹ :

Así por así señores jefes del poder judicial, ejecutivo y legislativo, etc., cambiará en poco tiempo el derecho de ustedes, porque un mendigo que es el hijo de la huérfana indígena se sentará sobre el trono de nuestra reivindicación con su cetro de inteligencia con que la naturaleza humana le ha dotado, a pesar de las persecuciones y las cárceles. Porque estos sufrimientos no nos detendrán a nosotras las pobres infelices, las que hemos sido encarceladas por defender los intereses de nuestros esposos, de nuestros padres, hijos y hermanos³².

Il est intéressant de noter ici l'opposition qui se dessine entre l'intelligence « naturelle » des indigènes et les formes abstraites de pouvoir politique – « judiciaire, exécutif, etc. » – qui sont rendues responsables des formes de discrimination traduites dans des injures – « orphelines, malheureuses » – dont Quintín Lame fait un usage ironique. Ce traitement ironique des insultes utilisées par les « dominants » constitue, dans une certaine mesure, une contre-interpellation³³ permettant de sortir de la place que le pouvoir réserve aux communautés autochtones, le texte annonce en effet une inversion des rapports de domination : c'est un indigène qui occupera le pouvoir de manière légitime, grâce à son intelligence. Le texte laisse entrevoir également l'importance des femmes, notamment dans leur rôle de mères, qui, d'après Quintín Lame, portent au monde les futurs bâtisseurs d'un monde où les indigènes auront le pouvoir et mettront fin aux formes de discrimination qui les oppriment. En outre, l'écriture du dirigeant nasa est empreinte de nombreuses références à la nature et de métaphores en lien avec l'enracinement des communautés indigènes dans cette dernière, contrairement à l'« oppresseur » à qui revient le champ lexical de la violence et du déracinement. Lame laisse entrevoir ainsi la centralité du rapport à la nature dans la

³⁰ QUINTÍN LAME Manuel, « El derecho de la mujer indígena en Colombia : Manifiesto de catorce mil mujeres lamistas », Girardot, Imprenta Girardot, 1927. Source : Archivo histórico de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Centro de documentaciones, Bogotá. Cité dans *op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010=.

³¹ Ce texte est signé par M. Quintín Lame, il est néanmoins le résultat d'un travail collectif d'écriture.

³² *Op. cit.*, QUINTÍN LAME Manuel (1917), dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 30.

« C'est ainsi, Messieurs chef du pouvoir judiciaire, exécutif et législatif, etc., que sous peu votre droit changera puisqu'un mendiant, fils d'une indigène orpheline, s'assiéra sur le trône de notre revendication avec son sceptre d'intelligence dont la nature humaine l'a doté, malgré les persécutions et les prisons. Car ces souffrances ne vont pas nous arrêter, nous les pauvres malheureuses, celles qui avons été incarcérées parce que nous avons défendu les intérêts de nos époux, de nos pères, de nos fils et de nos frères ».

³³ Voir, LECERCLE Jean-Jacques, « Insulte et interpellation », *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, p. 105-120.

cosmologie de la communauté, qui, comme nous l'étudierons par la suite, est l'un des éléments fondateurs des revendications en faveur de la récupération des terres.

Quintín Lame développe ses revendications dans un contexte de refus frontal des demandes autochtones par la population colombienne, c'est-à-dire dans un contexte de haute tension et violence politique. En effet, la Constitution de 1886 ne fait pas référence à l'existence des communautés indigènes en Colombie. Néanmoins, la loi 53 de 1887³⁴ consacre son avant-dernière partie à la « Législation des tribus barbares et sauvages » que l'État souhaite voir soumises aux missions catholiques. Cette volonté est prolongée par la loi 89 de 1890³⁵ qui a comme intitulé « Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada »³⁶ qui prévoit également de « civiliser » les « indigènes sauvages » par l'intermédiaire de l'évangélisation. Cette loi discriminante accorde paradoxalement une certaine indépendance aux communautés. La loi définit le caractère imprescriptible et inaliénable des terres n'ayant pas été dissoutes et permet le développement de formes d'organisation politique propres telles que les *cabildos*. La loi 89 de 1890 va par conséquent constituer un instrument juridique efficace pour le mouvement indigène dans ses revendications portant sur la terre mais aussi sur la spécificité culturelle et politique des communautés. En effet, une demande est présente dès les soulèvements de Manuel Quintín Lame jusqu'à la Constituante de 1990 : la question de la terre va être la base sur laquelle se construira l'affirmation des droits des peuples autochtones tout comme la défense d'un ensemble de caractéristiques qui pour les communautés définissent l'ethnicité.

Par ailleurs, nous pouvons avancer que dans une certaine mesure la rhétorique manichéenne de Quintín Lame, qui se manifeste par ce jeu d'oppositions entre oppresseurs et opprimés, visible dans les textes que nous venons de citer, est le fruit de l'urgence politique. Malgré le fait que la violence politique soit une constante dans le développement du mouvement indigène, l'augmentation progressive de son poids et de sa visibilité politiques laisse graduellement la place

³⁴ Departamento Administrativo de la Función Pública, República de Colombia, « Ley 153 de 1887 ». Disponible sur : http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=15805. Consulté le 5 octobre 2021.

³⁵ Departamento Administrativo de la Función Pública, República de Colombia, « Ley 89 de 1890 ». Disponible sur : <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>. Consulté le 5 octobre 2021.

³⁶ « Loi 89 de 1890. Par laquelle se détermine la manière dont doivent être gouvernés les sauvages qui sont progressivement réduits à la vie civilisée ».

à une rhétorique plus nuancée. Nous allons maintenant nous attacher à rendre compte de l'institutionnalisation du mouvement indigène dans les années 1970-1980.

I.B. Du niveau régional au niveau national : le renforcement politique du mouvement autochtone dans les années 1970-1980

La présence du mouvement indigène se renforce dans les années 1970-1980 avec la création dans un premier temps du Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), le 27 février 1971. Le CRIC est la première organisation indigène qui se dote d'une structure institutionnelle « moderne » d'abord au niveau régional, dans le département du Cauca. Cette expérience est ensuite reproduite dans d'autres départements du pays, en effet, Manuel Quintín Lame se déplace afin d'encourager la création d'autres organisations régionales. Comme le soulignent Enrique Sánchez et Hernán Molina dans *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, la fondation du CRIC se fait par l'alliance avec d'autres secteurs sociaux opprimés et avec deux personnes qui n'appartiennent pas aux communautés indigènes : le prêtre catholique Pedro León Arboleda et Gustavo Mejía, homme politique issu du Mouvement Révolutionnaire Libéral (MRL). Par ailleurs, les actions du CRIC se déroulent dans un contexte de réforme agraire en Colombie, caractérisé notamment par la fondation de l'Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) en 1961.

Tout comme pour Quintín Lame, la question de l'accès accru à la terre est centrale dans les actions du CRIC. À cela s'ajoutent, comme l'explique Virginie Laurent, d'autres demandes, également défendues par le dirigeant indigène. Le CRIC se propose en effet de :

[...] fortalecer el poder de las autoridades tradicionales, dar a conocer las leyes a las que su suerte está ligada y exigir justa aplicación, pedir la defensa de la historia, las lenguas y las costumbres indígenas [permitir] la capacitación de profesores indígenas con miras a la educación bilingüe y bicultural de las comunidades³⁷.

³⁷ *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005), p. 71.

« [...] renforcer le pouvoir des autorités traditionnelles, faire connaître les lois qui déterminent leur sort et exiger leur application juste, demander la défense de l'histoire, des langues et des coutumes indigènes, [permettre] la formation de professeurs indigènes dans le but de mettre en place une éducation bilingue et biculturelle des communautés ».

Dans cet ordre d'idées, c'est sous l'égide du CRIC et de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC)³⁸ qu'est créé, au cours du troisième congrès paysan de l'ANUC en 1974³⁹, le journal *Unidad Indígena*. Manuel Trino Morales indigène guambiano chargé par le CRIC de l'articulation nationale des plus de 100 communautés indigènes présentes dans le territoire à partir de 1963, explique dans « *Cómo nació y que significa Unidad Indígena* »⁴⁰ que le journal a pour but principal de servir la construction d'une unité qui permettrait de mieux comprendre la question indigène, les origines de la domination et les formes de lutte qu'il convient de déployer pour mettre fin à la discrimination politique, économique et sociale. Une fois encore, le discours utilisé est celui de la continuité de l'usurpation à partir du début de la colonisation, et un parallèle se dessine entre les conquistadores et les exploitants contemporains :

Hace ya casi quinientos años que los conquistadores españoles llegaron a nuestras tierras y se dedicaron principalmente a robarnos y a arrebatar nos todo lo nuestro: tierra, riquezas, costumbres y la vida misma. [...] Ya no nos dejaremos engañar por los explotadores de hoy en día que, aunque digan que nos quieren como a hijos no hacen sino quitarnos las tierras, nuestro idioma, nuestra religión y nuestras costumbres⁴¹.

Il est intéressant de noter ici que l'insistance sur la question de la terre, revendication centrale de Quintín Lame, est accompagnée de manière plus explicite de revendications concernant les questions relatives à la langue, la religion et les coutumes. Ce glissement vers des revendications moins matérielles deviendra de plus en plus fort dans les années qui suivent, même si, insistons là-dessus, la question de la terre est centrale : par exemple, le CRIC se sert de la loi 89 de 1890 pour dénoncer la volonté du président Julio César Turbay (1978-1982) de vendre les terres indigènes⁴².

³⁸ Le travail commun du CRIC et de l'ANUC témoigne de la fusion existante entre paysans et indigènes aux débuts de l'institutionnalisation du mouvement. Les indigènes s'émancipent progressivement de l'ANUC, association créée par le président Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) et qui avait pour but d'accompagner la réforme agraire de 1962. La présence indigène au sein de cette organisation s'explique par la volonté des indigènes de récupérer leurs terres. Cela témoigne également du fait qu'à l'époque la distinction entre communautés indigènes et paysans est floue, cette porosité va rester l'une des principales caractéristiques des débuts du mouvement indigène.

³⁹ Dans l'actualité le journal continu à être publié par la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

⁴⁰ MORALES Manuel Trino (1975), « *Comó nació y qué significa Unidad Indígena* » *Unidad Indígena*, dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 126-128.

⁴¹ *Id.*, p. 127.

« Cela fait plus de cinq-cents ans que les conquistadores espagnols sont arrivés sur nos terres et se sont consacrés à nous voler et à nous arracher tout ce qui nous appartenait : terres, richesses, coutumes et la vie elle-même. [...] Nous ne nous laisserons plus tromper par les exploiters d'aujourd'hui qui même s'ils disent qu'ils nous aiment comme leurs enfants, ne font que nous enlever les terres, notre langue, notre religion et nos coutumes ».

⁴² *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005), p. 70-74.

Un autre élément important dans le discours de Trino Morales est la mise en avant de l'existence d'une voix indigène au-delà des représentations classiques et paternalistes – dans les articles et les livres – des communautés qui refusent désormais que l'on parle pour elles. Il est essentiel, en ce sens, de comprendre que la prise de parole politique des communautés indigènes s'enracine dans une longue lutte qui témoigne de son action politique, les indigènes souhaitant être entendus depuis leur propre voix et réalités comme le souligne Morales :

Nosotros necesitamos nuestro periódico propio porque, aunque con frecuencia [se publiquen] artículos y libros sobre nosotros casi siempre es ofendiendo nuestra dignidad y negando nuestros derechos. Se nos presenta también como a salvajes e ignorantes, o como animales pintorescos que solo servimos para adornar museos o para atraer turistas. En *Unidad Indígena* hablaremos con nuestra propia voz, cómo somos de verdad: hombres, mujeres y niños de carne y hueso, con nuestra propia dignidad, nuestro propio idioma, nuestras propias religiones, con nuestra propia tierra y por encima de todo con nuestra propia decisión inquebrantable de unirnos, organizarnos y luchar por la defensa de estas cosas contra los explotadores de hoy en día que quieren seguir robándonos lo nuestro⁴³.

Le discours du CRIC met en exergue la continuité des formes d'oppression que nous avons soulignées à de nombreuses reprises : les actions de cette organisation évoluent dans un contexte de forte violence politique et de répression sociale du mouvement. Néanmoins, avec la création de l'Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ce discours oppositionnel se nuance jusqu'à un certain point. Il est important de souligner qu'entre les années 1970 et 1980, le contexte politique influence les prises de position du mouvement indigène, le discours utilisé pour la définition du cadre idéologique de l'ONIC est empreint des préoccupations liées à la lutte des classes et à l'anti-impérialisme. Apparaît ainsi un nouvel adversaire, le capitalisme, qui par l'intermédiaire de l'uniformisation provoquée par la consommation de masse met en péril l'existence des traits culturels des communautés. C'est ici que les revendications sur la propriété de la terre, sans perdre de leur importance, sont au fil du temps, de moins en moins mises en avant dans le discours de l'ONIC et que les questions ayant trait aux coutumes, aux religions et à la

⁴³ *Op. cit.*, MORALES Manuel Trino (1975), « Comó nació y qué significa *Unidad Indígena* » *Unidad Indígena*, dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 128.

« Nous avons besoin de notre propre journal car même si des articles et des livres sur nous [sont] fréquemment [publiés] c'est presque toujours en insultant notre dignité et en niant nos droits. On nous présente aussi comme des sauvages et des ignorants, ou comme des animaux pittoresques servant uniquement pour décorer les musées ou pour attirer des touristes. Avec *Unidad Indígena* nous parlerons avec notre propre voix, comme nous sommes en réalité : hommes, femmes et enfants en chair et en os, avec notre propre dignité, notre propre langue, nos propres religions, notre propre terre et par-dessus tout avec notre propre décision inébranlable de nous unir, de nous organiser et de lutter pour la défense de toutes ces choses et contre les exploiters d'aujourd'hui qui veulent continuer à nous voler ce qui nous appartient ».

langue prennent le devant. La mobilisation d'arguments de plus en plus axés vers les caractéristiques culturelles s'explique notamment par l'arrivée au pouvoir de Belisario Betancur (1982-1986) qui développe une véritable politique indigéniste en Colombie, la présidence de Betancur se caractérise par une plus grande acceptation des demandes des communautés et par une répression policière relativement faible qui contraste avec les premières années de la mobilisation. Cela se traduit par la redistribution de douze millions d'hectares de terres et par la création de 150 nouveaux *resguardos*. Il est important de souligner que les caractéristiques culturelles des communautés sont définies en partant du rapport des indigènes avec leur territoire, nous y reviendrons.

Créée lors du Premier Congrès National Indigène de 1982, l'ONIC marque l'aboutissement des efforts d'articulation au niveau national : le mouvement social se positionne comme un groupement pan-indigène et donne un sens « national » à l'ensemble des organisations existantes au niveau régional. En effet, aux côtés du CRIC, organisation politique forte, évoluent d'autres entités régionales telles que le Consejo de Organizaciones Indígenas Arhuacas (COIA) – créé en 1974 –, l'Organización Indígena de Antioquia (OIA) composée par les emberá-katíos et créée en 1976, le Consejo Regional Indígena de Risaralda créé en 1978 par les emberá-chami, parmi de nombreuses organisations au niveau régional⁴⁴. En 1982, lors de la tenue du Premier Congrès National, se pose la question du cadre idéologique qu'il conviendrait de donner à l'ONIC, le « Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena »⁴⁵ est le fruit d'une réflexion qui avait été amorcée par le CRIC en 1974⁴⁶, prolongée dans le sillage de la fondation du journal *Unidad Indígena* en 1976⁴⁷ et approfondie par l'approbation d'une plateforme politique pour les actions du CRIC, en 1978, lors du V^e congrès de cette organisation⁴⁸. Le document de 1982 établit le compte-rendu et le bilan de diverses positions concernant la question indigène en

⁴⁴ Les organisations politiques wayuu telles que « Movimiento cívico wayuu », « Waya wayuu », « Organización Zonal Indígena wayuu del Sur de la Guajira » vont se constituer plutôt dans les années 1980 en lien avec l'ONIC et d'autres organisations régionales dans le pays.

⁴⁵ ONIC (1982), « Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena », dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010).

⁴⁶ CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (1974), « Posición de los indígenas en el movimiento campesino » dans *Boletín de antropología*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1975. Disponible sur : <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/337024> . Consulté le 5 octobre 2021.

⁴⁷ CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, « La política del CRIC y el periódico *Unidad Indígena* ». Texte non publié, daté de 1976.

⁴⁸ CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, « Plataforma Política », V^{to} Congreso del Cric ». Texte non publié, daté de 1978.

Amérique latine, tout en posant directement la question de la place des communautés autochtones en Colombie. En abordant cette question, le document fait également allusion au positionnement à adopter face à l'Europe et identifie de nouvelles formes d'oppression économiques et politiques liées à l'impérialisme états-unien.

Comme nous l'avons souligné, une des caractéristiques majeures de la rhétorique du mouvement indigène consiste à identifier une forme de continuité dans les rapports de domination. Cela s'accompagne d'une idéalisation des communautés autochtones par leurs porte-paroles et par des intellectuels qui les accompagnent qui érigent souvent leur culture en une forme de rédemption qui permettrait de s'affranchir des maux de la modernité. Dans les années 1920 et 1930, cela est un fait dans les courants intellectuels indigénistes qui, à des degrés différents idéalisent les communautés indigènes et leur passé précolombien⁴⁹. Cette position, dans ses versants les plus radicaux, est critiquée dans le document qui définit le cadre idéologique de l'ONIC :

Una forma especialmente radical de esta posición [que separa las luchas indígenas de los demás explotados y oprimidos, es decir el indigenismo cósmico] es la que han adoptado algunas organizaciones indígenas latinoamericanas, sobre todo de Perú y Bolivia, y que denominamos «indigenismo cósmico». Esta posición plantea un rechazo total a todo lo venido de Europa. Considera que nuestros antepasados tenían la sociedad ideal, con todos los valores que pueden solucionar los problemas del hombre moderno; y que a ella tenemos que volver, sacudiéndonos de quinientos años de dominio europeo. [...] Globalmente nos parece que esta posición, que no vacilamos en calificar de idealista, es errada y además contraproducente para las luchas indígenas. Es idealista suponer que las civilizaciones indígenas del pasado puedan tener todas las soluciones para el mundo de hoy y más aún, creer que sólo con nuestra voluntad podemos borrar cinco siglos de historia de América Latina⁵⁰.

Cette critique des formes les plus radicales de l'indigénisme démontre que l'ONIC complexifie sa position vis-à-vis de l'Europe, et surtout vis-à-vis des idées européennes,

⁴⁹ L'indigénisme des années 1920-1930 est multiple, certains courants intellectuels et militants sont plus radicaux que d'autres. Au Pérou, José Carlos Mariátegui défend, notamment dans les *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* un indigénisme marxiste que nous détaillerons dans la deuxième partie de ce travail.

⁵⁰ *Op. cit.*, ONIC (1982) dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 185-186.

« Une forme particulièrement radicale de cette position [qui sépare les luttes indigènes de celles des autres exploités et opprimés, c'est-à-dire l'indigénisme cosmique] est celle qu'ont adoptée certaines organisations indigènes latino-américaines, surtout au Pérou et en Bolivie et que nous nommons 'indigénisme cosmique'. Cette position refuse tout ce qui vient d'Europe. Elle considère que nos ancêtres avaient la société idéale, qui possédait toutes les valeurs qui peuvent résoudre les problèmes de l'homme moderne ; et que nous devons y retourner en rejetant cinq-cents ans de domination européenne. [...] Globalement il nous semble que cette position, que nous n'hésitons pas à qualifier d'idéaliste, est fautive et en plus contre-productive pour les luttes indigènes. C'est idéaliste que de supposer que les civilisations indigènes du passé peuvent posséder toutes les solutions pour le monde d'aujourd'hui et plus encore de croire qu'avec notre seule volonté nous pouvons effacer, cinq siècles d'histoire de l'Amérique latine ».

notamment en ce qui concerne la pertinence de la classification par classes sociales propre au marxisme, tel qu'il a été développé en Europe, dans la lutte indigène. À ce propos, l'ONIC reconnaît son appartenance à la classe paysanne tout en la jugeant insuffisante. Ici, le document s'appuie sur le fait qu'il existe des différences dans la forme d'exploitation des communautés du fait de leur grand nombre et de leur localisation géographique dans le pays. Les communautés andines doivent en effet lutter contre la concentration de la terre entre les mains des grands propriétaires alors que d'autres communautés, situées dans des zones plus isolées, affrontent principalement les missions évangélisatrices, leur lutte prendrait donc un caractère plus culturel en lien avec la défense des croyances religieuses. Le caractère ethnique serait par conséquent une variable essentielle à prendre en considération lorsqu'il s'agit de penser le devenir de la lutte indigène, d'après le document : « [...] los indígenas sufrimos a la vez de una explotación de clase y una opresión étnico-cultural. Los responsables en ambos casos son los detentadores [sic] del poder en nuestra sociedad, o sea fundamentalmente el imperialismo norteamericano y la oligarquía interna »⁵¹.

Cette tension entre exploitation socio-économique et exploitation ethnico-culturelle est reprise dans l'examen de la « thèse des nationalités indigènes » qui postule que l'ensemble des communautés constituant une nation indigène, opprimée par la nationalité colombienne dominante, devrait chercher son auto-détermination, ce qui provoquerait sa séparation vis-à-vis de l'État-national. De manière intéressante, cette position est également refusée par l'ONIC puisque cela aurait pour conséquence une rupture avec les « alliés naturels » de la lutte indigène, c'est-à-dire avec les ouvriers et les paysans. La dernière position dénoncée dans le document est celle des classes dominantes qui parce qu'elles veulent une assimilation des communautés à la « vie nationale », s'inscrivent dans la continuité des lois de 1887. C'est dans cette tension entre refus de l'auto-détermination et de l'assimilation vis-à-vis de la nation colombienne que se base le positionnement idéologique de l'ONIC. En effet, au-delà de l'aspect conjoncturel de ce positionnement idéologique qui tient au contexte d'écriture du document, la complexification du discours indigène vis-à-vis de la question indigène a deux conséquences importantes. L'opposition violente entre exploités et exploités est nuancée, et cela se traduit par une volonté de faire partie

⁵¹ *Id.*, p.191.

« [...] les indigènes nous souffrons à la fois d'une exploitation de classe et d'une oppression ethnique et culturelle. Les responsables dans les deux cas sont les détenteurs du pouvoir dans notre société, c'est-à-dire fondamentalement l'impérialisme nord-américain et l'oligarchie interne ».

du devenir de la nation colombienne, une nation qui devrait être construite en ayant comme base la reconnaissance des identités ethniques :

Creemos que las raíces culturales del pueblo colombiano y latinoamericano hay que buscarlas en los aportes étnicos, indígenas, africanos y aun europeos que sea mezclados o separados, forman la mayor parte de nuestra población. Y son los grupos étnicos menos contaminados por los 'valores' capitalistas que hoy en día pueden dar una mejor contribución a nuestra resistencia cultural. [...] Los pueblos indígenas poseemos una rica y variada cultura que, aunque dominada y agredida, no ha podido ser destruida por los colonizadores. Los modos de vida de nuestras sociedades tradicionales, aun de las actuales, están llenas de enseñanzas que serán útiles para todo el pueblo en la sociedad futura que vamos a construir. Y los elementos culturales indígenas en nuestro país no subsisten únicamente en las comunidades que aún nos seguimos considerando estrictamente como indígenas Existe todo un campesinado mestizo (cerca del 50% del total) que conserva muchos elementos comunitarios y otros aspectos de origen indígena, y aun la población inmigrante de las grandes ciudades demuestra algunos rasgos culturales de clara raíz autóctona⁵².

Ainsi, sur la base de la défense de la terre comme propriété des communautés indigènes avant l'arrivée des Espagnols, le mouvement indigène pose la question de la défense des caractéristiques culturelles qui permettraient, dans le contexte d'écriture du texte, une résistance culturelle vis-à-vis de l'impérialisme et du capitalisme. En effet, la résistance culturelle dépendrait du degré de pénétration du capitalisme dans les sociétés autochtones. La nation à venir, à laquelle veulent participer activement les communautés fédérées par l'Organización Nacional Indígena de Colombia, pourrait bénéficier des modes de vie des sociétés autochtones. Il est important de souligner que l'ONIC reconnaît que l'élément indigène n'est pas limité à des sociétés traditionnelles sans contact avec le reste des populations présentes en Colombie, c'est un élément qui, comme le démontre la citation, est présent chez de nombreux paysans et chez les groupes qui ont migré vers les principales villes du pays. Ainsi, nous sommes face à un discours qui reconnaît les contacts culturels et qui se propose de participer à la construction de la société future par

⁵² *Id.*, p.193-194.

« Nous croyons que les racines culturelles du peuple colombien et latino-américain doivent être recherchées dans les apports ethniques, indigènes, africains et même européens qui, soit mélangés soit séparés, constituent la plus grande partie de notre population. Et ce sont les groupes ethniques les moins contaminés par les « valeurs » capitalistes qui aujourd'hui peuvent, offrir une meilleure contribution à notre résistance culturelle. (...) Les peuples indigènes nous avons une culture riche et variée qui, même si elle est dominée et agressée, n'a pu être détruite par les colonisateurs. Les modes de vies de nos sociétés traditionnelles, et de nos sociétés actuelles, sont pleines d'enseignements que seront utiles pour l'ensemble du peuple dans la société future que nous allons construire. Et les éléments culturels indigènes dans notre pays ne subsistent pas uniquement dans les communautés que nous considérons, encore aujourd'hui, comme strictement indigènes. Il existe toute une paysannerie métisse (à peu près 50% du total) qui conserve beaucoup d'éléments communautaires et autres aspects d'origine indigène, et encore la population immigrante des grandes villes démontre de manière évidente quelques traits culturels de racine autochtone ».

l'affirmation et la défense des caractéristiques culturelles des communautés qui ne leur sont cependant pas essentielles.

L'ONIC est le symbole d'une réussite politique du mouvement indigène en Colombie qui entraîne la mise en place d'un dialogue jusqu'à un certain point moins conflictuel avec l'État notamment à partir de la présidence de Belisario Betancur (1982-1986). Cette réussite politique laisse entrevoir la participation politique croissante des communautés. Par ailleurs, le positionnement idéologique de l'ONIC témoigne de l'existence de préoccupations qui vont au-delà de la question indigène proprement dite. Il est essentiel de revenir sur le fait que l'ONIC se propose de représenter non seulement les indigènes opprimés mais aussi les paysans et les ouvriers. Le projet politique de cette organisation indigène est large et, en ce sens, il contraste avec les idées d'un autre mouvement indigène qui émerge au début des années 1980, le *Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO)*. Celui-ci se concentre exclusivement sur les questions ethniques et culturelles, alors que l'ONIC articule ces revendications sur un projet politique qui concerne l'ensemble des secteurs populaires de la Colombie. En effet, d'après Virginie Laurent :

[...] el *Movimiento de Autoridades* concentra su actividad en la región del Cauca y Nariño, antes de expandirse hacia el Putumayo. Tal como lo plantea su nombre reivindica, ante todo, el respeto de las autoridades tradicionales: *cabildos, caciques, capitanes, mamos*⁵³. En la medida en que el papel de estas es velar por el orden político-social dentro de la comunidad y transmitir a sus miembros el saber ancestral, depende también de ellas, según el *Movimiento de Autoridades*, el equilibrio y la armonía dentro del grupo⁵⁴.

Cependant, cette divergence politique ne signifie pas un repli sur des questions identitaires de la part de l'AISO même si le discours est fortement orienté vers la préservation du savoir « traditionnel » des communautés, les divergences sont en ce sens largement dépendantes du contexte : les années 1970-1980 sont marquées par la présence accrue des guérillas armées en territoire indigène. Ainsi, le point de différenciation principal, qui explique l'insistance du *Movimiento de Autoridades* sur la préservation des autorités traditionnelles, concerne les formes

⁵³ Voir glossaire en annexe 1.

⁵⁴ *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005), p. 82.

« [...] le *Movimiento de Autoridades* concentre son activité sur la région du Cauca et Nariño, avant de s'étendre vers le Putumayo. Comme son nom l'indique, il revendique avant tout, le respect des autorités traditionnelles : *cabildos, caciques, capitanes, mamos*. Dans la mesure où le rôle de ces dernières est de veiller au maintien de l'ordre politico-social à l'intérieur de la communauté et de transmettre à ses membres le savoir ancestral, d'elles dépend aussi, selon le *Movimiento de Autoridades*, l'équilibre et l'harmonie à l'intérieur du groupe ».

et les moyens d'action à adopter dans la lutte des communautés. En effet, les années 1980 voient apparaître un troisième acteur dans la lutte indigène : le Mouvement Armé Manuel Quintín Lame qui reprend le nom du dirigeant indigène nasa est fondé en 1984. Plus précisément, il est le résultat du regroupement des milices armées indigènes qui s'organisent entre 1974 et 1975 dans le Cauca en lien avec le M-19. Le Movimiento de Autoridades refuse le versant violent de la mobilisation indigène ce qui explique également ses prises de distance vis-à-vis du CRIC et de l'ONIC⁵⁵.

Ainsi, il est important de souligner que les revendications ethniques et culturelles sont inscrites dans des structures sociales et politiques plus larges. Les revendications politiques des divers mouvements indigènes ne sont pas synonymes d'un repli identitaire, elles sont orientées vers la construction politique de la nation colombienne dans sa pluralité, que ce soit du côté de l'ONIC qui prévoit la participation de secteurs sociaux variés, ou du côté du Movimiento de Autoridades qui souhaite la préservation des structures de pouvoir et de savoir « traditionnelles » des communautés. D'après Virginie Laurent :

[...] a pesar de las divergencias en su seno, sean cuales quiera sus formas y medios de acción, el movimiento indígena colombiano – desde la 'opción' Cric-Onic a la del Movimiento de Autoridades – parece haber aspirado, por lo menos 'oficialmente', a un mismo fin: el control de la historicidad. [...] Por todas estas razones, el movimiento indígena colombiano ha logrado acercarse a movimientos comunitarios cuya acción significa, ante todo, apertura hacia la modernidad, el paso de una lógica de reproducción de las comunidades a una lógica de producción social. Acción que tiene como objeto el control de la modernización y del desarrollo de las comunidades sobre la orientación del desarrollo nacional⁵⁶.

Une des volontés principales des organisations indigènes qui souhaitent imaginer un nouvel ordre social à partir des préoccupations qui leur sont propres et en lien ou pas avec les autres secteurs sociaux opprimés de la Colombie est donc de participer au développement de la nation colombienne. Comme le souligne Virginie Laurent, un élément à garder à l'esprit dans l'étude de cette institutionnalisation progressive des mouvements indigènes est leur modernité et leur

⁵⁵ Conversation avec le Taita José Elias Calambás vice-gouverneur du cabildo de Guambía, Bogotá, 29 juillet 2019.

⁵⁶ *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005), p. 107.

« [...] en dépit des divergences en son sein, quelles que soient ses formes et ses moyens d'action, le mouvement indigène colombien – à partir de l'option Cric-Onic jusqu'à celle du Movimiento de Autoridades – semble, au moins 'officiellement' – avoir aspiré à un même objectif : le contrôle de l'historicité. [...] Pour toutes ces raisons, le mouvement indigène colombien a réussi à s'approcher à des mouvements communautaires dont l'action signifie avant tout, une ouverture vers la modernité et le passage d'une logique de reproduction des communautés à une logique de production sociale. Action qui a comme objet le contrôle de la modernisation et le développement des communautés sur l'orientation du développement national ».

ouverture aux problématiques de secteurs sociaux divers. Cette modernisation du mouvement indigène s'accompagne également d'une multiplication de leurs prises de position politiques, et par des divergences idéologiques au sein même des organisations qu'elles forment. En ce sens, le discours des communautés organisées en mouvements sociaux est multiple. Nous avons identifié une complexification du discours de ces derniers au cours de leur processus d'institutionnalisation mais cela ne se traduit pas par une absence de positions manichéennes et essentialistes concernant la diversité culturelle. Ces positions peuvent parfois être stratégiques et révéler les tactiques des communautés dans la dispute politique, en étant proches de ce que Gayatri Spivak nomme « essentialisme stratégique »⁵⁷. Elles sont aussi, le produit de la domination des structures sociales coloniales et de ses métamorphoses : elles se traduisent parfois par des postures radicales qui refusent toute forme de dialogue ou de contact culturel. Nous reviendrons de manière plus précise sur cette question au cours des paragraphes qui suivent, tout en veillant à rendre compte de la complexité des discours indigènes où cohabitent diverses tendances idéologiques à mettre en relation avec le contexte historique et politique.

Lorenzo Muelas Hurtado, l'un des deux représentants élus à l'Assemblée Nationale Constituante est issu du Movimiento de Autoridades Suroccidente. Pour sa part, le Mouvement Armé Quintín Lame se démobilise en 1991 avec la mise en place de la Constituante, cela est lié, d'après Virginie Laurent, à sa vulnérabilité face aux autres guérillas armées comme les FARC et l'ELN et surtout aux politiques de restitution des terres impulsées sous la présidence de Béisario Betancur (1982-1986)⁵⁸. Ce processus de paix, se traduit par la création d'une organisation politique légale sous l'égide de laquelle, Alfonso Peña dit « Chepe », obtient une participation extraordinaire à l'ANC. Francisco Rojas Birry, le troisième représentant indigène à l'Assemblée Nationale Constituante est issu de l'Organización Nacional Indígena de Colombia.

*

L'étude de l'histoire des mouvements sociaux autochtones et de leurs revendications à partir du début du XX^e siècle, avec le soulèvement de Manuel Quintín Lame, montre que les demandes des communautés se tournent de plus en plus vers des caractéristiques culturelles, après une lutte acharnée pour la défense et l'élargissement des terres indigènes. En effet, nous avons mis en

⁵⁷ Voir, SPIVAK Gayatri, *Can the subaltern speak ?*, Basingstoke, Macmillan, 1988.

⁵⁸ *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005), p. 92-102.

évidence que dans les années 1970 et 1980 le CRIC, l'ONIC et le Movimiento de Autoridades mobilisent souvent les questions relatives à la langue, aux coutumes, aux modes de vie et à l'organisation politique propre en référence aux caractéristiques ethnoculturelles et politiques que la lutte indigène se propose de défendre et de préserver. Cela est concomitant avec un dialogue croissant avec l'État et une négociation autour de la question de la terre. Cependant, l'insistance sur la défense des caractéristiques ethnoculturelles ne doit pas cacher le fait que ces dernières sont incluses – notamment dans le cadre des revendications portées par l'ONIC – dans un projet de transformation global de la société qui inclut de nombreux secteurs sociaux de la Colombie, pensés comme les alliés naturels de la lutte indigène : les paysans et les ouvriers.

Il est intéressant de noter également, que de manière générale le discours des communautés indigènes fonctionne en mobilisant le concept de *résistance*, vis-à-vis d'une colonisation qui se serait métamorphosée depuis 1492. Ainsi, la lecture du fait colonial par les dirigeants des communautés autochtones, notamment au début de la mobilisation, repose sur l'idée d'une continuité dans les rapports de domination, les peuples autochtones dominés auraient néanmoins réussi à résister en conquérant des espaces d'expression par l'intermédiaire de la création d'organisations politiques et de moyens de communication leur permettant de réfléchir de manière conjointe sur leur lutte et ce qui la motive. Cependant, l'idée portée par l'ONIC et par l'AISO de participer au devenir politique de la nation colombienne laisse entrevoir une autre manière de concevoir le rôle historique des peuples indigènes au-delà de la notion de résistance, c'est-à-dire en prenant en compte leur rôle actif et *émancipateur* : les représentants des communautés autochtones se trouvent au centre des négociations politiques en vue de la mise en place d'une nouvelle Constitution Politique en Colombie. En quoi cela est de mise dans la conception des dirigeants des communautés indigènes de leur ethnicité ? Comme nous avons pu le constater, progressivement, ils définissent l'ethnicité par des caractéristiques objectives, telles que la langue, l'habit ou l'appartenance à un territoire d'origine, et par des éléments subjectifs notamment en lien avec le sentiment d'appartenance à une communauté donnée. En plus de cela, les mouvements indigènes donnent à la notion d'ethnicité un caractère beaucoup plus ouvert et flexible. En effet dans ce qui suit nous nous demanderons si ces caractéristiques objectives et subjectives qui définissent l'ethnicité peuvent être partagées ou adoptées par d'autres secteurs de la société colombienne. Nous creuserons ceci dans l'étude du discours des représentants indigènes à l'Assemblée Nationale Constituante.

Lors des débats de l'ANC la relation entre identité ethnique et caractéristiques culturelles devient explicite mais dans sa relation avec une conception particulière du territoire, principe de base des revendications de communautés. Ainsi, l'une des questions qui va animer la partie qui suit est de savoir si les définitions que donnent les indigènes de leurs caractéristiques culturelles, et de celles des afro-colombiens et des *raizales* – en particulier de leur relation au territoire et au système de connaissance qui lui est attaché – sont celles qui vont être retenues et mises en pratique par l'État dans sa propre conception du territoire indigène et des caractéristiques culturelles qui lui seraient attachées. Il convient en effet de garder à l'esprit les spécificités de ces deux registres que nous souhaitons comparer : les mouvements sociaux indigènes et leurs revendications, et la politique institutionnelle autour de la conception de politiques publiques multiculturelles. La question devient donc de savoir si ce que l'État définit comme ethnique – nous verrons que c'est l'État qui a le dernier mot quant à la question de l'authenticité culturelle des communautés – correspond à ce que les représentants indigènes attachent à l'idée d'ethnicité à partir de leurs propres structures de connaissance⁵⁹. Nous commencerons à apporter une réponse à cette question dès maintenant et la traiterons dans le détail dans le chapitre qui suit. Nous nous pencherons ainsi sur la tension entre la rationalité des communautés indigènes et la rationalité de l'État afin de comprendre si l'État traduit dans ses propres termes ou pas la complexité de la connaissance que l'on retrouve dans la prise de parole de Francisco Rojas Birry et de Lorenzo Muelas Hurtado à l'Assemblée Nationale Constituante.

À ce propos, revenons sur le recueil de documents que nous venons d'étudier. Comme nous l'avons expliqué ce dernier est publié par le ministère de la Culture dans sa *Biblioteca básica de pueblos indígenas de Colombia*. Nous avons signalé que les documents historiques concernant l'histoire du mouvement indigène consistent en un parcours qui part des revendications de Manuel Quintín Lame au début du XX^e siècle, pour se conclure par les enjeux contemporains de la lutte indigène. Ce parcours nous plonge dans des écrits d'un grand intérêt puisque produits non seulement par des membres des communautés du Cauca mais aussi par ceux des peuples de la Sierra Nevada de Santa Marta, en particulier par les Kogui et les Arhuacos, qui mènent une lutte acharnée contre les missions d'évangélisation. La collection présente également des documents

⁵⁹ Comme nous le verrons penser le caractère spécifique des structures épistémologiques des communautés, sur lesquelles vient s'asseoir leur conception de l'ethnicité, ne signifie pas ignorer l'inscription dans l'histoire de ces structures de connaissance ni faire d'elles des ensembles statiques. Elles sont en effet traversées par des contacts culturels.

concernant le rôle de l'Église, en particulier du prêtre indigène de la communauté nasa Álvaro Ulcué (Caldono, Cauca, 1943 – Santander de Quilichao, Cauca 1984). À cela est joint un témoignage du dirigeant indigène emberá-katio, Kimy Penía Dominicó, assassiné en 2001, et connu pour sa lutte contre la multinationale hydroélectrique Urrá II dont la présence dans le territoire des emberá s'est traduite par le déplacement massif de la communauté. En annexe du livre, on retrouve trois documents : le « Código de Neméquene »⁶⁰ datant de 1520 écrit par Neméquene, gouverneur du *zipazgo*⁶¹ des Muisca de Bacatá⁶², le document rend compte des normes de vivre-ensemble en vigueur dans le *zipazgo*. Le deuxième document date de 1584, il s'agit d'une lettre écrite par le cacique de Turmequé, adressée au roi d'Espagne et qui dénonce les abus des espagnols envers les indigènes⁶³. Le décret du 20 mai 1820, « mediante el cual se dictan normas para restablecer en sus derechos a los indígenas y para fomentar su progreso económico y educación »⁶⁴, de Simón Bolívar, porteur de l'Indépendance Politique vis-à-vis de la Couronne espagnole clôt le volume.

L'ouvrage *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*, présente donc des documents d'un grand intérêt et difficiles d'accès ce qui constitue un grand apport dans le cadre d'une publication gratuite et destinée au grand public. Il convient néanmoins, de s'interroger sur la présence du texte de Bolívar en annexe de la collection. Quel est son lien avec les mouvements des communautés autochtones ? Il est important de souligner que, au début de la période républicaine, Bolívar avait une position très favorable envers les indigènes et se proposait,

⁶⁰ NEMÉQUENE, (1520), « Código de Neméquene », dans BOTERO MEJÍA William (éd.), *Antología histórica. Crónicas, documentos, análisis*, Bogotá, Editorial Norma, 1987. Compilé par, *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 387-389.

⁶¹ Le *zipazgo* correspond à l'unité administrative de la *Confederación muisca*, organisation politique préhispanique des Muisca qui avait comme capitale Funza dans l'actuel département de Cundinamarca en Colombie. Voir glossaire en annexe 1.

⁶² Bacatá est le nom donné par la communauté muisca au territoire qui correspond aujourd'hui à Bogotá, capitale de la Colombie.

⁶³ DE TORRES Diego (1584), « Carta de protesta de Cacique de Turmequé la Rey de España », dans ROJAS Ulises, « El cacique de Turmequé y su época », dans BOTERO MEJÍA William (éd.) *Antología histórica. Crónicas, documentos, análisis*, Bogotá, Editorial Norma, 1987. Compilé par, *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 390-394

⁶⁴ BOLÍVAR Simón (1820), « Decreto del Libertador que busca restablecer en sus derechos a los indígenas y fomentar su progreso económico y educación. Villa del Rosario, Cucúta, 20 de mayo », Bogotá, Biblioteca del Congreso de la República. Compilé par, *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010), p. 395-397.

[...] « [à travers lequel des normes sont établies pour rétablir les droits des indigènes et pour promouvoir leur progrès économique et leur éducation] ».

non sans un certain paternalisme, de garantir leurs droits⁶⁵. Néanmoins, les Indépendances politiques ne signifient pas la fin de la sujétion des communautés indigènes, en réalité et de manière générale, elle s'aggrave pendant les Républiques qui progressivement se définissent sur la base d'une identité nationale homogène qui efface la différence culturelle par l'intermédiaire de l'idéologie du métissage.

Nous pouvons comprendre la volonté des compilateurs de mettre en annexe trois textes qui appartiennent chacun à une période historique différente : de l'époque précolombienne à l'époque républicaine en passant par l'époque coloniale. Néanmoins, il faut garder à l'esprit que la collection est produite dans le cadre des célébrations du Bicentenaire des Indépendances politiques. Le régime républicain est, en un sens, présenté dans la collection comme le début d'une amélioration et d'une écoute des revendications des communautés autochtones, alors que les documents compilés témoignent au contraire, des violences exercées par l'État républicain et par les missions évangélisatrices encouragées par ce dernier, tout comme de la difficile conquête d'espaces de pouvoir politique par un mouvement indigène contemporain fortement réprimé par l'État. Il est donc essentiel de garder une distance critique vis-à-vis de cette publication et de comprendre les enjeux de légitimation de l'État colombien et de son régime républicain qui la motivent en partie. Cela est présent dans l'ensemble de la collection qui met en scène les batailles politiques en lien avec la promotion de la culture : il s'agit de promouvoir la littérature indigène à partir d'une lecture précise de cette dernière et de sa relation avec les mouvements sociaux des communautés, tout en donnant un espace d'expression aux voix des poètes et auteur.e.s indigènes qui réussissent malgré tout à transmettre la complexité de leur travail littéraire.

Par ailleurs, il nous semble surtout important d'interroger les causes et les conséquences de la relation établie dans la collection entre la littérature et les revendications des mouvements

⁶⁵ *Op. cit* CAMACHO PINEDA Roberto (1997), p. 112.

« A pesar de las diferentes representaciones iconográficas, en las que Bolívar aparece junto con una india (América), el pensamiento del libertador se alejó de lo que ha sido llamado [...] el patriotismo criollo mexicano; el mismo Bolívar pensaba que los americanos no eran ni españoles ni indígenas. [...] Lo que no obsta para que, a finales de la década de 1820, impulsara una política indigenista, más favorable a las comunidades indígenas andinas, quizás como consecuencias de las diversas revueltas y resistencias de muchas de esas comunidades ante el proyecto republicano ». « Malgré les différentes représentations iconographiques où Bolívar apparaît aux côtés d'une indigène (l'Amérique), la pensée du Libertador s'est éloignée de ce qui a été nommé [...] le patriotisme créole mexicain ; Bolívar lui-même pensait que les Américains n'étaient ni espagnols ni indigènes. [...] Cela n'empêche pas que, à la fin de la décennie de 1820, il ait impulsé une politique indigéniste, plus favorable aux communautés indigènes andines, peut-être comme une conséquence des diverses révoltes et résistances de beaucoup de ces communautés face au projet républicain ».

autochtones. Pourquoi les penser ensemble ? La publication de cette collection répond à une volonté de rendre visible et de faire connaître la production littéraire des communautés et donc de prolonger cette volonté des mouvements sociaux, que l'on a commencé à étudier et sur laquelle nous allons à présent nous pencher, concernant la participation au devenir politique et culturel de la nation colombienne. Il sera néanmoins important de comprendre si la collection souligne ou non le caractère émancipateur du travail du mouvement social indigène, et du rôle de la littérature vis-à-vis de la construction de cette nation colombienne à venir. Pourquoi est-il important de penser la production littéraire des communautés en lien avec les mouvements sociaux ? Dans quels aspects spécifiques ? Quels sont néanmoins les risques de la lire uniquement à travers le prisme de la revendication sociale ? Ces questions sont d'une importance centrale lorsqu'il s'agit de penser le potentiel politique de la littérature autochtone et sa relation avec la représentation de l'ethnicité. Elles invitent également à interroger les caractéristiques retenues pour penser l'ethnicité lors de la promotion de la littérature par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* du ministère de la Culture. Laissons ces questions en suspens mais gardons-les à l'esprit dans l'étude des revendications portées à l'Assemblée Nationale Constituante dont nous allons à présent traiter.

II. L'enthousiasme constitutionnel : défendre la différence culturelle pour affirmer une diversité épistémologique en dialogue

Una etnia es también un territorio propio, una lengua y una manera muy peculiar de conocer su realidad y reproducirla; es también un modo de organización social y de producción de bienes, y un estilo de consumo y distribución de estos bienes y excedentes producidos. Todo esto crea en las etnias un sentido de pertenencia y lazos de solidaridad que refuerzan su identidad⁶⁶.

Francisco Rojas Birry, « Proyecto de reforma a la Constitución Política de Colombia.

Comment approcher la complexité des systèmes de pensée indigènes derrière la définition que donnent les représentants des communautés de l'ethnicité ? Pour l'appréhender, nous pouvons commencer par nous appuyer sur le cadre idéologique qu'acquiert progressivement le mouvement indigène en Colombie et que nous avons examiné précédemment. L'institutionnalisation de ce dernier s'accompagne d'une complexification de son positionnement politique. Le mouvement social porte un regard critique sur le passé et sur les problématiques de domination coloniale qui le préoccupent au premier chef. Loin d'une position qui idéalise le passé précolombien des peuples indigènes, l'ONIC reconnaît que l'histoire des communautés est celle du contact entre peuples et cultures : cette histoire ne peut pas être effacée au profit d'un retour à un passé indigène idéalisé. D'autant plus que la lutte indigène concerne également l'ensemble des secteurs opprimés en Colombie. Plus encore, l'ONIC et l'AISO expriment la volonté de participer au devenir politique de la nation colombienne.

Ainsi, porter un regard sur les structures de pensée qui sous-tendent la prise de parole de Birry et Muelas nécessite avant tout de les inscrire dans cette histoire de contacts. En effet,

⁶⁶ ROJAS BIRRY Francisco, « Proyecto de reforma a la Constitución Política de Colombia presentada por el Constituyente indígena Francisco Rojas Birry » Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), 8 mars 1991, p. 30. Document numérisé par la Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República, Colombie. Disponible sur: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj6z9vRi7HzAhUNuRoKH YTcDBQQFnoECAQQAQ&url=https%3A%2F%2Fbabel.banrepcultural.org%2Fdigital%2Fapi%2Fcollection%2Fp17054coll28%2Fid%2F447%2Fdownload&usq=AOvVaw1U6FaGx3TGoJ5R5rAuJl31>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Une ethnie est aussi un territoire propre, une langue et une manière très particulière de connaître sa réalité et de la reproduire ; c'est aussi un mode d'organisation sociale et de production des biens, et un style de consommation et de distribution de ces biens et excédents produits. Tout cela crée dans les ethnies un sentiment d'appartenance et des liens de solidarité qui renforcent leur identité ».

appréhender le rapport au monde et les systèmes de pensée sur lesquels s'enracinent leurs revendications, oblige à reconnaître qu'ils se construisent en lien avec le reste de la population nationale. Notre objectif n'est donc en aucun cas de réduire ces systèmes de pensée à des idées ou à des concepts locaux, essentialisés et isolés. Au contraire, ils sont en partie le résultat de contacts avec les populations afro-colombiennes, blanches et métisses. Les revendications portées à l'ANC sont le résultat d'un dialogue avec des travaux universitaires et des concepts issus de l'anthropologie et de la philosophie d'inspiration « occidentale ». La présence du sociologue colombien Orlando Fals Borda (1925-2008)⁶⁷ aux côtés des constituants indigènes témoigne de cela et s'inscrit dans la continuité de divers travaux d'universitaires qui depuis les années 1970-1980 travaillent en alliance avec les mouvements sociaux indigènes.

Par ailleurs, un élément essentiel à prendre en considération afin d'approcher la définition que font les constituants indigènes de l'ethnicité, est la particularité du moment historique dans lequel les représentants à l'Assemblée Nationale Constituyente s'expriment. En effet, la Constituyente a pour but de créer un nouveau contrat social pour la Colombie et pour la première fois dans l'histoire du pays les populations autochtones sont représentées. Nous sommes en apparence face à un véritable changement de paradigme : de l'idéologie propre au XIX^e siècle qui définit la nation comme une entité homogène d'un point de vue culturel et linguistique, nous passons à un paradigme qui se propose de reconnaître dans la loi le caractère pluriculturel de la nation colombienne. C'est donc un moment vécu avec enthousiasme, une conjoncture dans l'histoire de la Colombie perçue et ressentie comme révolutionnaire⁶⁸ par le mouvement indigène. Ainsi, dans une lettre adressée à l'ensemble des constituants, les gouverneurs indigènes délégués par la 3^e mobilisation des Autorités Indigènes de Colombie, impulsée par l'AISO, expliquent :

El momento presente tiene una gran significación para los pueblos Indígenas, no solo por la celebración de la Asamblea Nacional Constituyente, que firmemente avanza cargando sobre sus hombros las esperanzas de 32 millones de colombianos, sino también por la proximidad del quinto aniversario de la conquista de nuestros territorios. Esta coincidencia de acontecimientos plantea para la Constituyente la oportunidad única de presentar ante la humanidad una ejemplar rectificación histórica que la nación

⁶⁷ Orlando Fals Borda, connu comme le père de la sociologie colombienne, a travaillé sur les populations paysannes en Colombie. Entre 1959 et 1967 il est fondateur et doyen de la Faculté de Sociologie de l'Université Nationale de Colombie, faculté à partir de laquelle il se propose de penser une sociologie enracinée dans la réalité colombienne branchée sur le caractère universel des sciences humaines. Il expose ces idées dans son ouvrage *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, publié au Mexique en 1970. Pour plus de détails sur la biographie et le travail d'Orlando Fals Borda, voir : http://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Orlando_Fals_Borda. Consulté le 5 octobre 2021.

⁶⁸ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020).

colombiana hace a sus pueblos nativos, reconociendo para ello no solo la validez de nuestros derechos fundamentales, sino la justeza del plan que hemos denominado de Reconstrucción Económica y Social de los Pueblos Indios. El mundo mirará con asombro y complacencia cómo, mientras otros preparan carnavales y jolgorios, en Colombia se sientan las bases para garantizar que los pueblos Indios puedan continuar avanzando en los carriles de su propia historia, con el respeto y reconocimiento de derechos pisoteados por 500 años⁶⁹.

Cet enthousiasme amène les autorités indigènes à saisir l'opportunité politique qui ferait de l'ANC un moment historique susceptible de rompre avec l'ordre colonial prolongé par les régimes républicains, et à mettre en place des tactiques de négociation avec l'État. Afin d'identifier les systèmes de pensée à partir desquels s'énoncent les revendications portées à l'ANC, tout comme la définition de l'ethnicité défendue par Francisco Rojas Birry et Lorenzo Muelas Hurtado, nous allons dans un premier temps porter notre regard sur les stratégies qu'ils utilisent pour faire reconnaître ces droits ignorés. Cela nous permettra ensuite, en partant de la défense du territoire, d'approcher la complexité des systèmes de connaissance qui nourrissent ces demandes.

II. A. Affirmer la différence face à l'assimilation nationale

L'ouverture d'opportunités politiques sans précédents pour les mouvements indigènes, lors de l'ANC, explique l'insistance constante des constituants sur leur différence vis-à-vis de la nation colombienne. À première vue, l'insistance sur la différence ethnique se rapproche du déploiement d'une tactique politique que Gayatri Spivak qualifie d'« essentialisme stratégique »⁷⁰. D'après l'auteure, il s'agit d'un des seuls moyens à partir desquels les populations subalternes peuvent tenter de récupérer un espace d'expression politique puisqu'elles seraient prisonnières d'un système qui n'écoute pas leur parole, d'où la difficulté à construire des espaces de subjectivation politique. Cette situation expliquerait le recours à l'essentialisme. Néanmoins, lors des débats à

⁶⁹AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 32. Legajo: 866-12 al 866-34. Acta sesión plenaria. Mayo 24, 1991. Legajo: 866-32. Folios: 92. Folio 22.

« Le moment présent est d'une grande signification pour les peuples Indigènes, non seulement parce que la célébration de l'Assemblée nationale Constituyente, avance fermement en portant sur ses épaules les espoirs de 32 millions de Colombiens, mais aussi à cause de la proximité du cinquantième anniversaire de la conquête de nos territoires. Cette coïncidence d'événements donne à la constituante l'opportunité unique de présenter à l'humanité une rectification historique exemplaire que la nation colombienne fait à ses peuples natifs en reconnaissant non seulement la validité de nos droits fondamentaux, mais aussi la justesse du plan que nous avons nommé de Reconstruction Économique des Peuples Indiens. Alors que d'autres préparent carnavales et festivités, le monde regardera avec étonnement et complaisance comment, en Colombie, on construit les bases pour garantir que les peuples Indiens puissent continuer à avancer sur les voies de leur propre histoire, avec le respect et la reconnaissance de droits bafoués pendant 500 ans ».

⁷⁰ *Op. cit.*, SPIVAK Gayatri (1988).

l'ANC, même si l'idée de différence justifie la demande de droits spéciaux pour les communautés, la différence culturelle n'implique pas, telle qu'elle est mobilisée dans le discours des constituants, une définition essentialiste de leurs caractéristiques. Ils utilisent des tactiques politiques pour saisir le moment dans lequel ils se trouvent tout en ouvrant la porte à un dialogue avec la société colombienne majoritaire. Afin de démontrer cela, nous allons porter notre regard sur les droits revendiqués par Rojas Birry et Lorenzo Muelas sur la base de la différence ethnique et culturelle des communautés.

Au cours de l'une de ses interventions à l'ANC, où il expose les « Argumentos a favor del Capítulo de derechos de los grupos étnicos »⁷¹ Birry explique, que la nouvelle Constitution Politique devrait décider d'un régime législatif spécial qui permettrait de garantir le droit à l'identité culturelle, à l'autonomie, au territoire et à participer à la vie publique de la Nation par l'intermédiaire des dispositifs offerts par la démocratie participative. D'après le représentant à la Constituante, la demande de ces droits est justifiée par une volonté de préservation de l'identité culturelle :

Nosotros queremos estar vinculados a la nación colombiana conservando nuestra identidad cultural. Para ello es necesario que se reconozca que somos un pueblo diferente, con costumbres, autoridades, formas de vida distintas de las de la sociedad nacional. Esas formas de vida están indisolublemente ligadas al territorio que habitamos desde mucho antes de la conquista y la colonia. Queremos que se nos reconozca la *propiedad sobre los territorios que tradicionalmente hemos ocupado*. Esto nos motiva a que se nos reconozcan [...] los siguientes derechos: a la *identidad cultural, el derecho a nuestra tierra* (resguardos, territorios tradicionales y los que forman nuestro hábitat), *el derecho a la autonomía* (para darnos nuestras propias autoridades, para tener nuestra propia organización social, lengua, educación, etc.), *el derecho a tener una justicia ajustada a nuestra cultura* y a nuestras tradiciones, *el derecho a participar en la vida pública de la nación* (mediante circunscripciones electorales especiales y concertando las decisiones que nos afecten)⁷².

⁷¹ AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo 10/33. Legajos 369-581. Legajo 462. Proyecto de Articulado sobre derechos de los grupos étnicos. Autor: Francisco Rojas Birry. Fecha: 30 de abril de 1991. 44 folios. Comisión 1^a. Ponencia *Los derechos de los grupos étnicos*. Presentado por Francisco Rojas Birry, Constituyente Indígena. Bogotá, abril 30 de 1991.

« Arguments en faveur du Chapitre de droits des groupes ethniques ».

⁷² AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 251-2179. Rollo: 07. Caja: 16-19. Legajo: 266: Derechos colectivos. Fecha: Junio 10, 14 de 1991. ROJAS BIRRY Francisco, «Argumentos a favor del Capítulo de Derechos de los Grupos Étnicos », folio 211.

« Nous voulons garder un lien avec la nation colombienne en conservant notre identité culturelle. Pour cela, il est nécessaire qu'il soit reconnu que nous sommes un peuple différent, avec des coutumes, des autorités et des formes de vie différentes de celles de la société nationale. Ces formes de vie sont indissolublement liées au territoire que nous habitons depuis bien avant la conquête et la période coloniale. Nous voulons que la propriété des territoires que nous occupons traditionnellement nous soit reconnue. Cela nous conduit à demander la reconnaissance [...] des droits

Dans la continuité du discours des mouvements sociaux indigènes, Rojas Birry met en exergue la relation étroite entre l'occupation du territoire et le développement de savoirs et de modes de vie propres. Le territoire est pensé comme la base du développement de l'identité culturelle. Afin de la protéger, il serait nécessaire d'accorder aux indigènes la propriété sur leurs terres pour qu'ils puissent s'organiser de manière autonome d'un point de vue économique, politique et juridique. En outre, à la question de l'autonomie politique s'ajoute celle de la « participation à la vie publique de la nation colombienne ». Nous sommes donc face à des demandes qui concernent non seulement un développement culturel autonome dans les territoires indigènes mais aussi une participation à la vie publique dans les institutions centrales de l'État. Comme l'explique Birry le souhait des communautés est d'acquérir des espaces de pouvoir au sein la société colombienne tout en gardant les spécificités culturelles communautaires. Comment Birry définit-il ces spécificités culturelles ? Dans son projet de réforme de la Constitution Politique, il se penche sur ce qu'est un groupe ethnique, et explique de manière détaillée l'identité culturelle qui lui est rattachée. Cette dernière serait en lien avec des caractéristiques sociologiques précises. En effet, d'après le constituant un groupe ethnique possède :

- [...] un *legado cultural tradicional*, que constituy[e] una interpretación propia que situ[a] al hombre con relación a su medio externo y con la comunidad, y asegur[a] su identidad (religión, mitos, rituales, expresiones artísticas, etc.);
- [...] un *sentimiento de pertenencia* al grupo étnico como una colectividad humana poseedora de una identidad cultural;
- [...] *formas propias de organización social*, distintas a las de la sociedad nacional [...];
- [...] *formas de control social propias* que asegur[a]n la cohesión del grupo [...];
- ocupar tradicionalmente un territorio, al cual se [han] adaptado desarrollando a) formas de producción que no romp[e]n el equilibrio ecológico y les permit[e] aprovechar permanentemente de los recursos naturales y b) adecuando los espacios sociales del grupo al mismo medio;
- [...] *una lengua propia a través de la cual se conserv[a] su legado cultural*. Esta última característica es preciso matizarla en algunos casos de grupos étnicos que, a pesar de haber perdido su lengua por haber estado sometidos a fuertes procesos de dominación y de aculturación, conservan su identidad cultural [...].

A estas características que definen el grupo étnico en general nosotros agregamos la siguiente:

suivants : droit à l'identité culturelle, droit à notre terre (réserves, territoires traditionnels et ceux qui forment partie de notre habitat), droit à l'autonomie (pour nous donner nos propres autorités, pour avoir notre propre organisation sociale, langue, éducation, etc.), droit à avoir une justice en accord avec notre culture et nos traditions, droit à participer à la vie publique de la nation (par l'intermédiaire des circonscriptions électorales spéciales et en concertant les décisions qui nous affecteraient). Je souligne.

- haber *aportado históricamente elementos culturales a la identidad de la sociedad nacional* ⁷³.

Les groupes ethniques sont définis en partant de la relation de l'ensemble d'êtres humains qui le constituent avec leur environnement extérieur et avec la communauté dont ils font partie. Cette relation permet la production d'expressions artistiques, d'une pensée enracinée dans la parole d'origine et des religions propres et entraîne également une organisation sociale, économique et politique spécifique, il s'agit là de caractéristiques objectives qui permettent de définir l'ethnicité.

Un élément important est que la question de l'usage d'une langue autochtone est nuancée par Rojas Birry, l'usage de l'espagnol n'empêche pas l'expression culturelle ou politique de l'identité ethnique chez les communautés qui ont perdu leurs langues à cause de la colonisation et ses métamorphoses. Dans le même ordre d'idées, Birry insiste sur le fait que les caractéristiques qui définissent l'ethnicité constituent un apport à la société nationale. Nous sommes donc loin d'une vision essentialiste de l'identité ethnique. En effet, cette conception de l'ethnicité inscrit le rapport au monde des membres du groupe ethnique dans l'histoire qui est faite de contacts avec la population majoritaire, des contacts qui ont néanmoins été ouvertement ignorés par l'État ou pensés en termes de métissage. L'ethnicité est conçue comme un produit de l'historicité spécifique des communautés et elle serait productrice d'une culture différentielle mais présente dans plusieurs secteurs sociaux en Colombie. Ceci est également présent dans le projet de réforme

⁷³ AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. ROLLO 10/33. LEGAJOS 369-581. Legajo 462. Ponencia. Los derechos de los grupos étnicos. Autor: Francisco Rojas Birry. Fecha: 30 de abril de 1991. 44 folios. Bogotá, abril 30 de 1991.

« - [...] un héritage culturel traditionnel, qui constitue une interprétation propre situant l'homme par rapport à son entourage externe et avec la communauté, et qui assure son identité (religion, mythes, rituels, expressions artistiques, etc.) ;

- [...] un sentiment d'appartenance au groupe ethnique en tant que collectivité humaine détentrice d'une identité culturelle ;

- [...] des formes propres d'organisation sociale distinctes de celles de la société nationale [...] ;

- [...] des formes de contrôle social propres qui assurent la cohésion du groupe [...] ;

- [...] occuper traditionnellement un territoire, auquel il se soit adapté en développant a) des formes de production ne rompant pas avec l'équilibre écologique et leur permettant de profiter de manière permanente des ressources naturelles et b) en rendant adéquat les espaces sociaux à cet environnement ;

- [...] une langue propre à travers laquelle est conservé son héritage culturel. Cette dernière caractéristique doit être nuancée pour certains cas de groupes ethniques qui, malgré la perte de leur langue à cause d'avoir été soumis à des processus forts de domination et d'acculturation, conservent leur identité culturelle [...]. A ces caractéristiques qui définissent le groupe ethnique en général, nous ajoutons :

- Avoir *apporté historiquement des éléments culturels traditionnels à l'identité de la société nationale* ».

Je souligne.

constitutionnelle de Lorenzo Muelas Hurtado même s'il mobilise avec une grande insistance l'idée de différence par rapport à la Nation :

A la mayoría de las gentes les resulta difícil entender por qué los indígenas no convenimos con la idea de que 'todos somos iguales' y que tendríamos idénticos derechos. Esto ocurre porque han sido convencidos por esa prédica, [la ideología de los fundadores de la República] al punto de no poder ver a su alrededor *las evidentes diferencias étnicas, de pensamiento, de nacionalidad, de culturas, de lenguas, de costumbres, que caracterizan a los habitantes de este país; y no sólo a los indígenas sino a muchos de los mestizos y blancos*. Sin embargo, nuestras diferencias son clarísimas:

- pensamos distinto, porque nuestra forma de situarnos frente al mundo y a los demás no se compagina con la idea blanca [...];
- hablamos distinto, como cualquiera puede verificarlo recorriendo el país identificando las decenas de idiomas indios que hablamos en Colombia;
- sentimos distinto, frente al aire, frente a la naturaleza, frente al agua, frente al dinero, frente a la autoridad, frente al mundo y frente a los demás, dando a nuestras vidas una ubicación y una dimensión diferentes. [...]

Por eso la Constitución Nacional, si quiere garantizar la libertad de SER Y DE HACER, es decir, los derechos de cada cual, tiene que tomar en cuenta lo que SOMOS Y LO QUE HACEMOS cada cual; y no meternos dentro del mismo saco, 'otorgándonos' idénticos derechos, o imponiéndonos iguales obligaciones. Porque la verdad es que, durante toda la República, lo único que 'democráticamente' se nos ha ofrecido es el 'derecho' a ser como *otros*, como no queremos ser⁷⁴.

À la volonté d'assimilation à une conception homogène de la nation, fondée sur une conception abstraite de l'égalité, Muelas oppose l'idée d'une différence qui s'exprimerait dans la

⁷⁴ AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo 05/33. Legajos 93-200. Legajo. 167. Propuesta # 83 Reforma Constitucional. Autor: Lorenzo Muelas. Fecha: marzo 8, 1991. Folio 6.

« La plupart des gens comprennent difficilement pourquoi les indigènes nous ne sommes pas d'accord avec l'idée selon laquelle 'nous sommes tous égaux' et que nous aurions des droits identiques. Cela s'explique parce qu'ils ont été convaincus par ce discours [l'idéologie des fondateurs de la République] au point de ne pas pouvoir voir autour d'eux *les différences ethniques évidentes, de pensée, de nationalité, de cultures, de langues, de coutumes, qui caractérisent les habitants de ce pays ; et non seulement les indigènes mais aussi beaucoup de métis et de blancs*. Néanmoins, nos différences sont très claires :

-Nous pensons différemment, parce que notre manière de nous situer face au monde et aux autres ne s'accorde pas avec l'idée blanche [...];

-Nous parlons différemment, comme quiconque peut le vérifier en parcourant le pays et en identifiant les douzaines de langues indigènes que nous parlons en Colombie ;

-Nous ressentons différemment, face à l'air, face à la nature, face à l'eau, face à l'argent, face à l'autorité, face au monde et face aux autres, en donnant à nos vies une localisation et une dimension différentes. [...]

C'est pour cela que la Constitution Nationale, si elle veut garantir la liberté d'ÊTRE ET DE FAIRE, c'est-à-dire, les droits de tout un chacun, doit prendre en considération ce que nous SOMMES ET CE QUE NOUS FAISONS tout un chacun ; et ne pas nous mettre tous dans le même sac, en nous 'accordant' des droits identiques, ou en nous imposant des obligations égales. Puisqu'en réalité pendant toute la République, la seule chose qui nous a été offerte 'democratiquement' c'est le 'droit' à être comme les *autres*, comme nous ne voulons pas être ». Les majuscules sont présentes dans le texte original. Les italiques sont miennes.

pensée, dans le ressenti vis-à-vis de la nature, dans le développement économique et l'organisation politique et qui se révèle aussi dans la diversité des langues parlées dans l'ensemble du pays. Cette différence justifierait la demande de droits spécifiques pour les communautés autochtones. Il est essentiel ici de comprendre la complexité du discours véhiculé par Lorenzo Muelas.

Nous pouvons constater d'une part une définition radicale de la différence ethnique avec un lien explicite qui s'articule entre la langue, la pensée et le ressenti. Souvenons-nous ici que Lorenzo Muelas Hurtado est issu du Movimiento de Autoridades del Suroccidente (AISO) qui se propose avant tout d'affirmer la connaissance « ancestrale » indigène et qui en ce sens s'éloigne du caractère plus ouvert de l'ONIC qui acceptait notamment l'utilité du marxisme dans le traitement de la question indigène. Nous pouvons donc constater que ce savoir indigène est présenté par Muelas de manière très caricaturale, nous avons l'impression d'être face à un ressenti, à des formes de pensée et à des langues statiques, perméables aux changements historiques et aux contacts culturels. Or cela n'est en fait qu'une dimension du discours de L. Muelas. Plus précisément, nous pouvons constater d'autre part, un renversement – et non une inversion – des positions de pouvoir politique. En effet, le constituant indigène qualifie la population nationale et majoritaire d'« autre » : « lo único que 'democráticamente' se nos ha ofrecido es el derecho a ser como *otros*, como no queremos ser »⁷⁵, le qualificatif utilisé est celui qui est généralement réservé aux groupes sociaux considérés comme exception à la norme d'homogénéité nationale. Nous avons ici un exemple de ce que l'universitaire colombien Miguel Rocha Vivas nomme « visiones de cabeza »⁷⁶, notion dont l'objectif est de comprendre les représentations que se font les communautés indigènes de la majorité nationale. D'après Rocha une « visión de cabeza » ne cherche pas à décrire une inversion dichotomique des relations de pouvoir politique où le dominé prendrait la place du dominant, il s'agit plutôt de nommer des renversements qui cherchent à construire d'autres

⁷⁵ [...] « la seule chose qui nous a été offerte 'democratiquement' c'est le 'droit' à être comme les *autres*, comme nous ne voulons pas être ». Je souligne.

⁷⁶ Voir, *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016).

Cette notion est avancée par Miguel Rocha Vivas dans *Mingas de la palabra*, afin de mettre en évidence comment les écrivains et écrivaines autochtones contemporains pensent la société majoritaire colombienne.

Le terme « visiones de cabeza » pourrait être traduit en français par « visions en miroir » si l'on suit la traduction proposée par Paul M. Worley et Melissa Birkhofer dans leur traduction de l'ouvrage de Rocha : la notion « visiones de cabeza » est traduite à l'anglais par « mirrored visions ». Voir ROCHA VIVAS Miguel, traduit de l'espagnol par WORLEY Paul M. et BIRKHOFFER Melissa, *Word Mingas : Oralitegraphies and Mirrored Visions on Oralitures and Indigenous Contemporary Literatures*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2021.

perspectives interculturelles en révélant l'action des communautés au moment de penser la majorité nationale.

Ainsi, le discours de Lorenzo Muelas se distingue du concept d'essentialisme stratégique dans le sens où il nous explique que les caractéristiques présentées comme « différentes », propres aux plus de 100 communautés indigènes en Colombie, existent également chez la population métisse et blanche : « [...] las evidentes diferencias étnicas, de pensamiento, de nacionalidad, de culturas, de lenguas, de costumbres, que caracterizan a los habitantes de este país; y *no sólo a los indígenas sino a muchos de los mestizos y blancos* »⁷⁷. Malgré son apparente radicalité, son discours ouvre donc la perspective d'un dialogue interculturel avec le reste de la population colombienne qui peut posséder des caractéristiques culturelles propres aux communautés indigènes. Cela nous permet de revenir justement sur la question de la différence. Si elle est partagée par une grande partie de la population métisse et blanche, est-elle finalement si statique ? Au contraire, en reconnaissant ce partage, le constituant indigène ne reconnaît-il pas la fluidité de la différence culturelle tout comme son historicité ? Il nous semble que l'important ici n'est pas tant de donner une réponse à ces questions mais d'inscrire le discours de Muelas Hurtado dans son contexte qui détermine les tactiques politiques qu'il déploie : c'est une opportunité d'action politique qui révèle la complexité des positionnements idéologiques des communautés. Une fois encore, l'affirmation de la différence et l'ouverture au dialogue coexistent.

Nous pouvons ici reprendre les arguments de Rojas Birry concernant l'usage des langues amérindiennes dans la construction de l'ethnicité. Gardons à l'esprit que le représentant emberá ne dessine pas une relation stricte de causalité entre la différence culturelle des communautés et le fait de parler une langue indigène. Nous pouvons par conséquent comprendre que cette affirmation implique que l'expression de la pensée d'origine n'est pas uniquement en lien avec les langues autochtones, où elle trouverait une épistémologie sur laquelle s'asseoir. Au contraire, la richesse de cette pensée peut également se traduire à l'espagnol. Cela est d'autant plus vrai si l'on reprend l'affirmation de Muelas Hurtado selon laquelle la diversité culturelle n'est pas circonscrite aux communautés indigènes mais partagée par une grande partie de la population blanche et métisse.

⁷⁷ [...] « *les différences ethniques évidentes, de pensée, de nationalité, de cultures, de langues, de coutumes, qui caractérisent les habitants de ce pays ; et non seulement les indigènes mais aussi beaucoup de métis et de blancs* ». Je souligne.

Ainsi, un élément central à prendre en considération pour saisir ce que les communautés, dans le cadre des débats de l'Assemblée Nationale Constituante, entendent par ethnicité est de reconnaître qu'il s'agit d'un ensemble d'éléments objectifs et subjectifs qui marquent et expriment une différence qui rend irréalisable le projet d'homogénéité nationale aux niveaux culturel et politique. Néanmoins, cette différence dans la pensée, dans les langues et dans les ressentis, particulièrement présente dans les communautés indigènes, ne se limite pas à celles-ci : elle peut être partagée par les populations métisses et blanches, tout comme par les populations noires, comme nous le mettrons en évidence. En ce sens, la diversité est traduisible. Ce point est essentiel : de manière générale, Lorenzo Muelas et Rojas Birry ne réifient pas l'identité ethnique en faisant d'elle un ensemble de caractéristiques fixes et ahistoriques. Que dire des systèmes de pensée qui nourrissent les revendications exprimées au sein l'ANC ? Nous nous pencherons à présent sur cette question en revenant sur le sens des revendications autour de la récupération du territoire par les communautés indigènes.

II. B. Territoire et connaissance : l'introduction des systèmes de pensée des communautés aux débats de l'ANC

L'inscription dans l'histoire des caractéristiques culturelles des communautés ainsi que la reconnaissance du fait qu'elles se sont en partie construites à partir de contacts avec le reste de la société nationale ne doit pas nous empêcher de saisir la complexité des systèmes de pensée propres aux communautés qui participent également à la construction de leur conception de la différence culturelle. En ce sens, les contacts culturels ne sont pas synonymes d'un effacement des spécificités qui s'expriment dans les structures de connaissance. Il est essentiel de dire ici que ces dernières s'inscrivent dans l'histoire des peuples autochtones et dans leur rapport au monde. Comme nous l'avons souligné, le territoire est la pierre angulaire à laquelle sont rattachées, par les mouvements indigènes, les spécificités culturelles, économiques et politiques des communautés. Au-delà du caractère proprement politique et revendicatif de la défense de la terre, défendre le territoire signifie aussi affirmer une conception du monde traversée par une compréhension particulière, par plusieurs communautés indigènes, de la temporalité et des univers spirituels ou intérieurs. C'est dans ce rapport particulier à l'existence que s'enracinent les structures de

connaissance des communautés indigènes que nous nous attacherons maintenant à identifier en partant des revendications portant sur le territoire.

Dans les interventions à l'Assemblée Nationale Constituante de Rojas Birry et Lorenzo Muelas Hurtado, on peut constater que la défense de l'accès à la terre est également motivée par un rapport particulier à la production économique, caractérisée par un fort composant spirituel, en lien avec la parole d'origine des communautés. Lorsqu'il s'agit de définir ces liens complexes entre connaissance, spiritualité et organisation économique, Francisco Rojas Birry cite le cas spécifique des Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta sur la côte caraïbe colombienne :

[...] como lo han señalado numerosos investigadores, nuestra relación con la tierra no reduce ésta a mero medio de producción, para nosotros, ella posee profundos significados que constituyen el elemento espiritual de nuestra vida. Quisiéramos ejemplificar esta relación trayendo a colación los testimonios de [...] los Kogi. [...] 'Para los Kogi, la naturaleza es un gran telón sobre el cual ellos proyectan su cultura, su sociedad y su personalidad. El universo, la tierra, los astros, los fenómenos minerales forman parte todos de una inmensa familia de seres animados y emparentados entre sí, cuyo origen común es la Madre Universal, personificación de la fuerza creadora. [...] los Kogi interpretan la naturaleza no sólo en términos sociales, [...] sino que también ven en ella innumerables símbolos. Estos dan la base para largas cadenas de asociaciones que relacionan factores perceptibles en la naturaleza y se utilizan para expresar ciertos complejos emocionales. Los Kogi dicen: 'hay dos modos de ver las cosas'. [...] Estos dos modos son la expresión de un simbolismo y de asociaciones de ideas, que, por cierto, no solamente duermen en el subconsciente sino también de las cuales los Kogi hablan con una comprensión sorprendente. Este 'ver de dos modos' es un mecanismo que facilita enormemente el manejo de las 'cosas' y de la naturaleza: es un sistema de control, de equilibrio por el cual el individuo puede orientar su conducta, representando así un factor cultural de gran importancia'⁷⁸.

⁷⁸ *Op. cit.*, ROJAS BIRRY Francisco (1991), « Proyecto de reforma a la Constitución Política de Colombia », p. 59. Rojas Birry cite ici l'anthropologue Gerardo Reichel Dolmatoff. Voir, REICHEL-DOLMATOFF Gerardo, *Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Bogotá, Procultura, 1985.

« [...] comme cela a été signalé par de nombreux chercheurs, notre relation avec la terre ne réduit pas cette dernière à un simple moyen de production, pour nous, elle possède des profondes significations qui constituent l'élément spirituel de notre vie. Nous voudrions exemplifier cette relation en évoquant les témoignages des [...] Kogi [...] 'Pour les Kogi, la nature est une grande toile sur laquelle ils projettent leur culture, leur société et leur personnalité. L'univers, la terre, les astres, les phénomènes minéraux forment tous partie d'une famille immense d'être animés et apparentés, dont l'origine commune est la Mère Universelle, personnification de la force créatrice. [...] les Kogi interprètent la nature non seulement en termes sociaux, [...] mais ils voient également en elle d'innombrables symboles. Ceux-ci donnent la base de longs enchaînements d'associations pour exprimer certains complexes émotionnels. Les Kogi disent : "il y a deux manières de voir les choses". [...] Ces deux manières sont l'expression d'un symbolisme et d'associations d'idées, qui, il est vrai, non seulement dorment dans le subconscient mais dont les Kogi parlent avec une compréhension surprenante. Ce 'deux manières de voir' est un mécanisme qui facilite énormément le traitement des 'choses' et de la nature : c'est un système de contrôle, d'équilibre par lequel l'individu peut orienter sa conduite en représentant ainsi un facteur culturel de grande importance" ».

Comme le démontre la citation, au cours des débats à l'Assemblée Nationale Constituante, une rationalité et un rapport à la vie et au monde qui diffèrent de ceux de la société majoritaire sont introduits. En partant des Kogui⁷⁹, Rojas Birry introduit, une pensée symbolique, basée sur une symbiose avec la nature, et qui se fonde sur l'horizontalité des rapports entre cette dernière et les êtres humains. En effet, lorsque Birry fait référence aux symboles et aux caractéristiques sociales que les Kogui accordent à la nature, il met sur le devant de la scène des univers indigènes caractérisés par une interpénétration entre la nature, les mondes invisibles ou spirituels et l'extérieur social et politique. Être en situation d'équilibre ou d'harmonie avec la nature, la Mère créatrice d'après les Kogui, est le résultat d'un travail constant de médiation avec ces forces naturelles et invisibles. Les pratiques de guérison, associées au chamanisme, constituent des moyens pour entrer en dialogue avec les forces de la nature. Cette tentative d'harmonisation avec la nature est la garantie d'un bon fonctionnement de l'extérieur social et politique, c'est ce à quoi fait référence le représentant indigène lorsqu'il explique que pour les Kogui, il y a « deux manières de voir les choses ». Par ailleurs, le respect de la nature fonde des relations horizontales avec les êtres qui peuplent les territoires indigènes, ces derniers se caractérisent par des cartographies propres et en étroite relation avec les mondes invisibles qui font partie intégrante de la quotidienneté des communautés⁸⁰.

Ainsi, la relation économique avec le territoire se fait parallèlement à une pratique spirituelle enracinée dans l'histoire de la communauté kogui. Nous sommes donc loin d'un rapport au territoire comme lieu d'exploitation économique, Rojas Birry souligne par ailleurs en se référant au rapport au territoire des emberá : « [...] para nosotros en cambio, la propiedad de la tierra es una relación colectiva con la naturaleza, muchas veces mediada por elementos mágicos y simbólicos, para aprovechar los frutos que ella nos ofrece »⁸¹. En effet, de nombreuses communautés indigènes attribuent un caractère particulier au territoire qui remet en cause la distinction entre nature et culture, par exemple, les Wayuu accordent aux plantes, aux animaux et

⁷⁹ Les deux orthographes, Kogui / Kogi sont possibles.

⁸⁰ Nous reviendrons en détail sur cette question dans la deuxième partie de cette thèse. De nombreux auteurs se sont penchés sur cette interconnexion entre les mondes naturels et sociaux. Voir en particulier, DESCOLA Philippe, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores, 2003.

⁸¹*Ibid.*, p.33.

« [...] pour nous, en revanche, la propriété de la terre est une relation collective avec la nature, souvent médiée par des éléments magiques et symboliques dans l'objectif de profiter des fruits qu'elle nous offre ».

à certains objets le statut de personnes⁸² dotées d'une capacité d'action et d'un code moral. Nous sommes donc ici face à un rapport complexe avec le territoire, qui dépasse la seule possession de la terre. Pour les communautés, revendiquer leur propriété sur celle-ci est un moyen d'affirmer aussi leur rapport spécifique et enraciné dans un système de connaissance propre, au monde et à la vie. C'est une manière de préserver – en parallèle avec leur contact constant avec la société majoritaire – leur sens de la connaissance, et par conséquent leurs épistémologies. Le rapport avec la terre est pluriel. Il se compose d'un ensemble d'éléments qui témoignent de la richesse conceptuelle de la pensée des communautés autochtones en faisant écho à une pensée qui réactualise les mythes fondateurs ou la parole d'origine des communautés.

Ainsi, les constituants formulent leurs demandes politiques en utilisant un vocabulaire qui est celui de l'État et du droit, mais ils laissent transparaître les épistémologies qui leurs sont propres. Ces dernières sont, rappelons-le, en lien avec les structures de pensée majoritaires du fait qu'elles sont traversées par une histoire de contacts culturels. En ce sens, elles ne sont pas conçues comme étant uniquement compréhensibles par les communautés. Le discours de Muelas et Birry laisse entrevoir leur ouverture à la mise en place de dialogues avec la société majoritaire. Les débats de la Constituante mettent en évidence le souhait des communautés de faire partie de la Nation colombienne et d'apporter des éléments, à partir de leurs expériences historiques et de leurs épistémologies, qui permettraient de contribuer à la fondation d'un nouvel ordre social. Les revendications des constituants vont au-delà d'une reconnaissance pragmatique et procédurale de droits spécifiques et particuliers. Il s'agit avant tout d'affirmer la multiplicité des rapports à la vie, d'affirmer un rapport au monde et de faire connaître des formes de pensée issues de cette relation avec la terre et les éléments spirituels qui l'accompagnent. D'après Birry :

Cada grupo étnico ha escrito sobre el tiempo el mensaje de la vida que merece ser vivida. Cuando se ve amenazado por el despojo territorial o cultural, se le está negando el derecho a ser, a existir. Es esta la razón de fondo por la cual muchos proyectos enfatizan en el derecho a la identidad cultural. Pero este derecho se haría nulo si no se tiene la posibilidad de seguir viviendo como se quiere vivir, si hay que vivir de acuerdo con los requerimientos de otros que desconocen el significado de la vida, tal como la vive cada grupo étnico. Los Kogui enseñan a sus hijos a 'estar de acuerdo' con la naturaleza, con la 'Madre', que es lo que los griegos llamaron el Cosmos. ¿Cómo se puede 'estar de acuerdo' cuando se les obliga a vivir una vida en la que sólo importa la utilidad o el pragmatismo? Entre los Emberás acudimos al Jaibaná para que nos libere de los malos espíritus. Él habla con ellos cuando sueña. Para nosotros, el mundo no tiene sentido sin él y sin los espíritus que nos acompañan. Cuando trabajamos nuestra vida está

⁸² Voir, *op. cit.*, GUERRA CURVELO Weildler (2019).

concertada con ellos, nos indican cuándo se puede cazar, cuándo no, dónde es mejor sembrar, etc. Esta es otra vida⁸³.

Affirmer la vie et sa multiplicité, les différentes manières de s'organiser socialement, spirituellement et économiquement, ainsi que les différents rapports au monde des groupes humains, est implicite dans la défense du territoire par les constituants indigènes qui font ainsi écho à la longue histoire des revendications de leurs mouvements sociaux depuis le début du XX^e siècle. Des revendications sociales qui se nourrissent aussi de ces systèmes de pensée enracinés dans un rapport différentiel au territoire. Nous pouvons constater dans la citation, que Rojas Birry met en lien l'identité culturelle avec une vie où s'introduisent d'autres formes de causalité et d'autres rationalités. Les Emberá, composent une société qui accorde une importance centrale aux rêves : le jaibaná est le guérisseur de la communauté, son rôle est de mettre en place un dialogue avec les « forces du dessous » pour permettre la guérison spirituelle et physique. Par sa connexion avec ce monde spirituel ou onirique, il participe à la construction du rythme social, économique et politique de la communauté⁸⁴.

Ainsi, garantir la possession du territoire permet de défendre la particularité des formes de vie des communautés qui possèdent une rationalité distincte et des épistémologies propres. En ce sens, le rapport des communautés au territoire ancestral est diffus et intensif : les peuples indigènes n'entendent pas par territoire un espace géographique avec des frontières clairement définies. Nous pouvons avancer que même si des caractéristiques culturelles propres et une forme de pensée spécifique découlent du territoire, elles n'ont pas une limite géographique stricte puisque la différence culturelle est présente chez certains fragments de la population métisse et blanche, chez des membres des communautés afro-colombiennes et parmi la population indigène ayant dû quitter

⁸³ Ponencia Rojas Birry, folio 20.

« Chaque groupe ethnique a écrit sur le temps le message de la vie qui mérite d'être vécue. Lorsqu'il se voit menacé par le dépouillement territorial ou culturel, le droit d'être et d'exister lui est nié. C'est cette raison de fond qui explique que de nombreux projets insistent sur le droit à l'identité culturelle. Mais ce droit deviendrait caduc si on n'avait pas la possibilité de continuer à vivre comme l'on veut vivre, s'il faut continuer à vivre en accord avec les exigences des autres qui ignorent le sens de la vie telle qu'elle est vécue par chaque groupe ethnique. Les Kogui enseignent à leurs enfants à 'être en accord' avec la nature, avec la 'Mère', qui correspond à ce que les Grecs appelaient le Cosmos. Comment peuvent-ils 'être en accord' lorsqu'on les oblige à vivre une vie où seuls l'utilité ou le pragmatisme ont de l'importance ? Les Emberás nous avons recours au Jaibaná pour qu'il nous délivre des mauvais esprits. Il parle avec eux quand il rêve. Pour nous, le monde n'a pas de sens sans lui et sans les esprits qui nous accompagnent. Lorsque nous travaillons, notre vie se fait en accord avec eux, ils nous signalent les moments où il est possible de chasser, les moments où il ne faut pas, les meilleurs endroits pour semer, etc. Ça c'est une autre vie ».

⁸⁴ Voir, VASCO Luis Guillermo, *Jaibanás, los verdaderos hombres*, Bogotá, Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular, 1985.

son territoire d'origine. Ainsi, l'introduction de cette diversité de pensée dans le cadre des débats de l'ANC se fait également dans l'objectif de tendre vers un dialogue avec le reste de la population nationale, et invite à envisager la question d'un devenir⁸⁵ autochtone de la nation colombienne qui se joue au niveau des structures de connaissance, et qui vise la construction d'un nouveau contrat social.

Ici, il est également important de comprendre que cette insistance sur les spécificités des systèmes de pensée des communautés fait également partie des tactiques utilisées pour la défense de leurs droits spécifiques à l'ANC. Une fois encore, nous sommes face à un discours complexe et traversé par la bataille politique que représente le moment constitutionnel. Néanmoins, reconnaître les rapports de pouvoir dans lesquels s'inscrit cette prise de position, peut se faire tout en reconnaissant qu'il y a une véritable irruption des structures de connaissance autochtones dans le débat public. C'est précisément en ce sens que l'intervention des constituants à l'ANC est historique. C'est la première fois que les conceptions de l'ethnicité portées par les mouvements indigènes s'expriment dans les institutions centrales de l'État et en vue de la construction d'un nouveau contrat social qui sera ou pas capable de prendre en compte une différence culturelle qui, d'après les interventions que nous venons d'étudier, va au-delà de caractéristiques objectives rattachés à l'ethnicité, en convoquant également des structures de pensée spécifiques. La question devient donc de savoir si cette rationalité distincte – exprimée dans le rapport au territoire – mais en lien avec les systèmes de pensée majoritaires, va être ou pas comprise dans sa complexité par l'État multiculturel.

Lors des débats de l'ANC, l'idée de territorialité est utilisée pour questionner la tradition unitaire de l'État et la méconnaissance, dans la Constitution de 1886, des communautés indigènes et de leurs droits⁸⁶. En effet, d'après Lorenzo Muelas et Orlando Fals Borda : « [...] los derechos tienen razón de ser cuando existen garantías y la primera de ellas es la territorialidad como ámbito natural de su ejercicio. De ahí que sólo otorgando a los pueblos Indígenas la autonomía, articulada

⁸⁵ Nous faisons référence ici à la définition de devenir minoritaire par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Voir : DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de minuit, 1980. Nous reviendrons sur ce concept dans le chapitre 4 de cette thèse.

⁸⁶ Cela est notamment le cas dans la « Ponencia sobre pueblos indígenas y grupos étnicos » de Lorenzo Muelas Hurtado et d'Orlando Fals Borda. AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 647-721. Rollo: 12. Cajas: 31-34. Secretaria General – Ponencias y propuestas – Legajo número 647. Informe – Ponencia sobre Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos. Autores: Orlando Fals Borda, Lorenzo Muelas. 4 de abril de 1991. Legajo 647 (46 folios).

al Estado Nacional, se estarán creando tales condiciones»⁸⁷. Ainsi, la reconnaissance par l'État de droits rattachés aux territoires d'origine est avant tout une manière de répondre aux revendications politiques des communautés, en leur donnant les bases pour une organisation politique, économique et culturelle autonome. En ce sens, après la promulgation de la Constitution de 1991, la propriété de 31,3 millions d'hectares de terre est transférée aux communautés autochtones⁸⁸. Néanmoins, le problème se pose lorsque les politiques multiculturelles, qui vont se faire en application de la nouvelle Constitution Politique, entérinent ce lien entre le territoire, l'exercice de droits spécifiques, l'usage des langues autochtones – qui deviennent co-officielles avec l'espagnol dans les territoires indigènes –, la mise en pratique de la justice issue des systèmes normatifs des communautés⁸⁹ et les pratiques vestimentaires, religieuses et culturelles. Ainsi, la diversité qui fonde l'ethnicité va prendre tout son sens, dans le discours de l'État, lorsqu'elle est rattachée à un territoire circonscrit, c'est-à-dire lorsqu'elle est pensée à partir du local. Cette reconnaissance de la territorialité comme garantie pour l'exercice des droits devant être reconnus par la nouvelle Constitution Politique est utilisée comme l'un des instruments principaux pour valider le caractère ethnique des communautés et pour les faire accéder à des droits spécifiques. L'État décidera donc, en dernier ressort, de la validation finale des caractéristiques qui font d'un groupe humain une communauté ethnique.

D'après l'anthropologue colombienne Diana Bocarejo, dans « Dos paradojas del multiculturalismo colombiano : la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político »⁹⁰, cette réduction de la différence culturelle au territoire « ancestral » est liée à une définition statique du territoire qui amène à reproduire une dynamique d'isolement des indigènes et de leurs pratiques culturelles et politiques, pensées, une fois encore, comme une extériorité vis-à-vis de l'identité majoritaire. Pour le dire autrement, les membres des communautés autochtones

⁸⁷ *Id.*, folio 6.

« [...] les droits ont une raison d'être quand ils sont accompagnés de garanties et la première d'entre elles est la territorialité comme domaine naturel de leur exercice. Ainsi, c'est seulement en octroyant aux peuples Indigènes l'autonomie, articulée à l'État National, que de telles conditions seront créées ».

⁸⁸ *Op. cit.* CHAVES Margarita et ZAMBRANO Marta (2005). 31.3 millions d'hectares correspondent à peu près à un quart du territoire du pays.

⁸⁹ Cela correspond à ce que lors des débats de l'ANC, Lorenzo Muelas nomme le « Derecho Mayor ». Voir l'introduction de l'intervention de Lorenzo Muelas à l'ANC, *op. cit.*, « Del derecho indígena. Introducción. Por qué somos diferentes del contexto nacional. Nuestro 'DERECHO MAYOR'. Por qué los derechos de los indios deben ser incorporados en la nueva Constitución », folios 6-7.

⁹⁰ BOCAREJO Diana, « Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político » dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), ICAHN, julio-diciembre 2011, p. 98-121.

et leurs pratiques sont rattachés à un espace fixe et avec des frontières définies ce qui s'éloigne radicalement de la conception du territoire mise en avant par Birry et Muelas aux débats de l'ANC.

D'après Diana Bocarejo :

[...] *un* idéal de lugar indigène se convertit en une de las características para juzgar quién es o no un sujeto indigène legal en Colombia. De esta manera, el reconocimiento del 'otro' indigène exige, o por lo menos prefiere, que este otro viva en un espacio rural, ojalá sea este un resguardo, pues se considera como su lugar tradicional. Esta relación ha construido un *excepcionalismo* espacial de los derechos minoritarios que limita el acceso de muchos indigènes a las políticas multiculturales por no responder al imaginario de lo que 'debe ser' un sujeto indigène⁹¹.

Nous pouvons ajouter que cet « exceptionnalisme spatial » auquel fait allusion l'auteure dans sa critique des politiques multiculturelles, ignore également la profondeur conceptuelle des communautés dans leur rapport au territoire en tant que relation intensive avec les êtres qui le peuplent. Au-delà de cela, en pensant ensemble le territoire et les caractéristiques politiques, culturelles, et économiques qui fonderaient la diversité culturelle, l'État passe surtout à côté de ce souhait des communautés indigènes de participer au devenir politique du reste de la Nation colombienne, c'est-à-dire, en un sens, de rendre autochtone l'identité nationale majoritaire. En effet, dans le discours étatique, la diversité est circonscrite à des espaces précis et localisés : la diversité ethnique n'aurait donc pas vocation à sortir des frontières administratives du territoire indigène. Cela a un impact sur la lecture de la production culturelle des communautés, comme nous l'étudierons dans le deuxième chapitre de cette partie.

*

En 1991, les constituants indigènes demandent à l'Assemblée Nationale Constituante la reconnaissance d'un ensemble de droits spécifiques censé préserver des identités ethniques différentielles. Cette différence est définie comme l'ensemble des caractéristiques propres aux groupes ethniques de par leur trajectoire historique et leur rapport au monde, elle est néanmoins loin d'être pensée comme étant exclusive des communautés indigènes : on la retrouve aussi parmi

⁹¹ *Id.*, p. 99.

[...] *un* idéal de lieu indigène se transforme en l'une des caractéristiques principales pour juger qui est ou n'est pas un sujet indigène légal en Colombie, ainsi, la reconnaissance de l' 'autre' indigène exige, ou du moins préfère, que cet autre vive dans un espace rural, et si possible que ce soit dans un *resguardo*, qui est considéré comme son espace traditionnel. Cette relation a construit un exceptionnalisme spatial des droits minoritaires qui limite l'accès de beaucoup d'indigènes aux politiques multiculturelles, parce qu'ils ne répondent pas à ce que « doit être » un sujet indigène ».

certains secteurs de la population métisse et blanche tout comme chez d'autres minorités ethniques, en particulier afro-colombiennes.

Lors des débats de l'ANC, la stratégie de Muelas, de Birry et de Fals Borda consiste à insister sur cette différence, tout en soulignant la volonté de mise en place d'un dialogue avec le reste de la communauté nationale pour participer de la sorte au devenir politique de la nation colombienne qui serait enrichi par l'introduction d'épistémologies, de manières de sentir et de rapports à l'existence divers. Ici, les constituants s'inscrivent dans les demandes des mouvements indigènes et dans la droite ligne du positionnement idéologique de l'ONIC et de l'AISO. Les débats de la Constituante permettent donc, jusqu'à un certain point, l'introduction de formes de rationalité différentes dans les espaces étatiques. La différence dans la pensée n'étant pas incompatible avec l'inscription de celle-ci dans une histoire qui est en partie celle du contact avec le reste de la nation. Il est donc important de reconnaître cette marge de manœuvre des communautés dans la définition de leur ethnicité après une lecture approfondie de leurs revendications politiques, et du sens qu'elles accordent à l'idée de différence culturelle. En effet, les constituants indigènes conquièrent des espaces d'action politique et expriment leur voix en introduisant au sein de l'État une manière de concevoir l'appartenance à un territoire et toutes les caractéristiques culturelles qui en découlent, elles se heurtent néanmoins à des problèmes de compréhension entre leurs propres logiques et les logiques de l'État et cela constitue l'un des premiers signes qui met en évidence l'existence des rapports de force politiques complexes où les communautés ne sont pas à leur avantage. Confrontés à cette tension existante entre la rationalité étatique et la rationalité des communautés nous serions tentés de la comprendre comme une assimilation totale de la diversité culturelle et épistémologique dans le cadre d'un système politique face auquel les communautés n'arriveraient pas à exprimer véritablement leurs voix et vis-à-vis duquel leur rôle politique se limiterait finalement à récupérer des espaces réduits de résistance. Néanmoins, devant cela, il nous semble essentiel de garder à l'esprit la complexité des relations entre l'État et les communautés autochtones. Ces dernières sont avant tout caractérisées par une constante négociation qui témoigne du potentiel d'action des communautés et de leur capacité organisatrice. Ainsi, plus que de mettre en avant une assimilation sans merci des systèmes de connaissance des communautés, nous chercherons à identifier les interstices dans lesquels cette pensée s'exprime, expression qui témoigne de la force émancipatrice des peuples indigènes.

Il nous semble maintenant essentiel – avant de revenir sur la capacité d’action émancipatrice des communautés – de creuser un autre élément qui témoigne de ces rapports de force politiques et qui remet en question l’enthousiasme constitutionnel symbolisé par l’illusion de construire un nouveau contrat social véritablement respectueux de la diversité de toutes les minorités ethniques. Cette illusion se dissipe jusqu’à un certain point face à des structures de pouvoir qui font de l’indigène le sujet ethnique par excellence de la Colombie en ignorant la complexité des trajectoires historiques des autres « minorités ». Un signe avant-coureur de cette désillusion, que nous nous attacherons à présent à étudier, est l’absence de représentants des populations noires à l’Assemblée Nationale Constituante.

III. Les indigènes comme porte-paroles des populations noires dans les débats de l'Assemblée Nationale Constituyente

La condición multiétnica y pluricultural no sería real si no se reconoce también como grupo étnico al pueblo negro, al pueblo afrocolombiano, sujeto a una historia que empezó con la violenta e inhumana esclavitud en la época colonial; la cual, una vez terminada, posibilitó la consolidación de dicho pueblo como una cultura particular dentro de la nacionalidad colombiana. Dicha cultura es hoy un hecho histórico inocultable, de la cual da perfecta cuenta la Región del Pacífico y dentro de ella el Chocó⁹².

Diócesis de Quibdó, « Pronunciamentos acerca del reconocimiento de la existencia y los derechos de los grupos étnicos ».

Somos también la voz de los isleños raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, arrinconados en su propia tierra, aplastados por el cemento y convertidos en objeto de turismo. La población de estas islas merece, al igual que nosotros y los negros, el derecho a decidir sobre su futuro⁹³.

Francisco Rojas Birry, intervención à l'Assemblée Nationale Constituyente, 1991.

Dans la défense du caractère pluriethnique de la Nation colombienne, Francisco Rojas Birry devient le porte-parole des Afro-colombiens et des populations *raizales*⁹⁴ qui ne sont pas représentés à l'ANC. Ainsi, dès le début des débats de la Constituyente, l'ethnicité est rattachée au

⁹² AGN. Sección: República. Fondo Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 10/33. Legajos: 369-581. Legajo 405 (5 folios). Pronunciamento acerca del reconocimiento de la existencia y los derechos de grupos étnicos. Autor: diócesis de Quibdó. Sans date.

« La condition multiethnique et pluriculturelle ne serait pas réelle si l'on ne reconnaît pas aussi comme groupe ethnique le peuple afro-colombien, lié à une histoire qui a commencé avec la violente et inhumaine mise en esclavage pendant l'époque coloniale, laquelle, une fois terminée, a permis la consolidation de ce peuple en une culture particulière au sein de la nationalité colombienne. Cette culture est aujourd'hui un fait historique indéniable, dont Région du Pacifique et à l'intérieur de celle-ci, le Chocó en est la preuve ».

⁹³ AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajo: 866-12 al 866-34. Rollo: 32. Legajo: 866. Acta sesión plenaria. Fecha: febrero 20, 1991. Legajo 866-12. Folios: 121. Folio 48. Organización indígena de Colombia. Intervención del Constituyente Indígena Francisco Rojas Birry ante la Asamblea Nacional Constituyente.

« Nous sommes aussi la voix des insulaires *raizales* de San Andrés, Providencia et Santa Catalina, mis de côté dans leurs propres terres, écrasés par le béton et transformés en objet touristique. La population de ces îles mérite, tout comme nous et les Noirs, le droit à décider de son futur ».

⁹⁴ Voir à ce propos, CASTAÑO GARCÍA Christian Camilo, « Participación, reivindicaciones políticas y sociales de los raizales en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 », dans *Cuadernos del Caribe* 22, 2016, p. 57-71.

composant indigène de la Nation en laissant de côté les populations noires⁹⁵ du Pacifique et des Caraïbes, les *raizales* de l'archipel de San Andrés, Providencia et Santa Catalina dans la Caraïbe occidentale ainsi que les communautés habitant dans les Palenques ou Quilombos, territoires hérités des populations noires mises en esclavage et ayant réussi à échapper au système esclavagiste⁹⁶. Ce déséquilibre initial démontre que l'ethnicité est pensée à partir de frontières définies, certains sujets sont en effet construits comme étant plus représentatifs de l'identité ethnique que d'autres. Comprendre comment les communautés indigènes définissent l'ethnicité doit conduire à tenir compte de ces rapports de pouvoir qui leur assignent une position déterminée et qui sont antérieurs à leur participation à l'ANC : la reconnaissance d'une ouverture d'opportunités et d'une capacité d'action politique des communautés, qui leur permet d'exprimer un système de connaissances propre lors des débats de la Constituante, ne doit pas ignorer la préexistence de ces rapports de force.

L'ensemble des « minorités » sont dans une position de désavantage face à un engrenage politique qui, en un sens, surplombe leur parole et leur capacité d'action en déterminant leur discours. En effet, les débats de l'ANC présentent quelques signes avant-coureurs qui démontrent que les communautés indigènes sont construites par le pouvoir comme étant les sujets ethniques par excellence de la Colombie. Dans les débats de la Constituante se déploie donc également une définition hégémonique de l'ethnicité fondée sur des caractéristiques statiques et homogènes. Cette dernière, comme nous le verrons, hérite des rapports de pouvoir de la colonisation, et occulte la question du racisme envers les communautés afro-colombiennes et envers les indigènes. Ainsi, nous démontrerons que le recours à l'idée d'une ethnicité noire qui trouve son représentant privilégié dans les communautés du Pacifique met de côté les problématiques spécifiques de

⁹⁵ Nous utiliserons les termes « populations noires » et « afro-colombiens » de manière indistincte. Il est cependant nécessaire de souligner que le terme afro-colombien est postérieur à la Constitution de 1991, il est en effet le résultat d'une reconnaissance politique de l'« ethnicité noire » inexistante auparavant. La désignation des populations n'est pas neutre, elle est traversée par des rapports de pouvoir politiques. L'usage du mot « noir » vient mettre en évidence l'existence de pratiques sociales et politiques qui découlent de l'idée de l'existence de différentes races. L'utilisation du mot tel que nous l'employons, fait donc référence à la pratique politique, à l'assignation d'identités et la réappropriation de ces dernières. Voir, CUNIN Elizabeth, *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe Colombiano, 2003, p. 21-24.

⁹⁶ Pour plus de détails sur les processus de manumission des populations mises en esclavage dans les Amériques voir, HELG Aline, *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation. 1492-1838*, Paris, La Découverte, 2016.

populations noires multiples qui se retrouvent difficilement dans la catégorie ethnique telle qu'elle est défendue par Rojas Birry à l'ANC.

Quelles raisons historiques expliquent ce déséquilibre initial dans la représentation des « minorités » ? En quoi déterminent-elles les arguments avancés par les constituants indigènes pour défendre la reconnaissance de droits spécifiques pour les communautés afro-colombiennes et pour les *raizales* de San Andrés, Providencia et Santa Catalina ? Répondre à ces deux questions implique comprendre la différence existante dans la construction de l'appartenance et dans l'intégration à la Nation colombienne de ces populations. Nous nous attacherons par là-même à mettre en évidence la voix des afro-colombiens qui, malgré l'absence de représentation directe à l'Assemblée, peut être retracée à partir de l'étude des quelques documents présents dans l'Archivo General de la Nación puisqu'ils rendent compte des discussions conceptuelles sur la condition noire. L'étude de ces quelques documents nous permettra de confronter ces voix à la définition de l'ethnicité promue à l'ANC ainsi qu'aux politiques qui ont suivi les débats de 1991.

Dans cet ordre d'idées, nous traiterons d'abord de la définition de l' « ethnicité noire » retenue lors des débats de l'Assemblée Constituante, pour ensuite confronter cette définition aux idées énoncées par les mouvements sociaux afro-colombiens. Enfin, nous identifierons les mesures adoptées envers la population noire en Colombie après la promulgation de la Constitution Politique de 1991.

III. A. Quelle ethnicité pour les afro-colombiens lors des débats de l'Assemblée Nationale Constituante ?

Nous avons examiné les caractéristiques qui, d'après les représentants indigènes, font d'un groupe humain une communauté ethnique. Rappelons que le territoire est d'une importance centrale dans la formulation des demandes auprès de l'Assemblée, tout en constituant la base à partir de laquelle découlent les caractéristiques sociologiques qui permettent de définir l'ethnicité, c'est-à-dire, le sentiment d'appartenance à une communauté donnée, la possession d'un système social et normatif propre et l'usage d'une langue indigène⁹⁷, entre autres. À ces critères généraux,

⁹⁷ Gardons à l'esprit que cet aspect est nuancé par Birry qui prend notamment en considération la perte de la langue première à cause des migrations en dehors des territoires traditionnels.

il convient d'ajouter la diversité épistémologique qui, comme nous l'avons vu, s'enracine dans une histoire particulière caractérisée par un rapport au territoire entendu comme espace de confluence des univers politiques, sociaux et spirituels. Pour défendre les droits des communautés afro-colombiennes et des populations *raizales* des îles de la Caraïbe occidentale, les constituants indigènes utilisent des arguments très proches. Selon Rojas Birry :

ii) comunidades negras: respecto de las comunidades negras, es importante realizar una aclaración fundamental: los derechos especiales que se reivindican para ellas se hacen en consideración a su realidad sociológica y antropológica. Estas comunidades, a pesar de haber compartido el destino común de explotación económica y aculturación de la raza negra, han logrado conservar un legado cultural tradicional enriquecido históricamente, y a pesar de los fuertes procesos de despojo sufridos por el resto de comunidades negras, ha logrado conservar un espacio territorial que constituye su hábitat. Los derechos que aquí se señalan son para comunidades que poseen identidad cultural, que tienen autoridades propias y poseen un territorio propio apropiado comunitariamente. Este es el caso de los palenques y de las comunidades negras rurales del Chocó y de algunas regiones del pacífico. [...]

iii) comunidad raizal del Archipiélago de San Andrés: [...] la comunidad raizal posee un legado tradicional común, profesa una religión distinta a la católica, habla en lengua inglesa y habita en un territorio habitado tradicionalmente⁹⁸.

Rojas Birry insiste sur l'assise anthropologique et sociologique de l'ethnicité noire. En effet, les Afro-colombiens concernés par ces demandes sont ceux qui auraient réussi à s'organiser en communautés distinctes, cela est notamment le cas des populations habitant les Palenques et Quilombos. Au caractère « traditionnel » de la présence territoriale s'ajouterait le développement d'une culture différente par rapport à celle de la majorité nationale. Ces critères sont repris pour justifier les demandes des *raizales* de l'archipel de San Andrés, Providencia et Santa Catalina.

⁹⁸ *Op. cit.*, ROJAS BIRRY Francisco (1991), « Proyecto de reforma a la Constitución Política de Colombia », p.18-19.

« ii) communautés noires : en ce qui concerne les communautés noires, il est important d'apporter un éclaircissement fondamental : les droit particuliers que l'on revendique pour ces dernières se font en prenant en considération leur réalité sociologique et anthropologique. Ces communautés, malgré le fait qu'elles ont partagé le destin commun de l'exploitation économique et l'acculturation propre à la race noire, ont réussi à garder un héritage culturel traditionnel enrichi historiquement, et malgré les forts processus de spoliation envers le reste des communautés noires, elles ont réussi à garder un espace territorial qui constitue leur habitat. Les droits que nous signalons ici sont pour des communautés qui possèdent une identité culturelle, qui ont des autorités propres et qui possèdent un territoire propre approprié de façon communautaire. C'est le cas des *palenques* et des communautés noires rurales du Chocó et de certaines régions du Pacifique. [...]

iii) communauté *raizal* de l'Archipel de San Andrés : [...] la communauté *raizal* possède un héritage traditionnel commun, professe une religion distincte de la religion catholique, parle en langue anglaise et habite un territoire traditionnel ».

Ainsi, il est essentiel de remarquer que les demandes de Rojas Birry ne concernent pas l'ensemble des populations noires en Colombie, mais uniquement celles qui, malgré le fait d'avoir partagé « un destin commun d'exploitation et d'acculturation », ont réussi à s'organiser en communautés et préserver une identité culturelle. Ainsi, nous sommes face à un discours qui lie l'appartenance à un territoire donné au développement d'une cosmologie propre, et qui est calqué sur la définition de l'ethnicité indigène, les populations qui correspondent à ce modèle sont celles qui se trouvent dans la région pacifique :

Este territorio comprendido entre el Océano Pacífico y la vertiente occidental de la cordillera Occidental, que desde el punto de vista ecológico tiene características comunes y que representan el 7% del territorio nacional, es un hábitat natural de los pueblos negros e indígenas que comparten este territorio. El pueblo afroamericano inició la posesión de este entorno sin resistencia de las comunidades indígenas allí establecidas quienes ocuparon las cabeceras y partes altas de los ríos, lo que permitió que los negros ocuparan las partes medias y bajas de los mismos. [...] Esta elaboración cultural que se dio acompañada de un profundo vacío del Estado, producto de una discriminación racial y económica, obligó y permitió a las comunidades afroamericanas crear un ordenamiento jurídico propio. Este ordenamiento consiste en un conjunto de normas que se han ido estructurando y son aceptadas como reguladoras de las relaciones sociales, económicas y familiares generadas a partir de su particular cosmovisión⁹⁹.

Birry souligne une coexistence territoriale presque naturelle entre les indigènes et les afro-colombiens. C'est sur cette présence territoriale que se fonde l'ethnicité des populations noires du Pacifique. Il est cependant important d'interroger les limites de cette définition. En effet, en étant rattachée à celle des communautés autochtones, elle passe sous silence les spécificités des problématiques de la multiplicité des populations afro-colombiennes en Colombie. Sur ce point, soulignons l'évocation par Francisco Rojas Birry de l'absence de l'État dans le développement de la culture afro-colombienne, le représentant à l'ANC pointe, mais de manière vague, la problématique relative à l'histoire propre des « minorités » noires. En effet, Rojas Birry évoque rapidement l'un des éléments qui différencie, de manière générale, la situation des indigènes par

⁹⁹*Op. cit.*, ROJAS BIRRY(1991), « Proyecto de reforma a la Constitución Política de Colombia », p. 20.

« Ce territoire compris entre l'Océan Pacifique et le versant occidental de la cordillère Occidentale, qui d'un point de vue écologique présente des caractéristiques communes et qui représente 7% du territoire national, est l'habitat naturel des peuples noirs et indigènes qui partagent ce territoire. Le peuple afro-américain débuta la possession de ce territoire sans résistance de la part des communautés indigènes qui étaient établies et qui occupèrent les parties hautes des fleuves, cela a permis aux noirs d'occuper les parties médianes et bases de ces fleuves. [...] Cette élaboration culturelle qui s'est faite accompagnée d'un profond vide de la présence étatique, produit d'une discrimination raciale et économique, obligea et permit aux communautés afro-américaines de créer un ordre juridique propre. Cet ordre consiste en un ensemble de normes qui se structurent progressivement et qui sont acceptées comme régulatrices des relations sociales, économiques et familiales qui émanent de leur cosmovision particulière ».

rapport à celle des populations noires : d'un point de vue historique et malgré la présence de structures de domination très fortes, les indigènes n'ont pas été pensés comme une extériorité radicale lorsqu'il s'agissait de penser la nation. En effet, d'après l'anthropologue française Elizabeth Cunin :

Si 'negros' e indígenas han sufrido y siguen sufriendo por el racismo, su situación diverge en un punto esencial: mientras que el 'negro' no tiene ningún lugar dentro de la nacionalidad colombiana, el indígena tiene un estatus – sin duda menospreciado – reducido a un vestigio exótico pero socialmente aceptado, fundamento de su identidad y de sus reivindicaciones de autonomía, e igualmente, mecanismo fundamental de la consolidación de una identidad nacional, por oposición a este otro¹⁰⁰.

Depuis l'époque coloniale, la question de la place des indigènes dans la société est l'objet de nombreuses réflexions qui amènent les pouvoirs coloniaux à mettre en place une « république des Indiens » ou des *naturales* et une « république des Espagnols ». Cette distinction entraîne une assimilation dans une entité homogène, par l'intermédiaire de la désignation générique de *indios*, du très grand nombre de communautés présentes sur le territoire, mais démontre que la place des indigènes au sein du corps politique est prise en considération¹⁰¹ : elle est pensée, comme le souligne Cunin en termes d'oppositions, l'indigène est défini en tant qu'altérité vis-à-vis des élites politiques. De manière similaire, après les Indépendances politiques, les Républiques instrumentalisent les langues et la connaissance autochtones dans l'objectif de se distinguer de l'Espagne. En ce sens, la culture des communautés est comprise comme le point de différenciation de la nouvelle réalité américaine sans lui donner pour autant une véritable voix dans la construction de l'État-national naissant. Ainsi, les communautés indigènes sont dans l'orbite du discours et du pouvoir étatique, ce qui contraste fortement avec la réalité des populations afro-descendantes, dont les ancêtres ont été mis en esclavage, qui sont souvent complètement abandonnées par l'État. Un autre élément souligné par Rojas Birry, est celui de la discrimination raciale qui accompagnerait l'absence de présence étatique à l'égard des populations noires. Elizabeth Cunin explique, dans la citation précédente, que les deux groupes humains ont été, d'un point de vue historique, victimes

¹⁰⁰ *Op. cit.*, CUNIN Elizabeth (2003), p. 43.

« Si 'noirs' et indigènes ont souffert et continuent à souffrir à cause du racisme, leur situation diverge sur un point essentiel : alors que le 'noir' n'a aucune place à l'intérieur de la nationalité colombienne, l'indigène a un statut – sans doute sous-estimé – réduit à un vestige exotique mais socialement accepté, fondement de son identité et de ses revendications d'autonomie, et également, mécanisme fondamental dans la consolidation d'une identité nationale, par opposition à cet [indigène définit comme] autre ».

¹⁰¹ Voir, LAVALLÉ Bernard, « Sobre 'Indios' y 'Criollos' : creación e imposición de identidades subalternas en un contexto colonial », dans BONILLA Heraclio (éd.), *La cuestión colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 437-449.

de racisme. Il est néanmoins curieux de constater que cette variable de la discrimination raciale est très peu évoquée lorsque les constituants indigènes se réfèrent à leur propre condition historique. Dans sa proposition de réforme constitutionnelle, Rojas Birry évoque à plusieurs reprises le besoin de sanctionner toute forme de discrimination raciale envers les populations ethniques noires ou indigènes, mais il ne développe pas le sens ou la profondeur de cette discrimination¹⁰². De son côté, Lorenzo Muelas insiste sur la « discrimination politique » de la Constitution de 1886 qui « ignore les droits fondamentaux des Peuples indigènes dans le cadre de la législation colombienne »¹⁰³, mais il n'évoque pas une seule fois la problématique de la discrimination raciale¹⁰⁴. L'absence de problématisation de cet élément est symptomatique d'une des limites de l'ethnicité telle qu'elle est mobilisée par les constituants indigènes et telle qu'elle sera retenue par la suite par l'État : elle se structure de plus en plus à partir d'une omniprésente référence à des traits culturels, ce qui contribue à effacer le caractère multiple des structures de pouvoir politique qui assujettissent les « minorités ». C'est notamment le cas de la construction sociale et politique progressive d'une discrimination fondée sur la couleur de la peau et associée à des pratiques culturelles spécifiques¹⁰⁵ envers les communautés indigènes et les populations noires.

L'étude de l'institutionnalisation du mouvement indigène nous a permis de comprendre que les demandes du mouvement se structurent progressivement à partir d'une mise en avant des caractéristiques ethnoculturelles des communautés qui seraient menacées par différentes formes d'oppression qui évoluent au cours des siècles. Cette défense des caractéristiques ethnoculturelles s'enracine dans la défense du territoire comme espace de connaissance et de vie. Nous pouvons néanmoins nous demander si on retrouve cette même logique chez les populations noires et leurs revendications politiques ou si au contraire ces dernières se sont structurées autour de ces spécificités évoquées rapidement par Rojas Birry : l'absence de l'État et la discrimination raciale.

Malgré l'absence de représentation directe de ces populations à l'ANC, l'élaboration des demandes du constituant indigène concernant les droits des Afro-colombiens, se construit en lien avec des organisations sociales propres aux populations noires. Ces dernières sont néanmoins

¹⁰² *Op. cit.*, ROJAS BIRRY (1991), « Propuesta de reforma constitucional ».

¹⁰³ *Op. cit.*, MUELAS HURTADO (1991), « Propuesta # 83 Reforma Constitucional », p. 5.

¹⁰⁴ À ce propos voir, WADE Peter, « Multiculturalismo y racismo », dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), ICAHN, julio-diciembre 2011, p.15-35.

¹⁰⁵ Voir, HERING TORRES Max S., « Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales », dans BONILLA Heraclio (éd.), *La cuestión colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 451-469.

caractérisées par une institutionnalisation politique faible qui contraste avec la forte institutionnalisation du mouvement autochtone, élément qui explique en partie, l'absence de représentants de cette population à l'ANC. Nous nous attacherons maintenant à faire l'étude des revendications des mouvements afro-colombiens afin de comprendre la distance existante entre ces dernières et celles des communautés indigènes. Cela nous permettra de saisir les structures de pouvoir qui déterminent, en partie, la prise de parole des constituants indigènes à l'Assemblée Nationale Constituyente.

III. B. La voix des mouvements sociaux afro-colombiens à la Constituyente : l'invisibilisation de trajectoires historiques diverses

Dans les archives relatives aux discussions sur les questions ethniques à l'Assemblée Nationale Constituyente, nous retrouvons deux acteurs principaux : le mouvement *Sons of the Soil* (S.O.S.) des populations *raizales* des îles de la Caraïbe occidentale et le mouvement Cimarrón. À cela s'ajoute une lettre du diocèse de Quibdó qui soutient le projet d'une nation multiethnique et pluriculturelle. Le mouvement *Sons of the Soil* participe aux discussions préalables à l'ANC par l'intermédiaire de son secrétaire exécutif Juvencio Gallardo¹⁰⁶ dont la préoccupation principale est de limiter la circulation et les droits de résidence dans les îles de l'archipel afin de contrôler la densité de la population. Cela permettrait la préservation de la culture *raizal* menacée par l'existence d'un tourisme de masse, majoritairement national, peu respectueux de ces populations. Les revendications de S.O.S. se structurent autour de la récupération du territoire afin de garantir une véritable autonomie culturelle. De manière similaire, le mouvement national Cimarrón, fondé le 15 décembre 1982 à Buenaventura¹⁰⁷ adresse à l'ANC¹⁰⁸ des propositions insistant sur le

¹⁰⁶ AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 15. Legajo: 762-769. Cajas: 39-42. Legajo 769-32. Acta N° 32, comisión primera. Folios: 14. Fecha: mayo 3, 1991. Folio 12. Propuesta de articulado transitorio: Sobre el Control a la circulación y residencia en el Archipiélago de San Andrés.

¹⁰⁷ Le mouvement national Cimarrón est fondé par une organisation politique qui lui précède : le Círculo de Estudios de las Problemáticas de las Comunidades Afrocolombianas (SOWETO) constitué par des étudiants afro-colombiens de différentes parties du pays. Voir, le site web du mouvement Cimarrón, rubrique ¿Quiénes somos?, <http://movimientocimarron.org/quienes-somos/>. Consulté le octobre 2021.

¹⁰⁸ AGN. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 251-279. Cajas: 16-19. Rollo 07. Legajo 251. Proyecto: propuestas presentadas por particulares. De la # 1 a la 48. Nota: falta la propuesta # 38. Autor: particulares. Fecha: Marzo 1991. Movimiento Nacional de los Derechos Humanos de la Comunidad Negra de Colombia CIMARRON. Personería Jurídica N°. 0619 de Nov. De 1987 Apartado Aéreo 2010. Pereira, Colombia. Folio 77-78.

caractère « ancestral » de la propriété terrienne des communautés afro-colombiennes et indigènes afin d'argumenter la demande de la propriété sur ces territoires traditionnels. Parallèlement à ces demandes, Juan de Dios Mosquera et Iván Alberto Vergara, respectivement président et secrétaire du mouvement, structurent leur argumentation en partant de la mise en évidence des structures racistes qui affectent la société colombienne :

El racismo y el apartheid institucionalizados, cuya consecuencia visible es la condición generalizada de atraso, marginalidad y exclusión, en que transcurre la vida de las Comunidades negras e Indígenas – sin transformación significativa desde la Constitución proclamada en 1886 hasta hoy – merecen el estudio y la atención especial de los señores Constituyentes. Es una compleja realidad siempre evadida por las clases dirigentes y donde se reproduce un serio conflicto nacional cultivado durante estos 500 años de explotación y opresión racial, étnica y cultural¹⁰⁹.

Cette claire constatation du caractère raciste de l'exploitation des populations noires et indigènes est un élément qui marque une distance avec les revendications des communautés autochtones. Il est cependant important de comprendre que le mouvement noir est plus faiblement institutionnalisé à cause des raisons historiques que nous avons évoquées précédemment : l'action politique est plus difficile pour des populations qui ne sont pas dans le spectre des discussions autour de l'identité nationale, même de manière oppositionnelle. Néanmoins, comme le souligne Cunin, en citant les travaux des anthropologues Peter Wade¹¹⁰ et Carlos Agudelo¹¹¹, malgré cette situation de forte exclusion, un mouvement « noir » émerge dans les années 1970. Ses origines sont fortement influencées par les mouvements noirs des États-Unis, par les idées de la *Négritude*, courant intellectuel des Antilles, et par le mouvement de décolonisation en Afrique, c'est l'agrégation de ces courants distincts qui explique la création d'un ensemble varié d'associations :

Estas asociaciones urbanas y elitistas – Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra, de Amir Smith Córdoba; Círculo de Estudios Soweto (futuro Cimarrón), de Juan de Dios Mósquera; Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, de Manuel Zapata Olivella; Centro de Estudios Franz Fanon, de Sacy Mosquera –, se

¹⁰⁹ AGN, Movimiento Nacional de los Derechos Humanos de la Comunidad Negra de Colombia CIMARRON, folio, 77.

« Le racisme et l'apartheid institutionnalisés, dont la conséquence visible est la condition généralisée de retard, marginalité et exclusion dans laquelle évolue la vie des Communautés noires et Indigènes – sans transformation significative depuis la Constitution proclamée en 1886 jusqu'à nos jours – méritent l'étude et l'attention spéciale des Constituants. Il s'agit d'une réalité complexe constamment ignorée par les classes dirigeantes et où se reproduit un sérieux conflit national nourri durant ces derniers 500 ans d'exploitation et d'oppression raciale et culturelle ».

¹¹⁰ WADE Peter, « The language of race, place and nation in Colombia », *América Negra* n° 2, 1991, p. 41-66 ; « El movimiento negro en Colombia », *América Negra* n°5, 1993, p. 173-203.

¹¹¹ AGUDELO Carlos Efrén, « Política y organización de poblaciones negras en Colombia », Comunicación en le marco del Seminario Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano, UNIVALLE-ORSTOM, Cali, 9-10-11 de diciembre, 1998.

consagraron con pocos recursos, al estudio de las poblaciones ‘negras’ y a la difusión de mensajes militantes. Estos primeros pasos están marcados por algunas fechas: Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali, en agosto de 1977; presentación de un candidato ‘negro’, Juan Zapata Olivella, para las elecciones presidenciales de 1978; foro sobre la cultura ‘negra’, en el Primer Congreso Nacional de Antropología realizado en Popayán, en octubre de 1978, creación de la Cooperativa Afro-americana en 1979¹¹².

Ainsi, l’existence du mouvement Cimarrón prend ses sources dans l’histoire des luttes noires à partir d’expériences historiques diverses, aux États-Unis, dans les Antilles et en Afrique. À cela s’ajoute, comme l’explique Elizabeth Cunin, le développement d’un discours propre à partir du vécu des Noirs présents en Colombie : Benkos Biohó, esclave marron ayant réussi à fuir le système esclavagiste en 1599 à Carthagène devient la figure mythique de la rébellion noire. Dans le même ordre d’idées, les territoires fondés par les marrons, les *palenques* et *quilombos*, sont conçus, d’après l’auteure, comme des « lugares míticos, territorios africanos en el continente americano »¹¹³.

Ainsi, c’est la différence dans la trajectoire historique des populations noires qui explique la forte insistance par le mouvement Cimarrón sur l’urgence de renverser les structures racistes de la société colombienne pour assurer la protection des particularités culturelles des Afro-colombiens. Ici le mouvement s’appuie sur l’existence de conventions internationales :

Los Pueblos Negros e Indígenas urgen de instrumentos legales concretos y eficaces, que faciliten la ejecución de programas especiales, en pro de la superación de la enorme desventaja y exclusión históricas que los afecta, y en justa aplicación de los mandatos de la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de la Discriminación Racial, aprobada por la Asamblea General de las Nacionales Unidas, en su resolución 2106 A (xx), de 21 de diciembre de 1965¹¹⁴.

¹¹² *Op. cit.*, CUNIN Elizabeth (2003), p.48.

« Ces associations urbaines et élitistes – Centre pour la Recherche et le Développement de la Culture Noire, d’Amir Smith Córdoba ; Cercle d’Études Soweto (postérieurement Cimarrón), de Juan de Dios Mósquera ; Fondation Colombienne de Recherches Folkloriques, de Manuel Zapata Olivella ; Centre d’Études Franz Fanon, de Sacy Mosquera – se sont consacrées avec peu de ressources à l’étude des populations noires et à la diffusion des messages militantes. Ces premiers pas sont marqués par quelques dates : Premier Congrès de Culture Noire des Amériques à Cali, en août 1977 ; présentation d’un candidat noir, Juan Zapata Olivella pour les élections présidentielles de 1978 ; forum sur la culture noire, lors du Premier Congrès National d’Anthropologie réalisé à Popayán, en octobre 1978, création de la coopérative Afro-américaine en 1979 ».

¹¹³ *Op. cit.*, CUNIN Elizabeth (2003), p. 49.

[...] « lieux mythiques, territoires africains dans le territoire américain ».

¹¹⁴ AGN, Movimiento Nacional de los Derechos Humanos de la Comunidad Negra de Colombia CIMARRON, folio 78.

« Les Peuples Noirs et Indigènes ont rapidement besoin d’instruments légaux concrets et efficaces, qui favorisent l’exécution de programmes spéciaux, en faveur du dépassement de l’énorme désavantage et exclusion historique qui les affecte, et qui soient en accord avec les mandats de la Convention Internationale pour l’Élimination de toutes les

Malgré la forte récurrence de cet argument dans le discours du Movimiento Cimarrón, la question de la discrimination raciale n'est pas traitée dans toute sa complexité lors des débats de l'ANC : ici se dessinent les premières limites du concept d'ethnicité tel qu'il est mobilisé par Orlando Fals Borda et par les représentants indigènes à la Constituante. La trajectoire historique et la particularité du discours politique des populations noires descendantes des Africains réduits en esclavage est mise à l'écart : l'ethnicité noire défendue à la constituante est celle des populations du Pacifique, leur ethnicité étant en effet, celle qui se rapproche le plus de l'ethnicité indigène. Dans cet ordre d'idées, le diocèse du Quibdó, dans le Pacifique colombien, adresse, en 1991¹¹⁵, une longue lettre de soutien au travail de Rojas Birry et de Lorenzo Muelas. Cette lettre, émane d'une région à forte présence noire et indigène, mais évoque des phénomènes intéressants qui rendent compte de la connaissance profonde par le diocèse du Quibdó de la question noire.

En effet, le diocèse du Quibdó prêche une pastorale qui vise la libération des populations opprimées, et travaille *avec* les populations noires et indigènes du Chocó. Dans la lettre adressée à l'ANC, le diocèse explique que sa pastorale est fondée sur le principe de venir en aide aux pauvres et opprimés par l'intermédiaire d'une « évangélisation libératrice » émanant des communautés et des organisations ecclésiastiques de base composées par des indigènes et des populations noires paysannes opprimées. Cette pastorale est complétée par une défense de la nature et de l'environnement sur la base de la sauvegarde du rapport des communautés afro-colombiennes et indigènes avec leur territoire, et par l'insistance sur la libération des femmes qui, « por ser objeto[s] de discriminación sexual, social y étnica, [son] triplemente explotada[s], oprimida[s], alienada[s] por la estructura social vigente »¹¹⁶. La pastorale du diocèse du Quibdó a des principes proches de la théologie de la Libération¹¹⁷, il s'agit d'une Église qui, depuis sa création, affirme se donner comme objectif de travailler et de réfléchir sur la condition noire dans le département du Chocó afin de préserver l'identité des communautés présentes dans le territoire :

Desde que empezamos, hace ya más de ocho años nuestra presencia en el entonces Vicariato Apostólico de Quibdó, nos dimos cuenta de que la vida social, económica,

Formes de la Discrimination Raciale, approuvée par l'Assemblée Générale des Nations Unies, dans sa résolution 2106 A (xx), du 21 décembre 1965 ».

¹¹⁵ La lettre n'est pas datée avec exactitude, mais arrive aux mains des constituants pendant leur travail au sein de l'Assemblée Nationale Constituante en 1991.

¹¹⁶ « du fait d'être objet[s] de discrimination sexuelle, sociale et ethnique, [sont] triplement exploitée[s], opprimé[s], aliééné[s] par la structure sociale en vigueur ».

¹¹⁷ Voir, GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972 ; ASSMANN Hugo, *Opresión-liberación : desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

política y cultural del pueblo chocoano estaba amenazada por estructuras de muerte que, por antievangélicas, estábamos obligados a transformar. [...] revitalizamos una Pastoral Étnica, Integral, que ha querido responder a la situación descrita antes. [...] Por lo mismo, cuando nosotros hacemos Opción por la Vida en este pueblo chocoano, hemos entendido que estamos optando por sujetos portadores de una historia particular, de un rostro negro e indígena y de un ser étnico y cultural, que los diferencian dentro de la nacionalidad colombiana y que nos llevan a reconocerlos como alteridad presente y actuante en un país que secularmente los ha sometido a una invisibilidad y a la marginación desconociendo su condición étnico-cultural, en una práctica histórica etnocida hacia los negros y hacia los indígenas. Aunque somos conscientes de los procesos de pérdida de identidad de algunos grupos negros del país ('blanqueamiento' según la antropología), sabemos también que éstos tienen su origen en los factores de alienación mediante los cuales la cultura dominante los absorbe y hace que ya no actúen desde su propia identidad negra, sino como funcionarios y agentes del sistema etnocéntrico que patrocina la exclusión¹¹⁸.

Comme le démontre la citation précédente, le travail du diocèse du Quibdó est caractérisé par une articulation entre la pratique religieuse, le militantisme et la théorie politique. En effet, dans la lettre sont évoqués les phénomènes d'invisibilisation et de « blanchissement » des communautés noires et indigènes. Le *blanqueamiento* est un concept issu de l'anthropologie et de l'histoire servant à décrire la manière dont la pratique et l'idéologie du métissage, pierre angulaire de la construction nationale après les Indépendances politiques, se serait accompagnée de l'utopie du « blanchissement » d'un point de vue phénotypique mais aussi d'un point de vue culturel et social. En effet, les Républiques prolongent des dynamiques coloniales¹¹⁹ où l'ascension sociale

¹¹⁸ AGN. Sección: República. Fondo Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 10/33. Legajos: 369-581. Legajo 405 (5 folios). Pronunciamento acerca del reconocimiento de la existencia y los derechos de grupos étnicos. Autor: diócesis de Quibdó. Sin fecha. Feuilles 2 et 4.

« Depuis que nous avons commencé, il y plus de huit ans avec notre présence dans ce qui à l'époque était le Vicarato Apostólico de Quibdó, nous nous sommes rendus compte que la vie sociale, économique et culturelle du peuple chocoano était menacée par des structures de mort que, puisque antiévangéliques, nous étions obligés de transformer. [...] nous avons revitalisé une Pastorale Ethnique, Intégrale, qui veut répondre à la situation décrite précédemment. [...] C'est pour cela, que lorsque nous construisons une Option pour la Vie dans ce peuple du Chocó, nous avons compris que nous travaillons pour des sujets porteurs d'une histoire particulière, d'un visage noir et indigène et d'un être ethnique et culturel, qui les différencient à l'intérieur de la nationalité colombienne, ce qui nous amène à les reconnaître en tant qu'altérité présente et agissante dans un pays qui séculairement les a soumis à une invisibilité et à la marginalisation en méconnaissant leur condition ethnico-culturelle, dans une pratique historique ethnocide envers les Noirs et envers les Indigènes. Même si nous sommes conscients des processus de perte d'identité de certains groupes noirs du pays ('blanchissement' d'après l'anthropologie), nous savons aussi que ces derniers ont leurs origines dans les facteurs d'aliénation à partir desquels la culture dominante les absorbe et provoque qu'ils n'agissent plus depuis leur propre identité noire, mais comme des fonctionnaires et agents du système ethnocentrique qui parraine l'exclusion ».

¹¹⁹ Voir entre autres, HERING TORRES Max S., « La limpieza de sangre. Problemas de interpretación : acercamientos históricos y metodológicos », dans *Historia Crítica* 45, Bogotá, septembre-diciembre, 2011, p.47.

« Como se hace evidente, en la colonia tardía y bajo la influencia de proyectos ilustrados, el mestizaje había pasado de ser una fuente de impureza a ser un mecanismo de asimilación cultural con el objetivo de civilizar y domesticar la brutalidad, la inacción y la ociosidad que se inscribían en el cuerpo y carácter indígena. De ahí que el blanqueamiento – la búsqueda de un mejor estatus a través de casamientos con personas 'más blancas' – se convirtiera en un paradigma

se faisait par le blanchissement des *castas*¹²⁰ ici, la couleur de peau est associée aux pratiques de secteurs sociaux avec de forts capitaux culturels et économiques, être blanc dans ce contexte ne passe pas uniquement par la couleur de la peau mais également par une reconnaissance publique de la détention de ces capitaux sociaux¹²¹. Le *blanqueamiento* entraîne une assimilation des populations indigènes et noires à des normes majoritaires ce qui conduit, en grande partie, à la perte des caractéristiques socio-politiques, économiques et culturelles propres.

Ainsi, la lettre du diocèse du Quibdó met en évidence l'existence d'une connaissance et d'une réflexion approfondie concernant la problématique ethnico-culturelle et raciale des populations afro-colombiennes. Cependant, les revendications portées par le diocèse du Quibdó concernent une population qui, en partie, possède une identité indigène, en effet, la communauté emberá, à laquelle appartient Francisco Rojas Birry, est présente dans ce territoire. L'étude de la lettre du diocèse du Quibdó démontre l'existence d'une dynamique double lors des débats de l'ANC : il existe une préoccupation certaine pour la question raciale chez les organisations militantes noires, néanmoins cette dernière n'est pas explorée dans sa complexité par les représentants indigènes à la Constituante. Cela implique, insistons là-dessus, de passer sous silence la spécificité du vécu des Afro-colombiens et la construction de leurs demandes politiques. De manière similaire, l'insistance sur la préservation de l'identité ethnoculturelle ignore l'importance de la discrimination raciale telle qu'elle est vécue par les communautés indigènes.

Le manque de représentativité politique directe des populations afro-colombiennes témoigne de l'exercice du pouvoir dans la définition de l'ethnicité et des caractéristiques qui lui

de conducta para evitar la impureza del color o del linaje. En este contexto, en la colonia se había pasado de un determinismo de contagio a un determinismo civilizatorio con el cual se pretendía homogenizar la población bajo un patrón, el patrón de la blancura ».

« Comme cela est rendu évident, pendant l'époque coloniale tardive et sous l'influence des projets des lumières, le métissage, après avoir été une source d'impureté, devient un mécanisme d'assimilation culturelle avec l'objectif de civiliser et domestiquer la brutalité, l'inaction et l'oisiveté qui s'inscrivaient dans le corps et dans le caractère indigène. De là que le blanchissement – la recherche d'un meilleur statut au travers de mariages avec des personnes 'plus blanches' – devienne un paradigme de conduite pour éviter l'impureté de couleur ou de lignage. Dans ce contexte, pendant l'époque coloniale l'on passe d'un déterminisme de contagion à un déterminisme civilisateur avec lequel on prétendait homogénéiser la population sous un patron, celui de la blancheur ».

Voir également, WADE Peter, « Repensando el mestizaje », dans *Revista Colombiana de Antropología* 39, 2003, p. 273-296.

¹²⁰ Pendant l'époque coloniale, le système de castas (mulatos, zambos, criollos, indios, mestizos) divise la population de manière hiérarchique. Sur les processus de blanchiment des castas voir, HERING TORRES Max S., « Colores de Piel : Una revisión histórica de larga duración », dans MOSQUERA ROSERO-LABBÉ Claudia, LAÓ-MONTER Agustín, RODRÍGUEZ GARAVITO César (eds.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 113-160.

¹²¹ Voir, entre autres, VIVEROS VIGOYA Mara, « Social Mobility, Whiteness and Whitening in Colombia », dans *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology* 20.3, 2016, p. 221-234.

sont attachées. En effet, les critères retenus par les communautés autochtones pour définir ce qu'est une communauté ethnique sont déterminés, en partie, par des structures sociales et politiques héritées de la colonisation et qui expliquent une inclusion différentielle des minorités ethniques à l'imaginaire politique. L'Assemblée Nationale Constituante ignore la divergence des trajectoires historiques des peuples indigènes et des peuples afro-colombiens, les anthropologues colombiens spécialistes des populations afro-américaines Nina de Friedemann et Jaime Arocha décrivent ce phénomène à partir du concept d'« asymétries ethniques »¹²² lié notamment à la mise en esclavage des ancêtres de la population noire en Colombie. La mise sous silence partielle de ce passé esclavagiste constitue l'un des éléments qui, d'après les auteurs, justifie que l'on parle de l'invisibilisation de ces populations du point de vue académique et politique¹²³.

Ainsi, les débats de l'Assemblée Constituante prolongent paradoxalement cette invisibilisation dénoncée dans la lettre du diocèse du Quibdó. Mais quelles sont les mesures juridiques adoptées envers les populations afro-colombiennes après la promulgation de la Constitution de 1991 ? Ces mesures sont-elles en lien avec les revendications des mouvements sociaux afro-colombiens ? Que révèlent-elles sur la conception de l'ethnicité retenue par l'État national ?

L'article transitoire numéro 55 de la Constitution Politique de 1991 prévoit d'accorder le droit de propriété sur leurs territoires aux communautés habitant les zones rurales situées le long des fleuves du bassin Pacifique. Il cherche également à garantir l'identité culturelle et les droits de ces communautés en vue de leur développement économique et social. Ainsi, dans la droite ligne des débats de l'ANC, les communautés du Pacifique sont celles qui sont principalement favorisées par cet article. Néanmoins, il prévoit également l'application de ces mesures aux populations se trouvant dans une situation similaire aux communautés noires et indigènes du Pacifique¹²⁴. Soulignons qu'en limitant les populations concernées par cette reconnaissance de droits, la loi

¹²² Voir, AROCHA Jaime et FRIEDEMANN Nina S. de, *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá, ETNO, 1984 ; AROCHA Jaime, « La inclusión de los afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable ? », dans MAYA Adriana (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, p. 339-395.

¹²³ Voir, FRIEDEMANN Nina S. de, « Estudios de negros en la antropología colombiana : presencia e invisibilidad », dans AROCHA Jaime, FRIEDEMANN Nina S. de (éds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá, ETNO, p. 507-572.

¹²⁴ Voir, MININTERIOR, « Artículo transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 ». Disponible sur : <https://dacn.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica-de-1991> Consulté le 5 octobre 2021.

entérine la définition d'une ethnicité noire calquée sur la réalité indigène et s'éloigne ainsi des demandes spécifiques du mouvement Cimarrón. En 1993, cet article se traduit par la mise en place de la loi 70¹²⁵ qui, malgré sa difficile application, permet le transfert d'environ 4 millions d'hectares de terre aux communautés du Pacifique.

En ce qui concerne les populations de l'archipel de San Andrés, Providencia et Santa Catalina, l'article transitoire 42 approuvé pendant les débats de la Constituante a pour objectif de mettre en place un contrôle de la densité de l'archipel, dans cette optique, il est suivi par le décret 2762 de 1991¹²⁶. Cependant, d'autres revendications, comme par exemple la demande d'officialisation de la langue créole, ne sont pas retenues dans le décret, leur application étant plus tardive. Ainsi, la sauvegarde des pratiques culturelles et des langues sont laissés de côté dans l'application d'une loi qui, dans un premier temps, s'éloigne des revendications politiques du mouvement *Sons of the Soil*¹²⁷.

Malgré le travail conjoint des constituants indigènes avec les organisations politiques des populations du Pacifique, des *raizales* et des communautés afro-colombiennes en général, le manque de représentation directe à l'ANC de ces populations est un obstacle pour la mise en place de politiques publiques totalement efficaces dans la sauvegarde des droits culturels des *raizales*. Il révèle aussi la méconnaissance de la trajectoire historique des descendants des populations mises en esclavage.

Mise à part cette *invisibilisation* des trajectoires historiques propres à la population noire présente en Colombie, l'État exerce un pouvoir structurel qui oriente la définition de l'ethnicité par les communautés indigènes. La question raciale occupe une place secondaire dans la manière de penser la réalité des populations noires et indigènes en Colombie. De manière similaire, le statut de communauté ethnique est difficilement reconnu dans la pratique de la loi pour les communautés de l'archipel de San Andrés, Providencia et Santa Catalina.

¹²⁵ « Ley 70 de 1993 por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política ». Disponible sur : <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4404.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

¹²⁶ « Decreto 2762 de 1991 por medio del cual se adoptan medidas para controlar la densidad poblacional en el Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina . Disponible sur: <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1488353>. Consulté le 5 octobre 2021.

¹²⁷ *Op. cit.*, CASTAÑO GARCÍA Christian Camilo (2016). L'auteur explique en détail les luttes de S.O.S pour obtenir une éducation bilingue dans l'Archipel après le décret de 1991, ainsi que l'absence de circonscription électorale ethnique pour les populations *raizales*.

Ainsi, cette asymétrie dans la représentation des populations « minoritaires » à l'ANC est révélatrice des rapports complexes de pouvoir qui encadrent la prise de parole indigène. La définition de l'ethnicité et de la différence culturelle, même lorsque énoncées par Birry et Muelas hérite, en partie, des structures sociales coloniales et de ses métamorphoses. Il est donc important de garder à l'esprit ces rapports de pouvoir qui préexistent à la prise de parole par les communautés et qui influencent leur discours. Néanmoins, comme nous avons également cherché à le comprendre, les représentants réussissent à rendre compte de la richesse de leurs épistémologies, et à penser la différence culturelle en dialogue avec la société colombienne majoritaire. Nous sommes donc face à une véritable lutte qui vise à l'appropriation d'espaces de pouvoir. La négociation et la tactique politique sont de mise dans ce contexte qui ne peut pas être pensé uniquement sous le prisme de rapports de pouvoir qui se joueraient entre dominants et dominés.

Conclusion du premier chapitre

Dans ce premier chapitre, nous avons cherché à identifier la manière dont les constituants autochtones accompagnés d'Orlando Fals Borda pensent l'ethnicité. Porter un regard sur l'histoire du mouvement indigène nous a donné les clefs pour comprendre que la construction de l'idée d'ethnicité par les communautés va de pair avec une lecture particulière du fait colonial en termes de dominants et de dominés. Néanmoins, le développement de la présence du mouvement social indigène en Colombie, par la mise en place progressive et difficile d'un dialogue avec l'État, se traduit par une nuance de ce discours oppositionnel et par la volonté de participer au devenir politique de la nation colombienne. Afin de garantir leur participation politique, les populations réclament une reconnaissance de droits spécifiques fondés sur leur identité ethnique différentielle. Cette dernière est définie à partir de caractéristiques sociologiques précises : l'appartenance à une communauté enracinée dans un territoire spécifique entraînerait la production d'une culture différente mais qui néanmoins peut partager des caractéristiques avec l'ensemble des populations présentes en Colombie en étant ouverte à la mise en place de dialogues avec le reste de la communauté nationale.

Ainsi, la définition de l'ethnicité formulée par Lorenzo Muelas Hurtado, Orlando Fals Borda et Francisco Rojas Birry prend en compte l'enracinement des communautés dans leur histoire, et s'appuie en partie sur un système de connaissances déterminé par un rapport au territoire qui va au-delà de son exploitation économique, pour constituer l'assise de cosmologies diverses. Le territoire n'est pas compris en termes de frontières, circonscrit en termes géographiques, mais en lien avec les relations intensives que les communautés développent en son sein et avec les êtres qui l'habitent. Il est essentiel de garder cela à l'esprit pour comprendre les tensions existantes entre la construction de l'ethnicité par les communautés et par l'État. En effet, la mise en évidence de structures de pensée propres aux communautés dans la définition de l'ethnicité et l'existence d'une certaine marge d'action politique pour ces dernières, ne doit pas faire abstraction de la présence de structures de pouvoir fortes qui préexistent la prise de parole des communautés indigènes à l'Assemblée Nationale Constituante.

L'absence de représentants des populations noires en Colombie est une preuve indéniable de ces rapports de pouvoir et de la division de la population en termes hiérarchiques : les

communautés indigènes sont pensées comme les sujets ethniques par excellence en Colombie. En effet, l'ethnicité des populations noires est de manière générale, malgré un effort de différenciation, assimilée à l'ethnicité des communautés indigènes, et plus facilement rattachée aux populations du Pacifique. Cela revient à ignorer la trajectoire propre des Afro-colombiens et en particulier la mise en esclavage des ancêtres de ces populations par les pouvoirs coloniaux. En plus de cela, les débats de l'ANC font des caractéristiques ethnoculturelles l'angle à partir duquel il conviendrait de penser la condition des minorités au détriment d'autres cadres d'analyse qui pourraient être pertinents pour penser la condition de ces populations. En ce sens, la question de la discrimination raciale est mise à l'écart, alors qu'elle est pourtant un élément essentiel pour comprendre la place des communautés indigènes et des populations afro-colombiennes au sein de la Colombie, d'autant que l'ethnicité est définie en rapport avec une population majoritaire, qui n'est pas pensée comme ethnique, mais qui, au contraire, incarne les caractéristiques qui définissent une identité nationale homogène et majoritaire.

Dans le même ordre d'idées, et comme nous l'étudierons dans le chapitre qui suit, la question des conditions socio-économiques des minorités ethniques et de l'appartenance de classe sont progressivement mises de côté lorsqu'il s'agit de mettre en place des politiques publiques destinées aux communautés autochtones. Il est donc essentiel de comprendre que, dans cette prise de parole des dirigeants autochtones, coexistent des enjeux multiples. En effet, nous avons voulu démontrer que, malgré le fait que les mouvements sociaux et les représentants à l'ANC ont un discours qui reproduit des logiques propres aux hiérarchies coloniales, elles ont également un espace d'expression qui leur permet de mettre sur le devant de la scène leur rapport différentiel au territoire tout comme les structures de pensée qui en découlent. En ce sens, il est central de rappeler qu'il existe, chez les représentants indigènes à l'ANC, une volonté marquée de dialogue avec la société majoritaire colombienne : la différence culturelle n'est pas pensée comme étant exclusive aux communautés dites ethniques. C'est là un des points majeurs de différenciation par rapport aux politiques d'État qui vont retenir une définition beaucoup plus essentialisée de la diversité culturelle.

Nous nous attacherons maintenant à comprendre comment l'ethnicité, telle qu'elle est pensée et formulée par les constituants indigènes, va se voir confrontée, après la promulgation de la Constitution, à des logiques de pouvoir en lien avec la légitimation nationale et internationale

de l'État colombien. Comme le démontre M. Zambrano¹²⁸, l'enthousiasme initial, qui voit dans la reconnaissance du caractère multiethnique et pluriculturel de la nation colombienne le signe d'une véritable révolution dans la conception de la nation, est suivi par une déception vis-à-vis des politiques multiculturelles. Il convient donc de porter un regard sur les limites du multiculturalisme concernant la conception de l'ethnicité, en étudiant les registres propres à l'État, mais aussi aux dynamiques globales et locales, en lien avec la production du savoir universitaire, qui les nourrissent. Nous traiterons en particulier de la promotion du patrimoine culturel et de la littérature indigène dans le sillage des politiques multiculturelles. Ce sera l'occasion de traiter plus en détail de la manière dont l'État définit l'ethnicité, et de creuser la tension avec les registres utilisés par les constituants autochtones lors des débats de l'ANC. En ce sens, l'identification des communautés indigènes comme sujets ethniques par excellence de la nation colombienne est un élément central pour comprendre la lecture dominante du potentiel politique de la littérature indigène et d'un point de vue plus large de toute production artistique et culturelle issue des communautés autochtones.

Nous chercherons à comprendre comment, malgré la promotion par l'État de la littérature autochtone comme patrimoine national à préserver, les communautés parviennent à exprimer leurs cosmologies et systèmes de pensée. Il s'agira donc de saisir les stratégies mises en place par les écrivains des communautés face à cette instrumentalisation effectuée par l'État. Par là même, nous reviendrons sur les problématiques que nous avons soulevées précédemment concernant la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, en dressant un panorama général de la littérature indigène contemporaine, et en revenant sur le lien établi dans la collection entre littérature et revendication politique. Comme nous l'avons souligné au début de ce chapitre, notre objectif est de comprendre le multiculturalisme et la promotion multiculturelle de la littérature autochtone comme un champ de négociation politique. Nous chercherons donc à explorer la présence de la voix indigène qui retrouve paradoxalement toute sa complexité et sa richesse dans des cadres offerts par l'État lorsqu'il promeut la culture et la littérature des peuples indigènes en Colombie.

¹²⁸ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020).

Chapitre 2

« Hacerse nación desde las raíces ». Quelle ethnicité selon l'État multiculturel ?

Traer al presente el ejercicio de la palabra antigua, fortalecer los cimientos de ese lazo entre palabra antigua y palabra nueva, y permitir a los colombianos un espacio desde dónde reconocerse en la mirada del otro, son algunos de los objetivos de esta colección. [...] Solo me queda desearles un provechoso recorrido hacia nuestras raíces¹.

Paula Moreno, ministre de la Culture (2007-2010), *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*.

Lorsque, dans les années 1980, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) se dote d'un cadre idéologique pour penser la question indigène, la dimension ethnoculturelle de la sujétion des peuples autochtones et la question de l'appartenance à une classe sociale sont pensées ensemble. Et ce afin de comprendre la situation d'exclusion et les problématiques de

¹ MORENO ZAPATA Paula, « Prólogo », *Manual introductorio: Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, p. 9.

« Introduire l'exercice de la parole ancienne dans le présent, renforcer les bases de ce lien entre la parole ancienne et la parole nouvelle et offrir aux Colombiens un espace depuis lequel se reconnaître dans le regard de l'autre, constituent quelques-uns des objectifs de cette collection. [...] Je n'ai plus qu'à vous souhaiter un parcours profitable vers nos racines ». Je souligne.

discrimination que subissent les communautés. En effet, l'ONIC insiste sur la volonté de conserver une vision d'ensemble par rapport à la lutte sociale afin de maintenir un lien avec les alliés considérés comme naturels dans leur lutte politique : les ouvriers et les paysans. Cela contraste avec les positionnements du Movimiento de Autoridades del Suroccidente (AISO) qui est davantage tourné vers des problématiques exclusivement ethnoculturelles et sur la défense des formes d'organisation et autorités politiques traditionnelles. En 1991, à l'Assemblée Nationale Constituyente, dans les demandes de Francisco Rojas Birry, de Lorenzo Muelas Hurtado et d'Orlando Fals Borda prime la mise en avant de la culture des minorités ethniques pensée comme un ensemble de caractéristiques qui découlent du rapport des communautés à leur territoire.

La mise en place des politiques multiculturelles, après la proclamation de la Constitution Politique de 1991, entérine cette tendance à privilégier la sauvegarde de la culture des communautés sur les questions relatives à leur subsistance économique et sociale. L'une des conséquences de la centralité de la préservation de la culture est de construire une distinction radicale entre la manière de répondre aux problématiques des communautés autochtones d'une part et à celles de la population paysanne de l'autre. Les problématiques de ces deux groupes sociaux – au départ très poches comme en témoigne l'existence d'une section indigène au sein de l'ANUC, l'association nationale de paysans – se font de plus en plus lointaines. Avec la mise en pratique des politiques multiculturelles, on assiste par conséquent à une séparation de ces alliés et à un phénomène de *reindigenización* des communautés autochtones. La préservation de la culture autochtones devient, en effet, le point de différenciation de deux catégories sociales désormais distinctes – indigènes et paysans – et cela tient en partie à la définition qui est retenue, dans la pratique et dans l'exercice du pouvoir étatique, de ce qu'est la culture autochtone à défendre et à préserver en tant que patrimoine.

Il est essentiel de rappeler que les interventions de Rojas Birry et de Muelas Hurtado à l'ANC rendent compte, de manière générale, d'une définition de l'identité et de la culture des minorités ethniques comme étant inscrites dans le rapport particulier des communautés à leur territoire et à leurs trajectoires historiques, mais également comme étant le fruit des relations des communautés avec le reste de la population habitant en Colombie. En ce sens, même si les représentants des communautés autochtones insistent longuement sur la différence de leurs traits culturels, ils ne les définissent pas de manière essentialiste. Cela constitue le point primordial de

différenciation entre les diverses politiques de l'État après 1991, et la conception de la culture selon les dirigeants des communautés autochtones qui elle est plus complexe.

Ainsi, ce chapitre se propose de traiter de la définition de l'ethnicité portée par l'État dans ses politiques multiculturelles après 1991, en prenant soin de démontrer que ces politiques évoluent, notamment du fait du travail de la Cour Constitutionnelle. C'est pourquoi nous nous pencherons dans un premier temps sur les dynamiques ayant trait à la légitimation nationale et internationale de l'État qui déterminent, en partie, la manière dont s'exécutent les politiques multiculturelles. C'est en appréhendant ces dynamiques externes que nous pourrions nous pencher dans un second temps sur la promotion de la littérature autochtone par l'État en tant que patrimoine de la nation. Nous chercherons, une fois encore, à comprendre la complexité de cette promotion et des négociations politiques qui la traversent, en examinant comment les voix des écrivains et écrivaines s'expriment, malgré la forte volonté de cooptation étatique, pour transmettre la diversité épistémologique de leurs communautés. Puisque comprendre la définition portée par l'État de l'ethnicité des membres des peuples autochtones signifie se pencher sur la question des relations entre ces deux acteurs, nous nous proposons également de traiter tout au long du chapitre la question de la conceptualisation de ces relations de pouvoir. Nous porterons donc une attention particulière aux paradigmes de production de la connaissance qui traversent les travaux consacrés à l'étude des politiques multiculturelles.

Par ailleurs, dans cette étude de la définition par l'État de l'ethnicité et de la diversité culturelle après la Constitution de 1991, nous chercherons également à interroger la lecture du fait colonial effectuée par le pouvoir politique sous l'égide du multiculturalisme. Nous reviendrons en particulier sur les conséquences d'une lecture sous l'angle de la résistance des communautés vis-à-vis du fait colonial. Nous pourrions ainsi approfondir les réflexions sur les questions posées dans le chapitre précédent concernant la relation établie entre la littérature des communautés et les mouvements sociaux autochtones. L'étude des négociations politiques autour de l'ethnicité nous permettra également d'aborder la problématique plus large de la relation entre l'expression, par l'intermédiaire de la littérature, des structures de connaissances des communautés et l'inscription de ces systèmes de pensée dans une histoire faite de contacts culturels.

I. Le rôle des dynamiques de légitimation locales et globales dans la production du multiculturalisme et de ses lectures critiques

Dans le chapitre précédent nous avons mis l'accent sur les tensions existantes entre la rationalité propre à l'État et les systèmes de savoir mis en avant par les représentants indigènes à l'ANC en insistant également sur la préexistence de relations de pouvoir qui font du sujet indigène le sujet ethnique par excellence de la Colombie. Nous allons à présent traiter de la manière dont la promotion de la culture autochtone prolonge la vision de l'indigène conçu comme *autre* face à une population majoritaire à laquelle n'est rattachée aucune étiquette ethnique. Ainsi, nous étudierons les paradoxes et les contradictions du multiculturalisme, qui malgré la volonté et la promesse d'inaugurer un contrat social qui prend en compte la diversité culturelle, prolonge des relations de domination coloniales en cantonnant la diversité culturelle et épistémologique autochtone au territoire ancestral pensé comme un espace local et fixe. L'État s'éloigne ainsi de la profondeur des revendications des mouvements sociaux pour qui au sein du territoire s'enracinent des systèmes de connaissance complexes.

Dans cet ordre d'idées, interroger les dynamiques locales et globales qui influencent la production des politiques multiculturelles en Colombie nous permettra de démontrer que la publication de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* s'inscrit dans des dynamiques et dans des relations de pouvoir qui dépassent l'action des communautés autochtones et qui sont à mettre en relation avec la quête de légitimité de l'État colombien d'un point de vue national et international. En effet, comme l'anthropologue colombienne Marta Zambrano le souligne, les politiques multiculturelles sont un élément essentiel pour saisir comment, sur le plan international, la Colombie devient un modèle de production de politiques publiques en l'espace de quelques années, après avoir été considérée comme un État en faillite, incapable d'avoir une présence et une légitimité sur l'ensemble de son territoire². Plus particulièrement nous souhaitons appréhender, en nous inscrivant dans la droite ligne du travail de Zambrano, comment, aux dynamiques nationales et internationales de légitimation de l'État, s'ajoute un troisième élément

² *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020).

qui est celui de la légitimation universitaire des politiques multiculturelles en lien avec les relations de pouvoir qui se jouent entre universités centrales et périphériques.

Ainsi, nous traiterons dans un premier temps de l'alliance qui, à partir des années 1980, se tisse entre intellectuels et mouvements sociaux dans l'objectif de légitimer les revendications de ces derniers au niveau national et international. Par la suite, nous examinerons comment à cette alliance politique s'opposent des dynamiques qu'il convient de penser en lien avec la globalisation. Ceci nous permettra de traiter des questions relatives aux enjeux de la globalisation de la connaissance par rapport à l'étude et à la promotion de la diversité culturelle en Colombie. Dans un dernier temps nous pencherons sur la conception de l'ethnicité qui découle de la pratique du pouvoir à travers les politiques multiculturelles. Comme nous le démontrerons ces politiques retiennent une définition essentialiste de l'ethnicité et de la culture qui lui est rattachée.

I. A. Les années 1980 : une alliance entre mouvements sociaux et intellectuels au niveau local qui influence les politiques étatiques et le calendrier des organismes internationaux

L'étude de l'institutionnalisation du mouvement indigène et des demandes des constituants à l'ANC a démontré que les représentants des communautés sont acteurs dans la définition de l'ethnicité et dans l'ensemble des caractéristiques qui lui sont rattachées. Au rôle de ces derniers s'ajoute celui de nombreux acteurs que nous avons évoqués sans nous y attarder. En effet, il est essentiel de souligner les efforts conjoints d'universitaires colombiens et d'initiatives nationales et internationales, depuis les années 1980, qui contribuent à légitimer les demandes des mouvements sociaux indigènes. Nous allons donc maintenant traiter de l'intérêt que suscitent les problématiques locales en Colombie dans les années 1980 et de comment le travail de quelques universitaires en alliance avec des intellectuels des communautés indigènes, réussit, jusqu'à un certain point, à avoir un impact sur les politiques étatiques et sur les normes internationales. Nous étudierons cela en partant de la question de l'étude des langues autochtones.

En ce sens, la présence des constituants indigènes à l'ANC est le fruit d'une présence politique forte de leurs organisations politiques et d'un travail en lien avec des universitaires cherchant à mettre en avant la validité des pratiques culturelles indigènes dans un contexte de forte

discrimination. D'après Marta Zambrano et Margarita Chaves dans « From *Blanqueamiento* to *Reindigenización* : Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia », la combinaison de ces efforts se traduit par la mise en place des premières politiques publiques dont l'objectif était de préserver la « connaissance locale » dès les années 1980 :

In the late 1980 [...] the indigenous movement joined forces with national and international efforts to reverse racist and discriminatory practices that scorned indigenous lifestyles and resorted to academic discourses that praised local knowledge and the soundness of indigenous ecological practices. Their combined efforts led the state to respond by establishing special programs directed towards indigenous populations³.

La figure d'Orlando Fals Borda est particulièrement intéressante lorsqu'il s'agit de comprendre cette alliance entre les universitaires et les mouvements sociaux. En effet, le sociologue pense sa production théorique sociologique comme étant inséparable de son travail avec les communautés. C'est la connexion avec les problématiques locales de la Colombie – Fals Borda travaille également avec la population paysanne – qui permettrait de construire une sociologie pour la Colombie en accord avec les questionnements qui la traversent, et non pas inspirée ou inscrite dans des cadres d'analyse étrangers à la réalité du pays. Le travail d'Orlando Fals Borda témoigne de deux éléments importants. D'une part, il atteste d'une préoccupation universitaire grandissante autour des problématiques du local qui se traduit en une étude du milieu rural et des populations qui l'habitent. Cet enracinement dans des problématiques locales est par ailleurs un moteur pour la production des premières politiques publiques concernant la préservation de la diversité culturelle en Colombie. Ces dernières se penchent, entre autres, sur les pratiques éducatives adaptées à la réalité des communautés et sur la préservation des langues indigènes et répondent, de manière isolée et non systématique, à certaines demandes des mouvements sociaux indigènes.

Les années 1980 sont aussi celles où un groupe de chercheurs de l'université des Andes à Bogotá commence une étude linguistique qui se donne pour objectif non seulement la

³ CHAVES Margarita, Zambrano Marta, « From *blaqueamiento* o *reindigenización*: Paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia », dans *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, number 80, April 2006, p. 10.

« À la fin des années 1980 [...] le mouvement indigène a uni ses forces avec [...] des efforts nationaux et internationaux pour inverser les pratiques racistes et discriminatoires qui méprisaient les modes de vie indigènes, cette union s'est traduite par des discours universitaires qui faisaient l'éloge de la connaissance locale et de la solidité des pratiques écologiques indigènes. Leurs efforts combinés ont amené l'État à répondre par la mise en place de programmes spéciaux dirigés aux populations indigènes ».

compréhension des structures grammaticales des langues autochtones mais qui vise progressivement à leur revitalisation. À l'initiative de ce travail on retrouve le linguiste franco-colombien d'origine basque, Jon Landaburu. Avant le travail pionnier de son groupe de chercheurs, l'étude des langues en Colombie était entre les mains des mission évangélistes protestantes de l'« Instituto Lingüístico de Verano » (ILV) ou « Summer Institute of Linguistics » (SIL) qui, le 9 mars 1962, sous l'invitation du président Alberto Lleras Camargo (1968-1962, pour son deuxième mandat), commence son travail en Colombie. En 1984 est fondé le « Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes » (CCELA) sous l'initiative de Jon Landaburu dans la volonté de rompre avec le travail de l'ILV qui, au lieu de faire une étude linguistique des langues autochtones se contentait de réaliser des traductions de la Bible à des fins d'évangélisation⁴. À partir des années 1980, le groupe de linguistes de l'université des Andes se consacre à l'étude et à la réhabilitation des langues autochtones, Jon Landaburu traduira par la suite la Constitution Politique de 1991 en 7 langues indigènes⁵ et il sera présent dans les débats concernant la Ley 1381 de Lenguas Nativas promulguée 2010⁶ par l'intermédiaire de laquelle « se desarrollan los artículos 7, 8, 10 y 70 de la Constitución Política y los artículos 4, 5 y 28 de la ley 21 de 1991 (que aprueba el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales), y se dictan normas sobre reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes »⁷. Cette loi s'inscrit donc dans la continuité de la reconnaissance par la Constitution de 1991 de la co-officialité des langues indigènes avec l'espagnol dans les territoires autochtones et se propose de développer un travail en neuf points : la mise en place de programmes d'urgence et de renforcement pour les langues en danger d'extinction ; de programmes de revitalisation des langues éteintes pour les langues en état de précarité ; de stratégies de revendication des langues

⁴ Voir, GRÖL Ilse, AGUIRRE LISCHT Daniel, PAPPENHEIM MURCIA Ruth, MONTES RODRÍGUEZ María Emilia, *Las lenguas autóctonas en Colombia : consideraciones alrededor de su legitimación en la constitución de 1991*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2009.

⁵ LANDABURU Jon, « Historia de la traducción de la Constitución de Colombia a siete lenguas indígenas (1992-1994) », dans *Amerindia* 22, 1997, p. 109-115.

⁶ Voir, MINISTERIO DE CULTURA, « Ley 1381 de 2010 'Lenguas Nativas' », 2013. Disponible sur : <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/publicaciones/Documents/Ley%20de%20Lenguas%202013.pdf>.

Consulté le 5 octobre 2021.

⁷ [...] « se desarrollan los artículos 7, 8, 10 y 70 de la Constitución Política y los artículos 4, 5 y 28 de la ley 21 de 1991 (qui aprueba la convención 169 de l'OIT sur les peuples indigènes et tribaux), et se dictent des normes sur la reconnaissance, la promotion, la protection, l'usage, la préservation et le renforcement des langues des groupes ethniques de la Colombie et sur leurs droits linguistiques et ceux de leurs locuteurs ».

éteintes, pour les peuples ayant perdu leurs langues ; l'élaboration de « Planes Especiales de Salvaguarda⁸ » (PES) ; la production de matériels⁹, le développement de programmes d'éducation bilingue¹⁰, la mise en place de programmes de recherche, la réalisation d'un diagnostic sociolinguistique et la création d'un Conseil National des langues natives¹¹. Il est important de souligner que en ce qui concerne la promotion de la littérature indigène contemporaine, cette loi promeut la traduction des œuvres écrites originellement en espagnol dans langues natives des communautés, c'est notamment le cas des ouvrages intitulés *Pütchi biyá uai. Antología multilingüe de literatura indígena contemporánea en Colombia*¹², recueil en deux volumes de Miguel Rocha Vivas, publié en 2010 par la Fundación Gilberto Alzate Avendaño à Bogotá.

Il est essentiel de souligner que le travail entrepris à partir des années 1980 dans le souci de préserver et de récupérer les langues autochtones et qui porte comme fruit la loi des *Lenguas Nativas* au niveau national, se fait en lien avec de nombreux intellectuels des communautés indigènes. En effet, la mise en avant de ces travaux universitaires pensés depuis les grandes capitales du pays et ses plus prestigieuses universités ne doit pas ignorer l'effort d'un ensemble

⁸ « Plans Spéciaux de Sauvegarde » des langues autochtones.

⁹ La production de matériels consiste en la publication de « matériaux écrits en langues autochtones ». L'État souhaite que cette publication se fasse sur des thématiques qui auraient trait à la diffusion des coutumes et de la culture des peuples autochtones : « Artículo 17. *Producción de materiales de lectura*. El Estado, a través del Ministerio de Cultura, del Ministerio de Educación Nacional, de las Universidades públicas y de otras entidades públicas o privadas que tengan capacidad y disposición para ello, en estrecha concertación con los grupos étnicos y sus autoridades, impulsará iniciativas y aportará recursos destinados a la producción y uso de materiales escritos en lenguas nativas. En el cumplimiento de los esfuerzos que desarrollen esta disposición, se otorgará preferencia a la publicación de materiales que tengan relación con los valores culturales y tradicionales de los pueblos y comunidades étnicas del país, elaborados por sus integrantes ».

« Article 17. *Production de matériels de lecture*. L'État, à travers du Ministère de Culture, du Ministère d'Éducation Nationale, des Universités publiques et d'autres entités publiques ou privées qui aient la capacité ou la disposition pour cela, en étroite concertation avec les groupes ethniques et leurs autorités, impulsera et apportera les moyens dédiés à la production et usage de matériels écrits en langues indigènes. Dans la mise en place des efforts qui développent cette disposition, une préférence est accordée à la publication de matériels qui aient une relation avec les valeurs culturelles et traditionnelles des peuples et communautés ethniques du pays, élaborés par ses intégrants ».

¹⁰ Les efforts des universitaires dans les années 1980 s'inscrivent dans la continuité du décret 1142 de 1978 qui prévoit de mettre en place l'enseignement bilingue pour les communautés indigènes. Voir, « Decreto 1142 de junio de 1978, por el cual se reglamenta el artículo 118 del Decreto – ley número 0888 de 1976 sobre la educación de las comunidades indígenas ». Disponible sur : <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-102752.html>. Consulté le 5 octobre 2021.

¹¹ Consejo Nacional Asesor de Lenguas Nativas en español. La première session de ce conseil a lieu le 15 avril 2013. Il se compose de 4 représentants issus des organisations nationales indigènes (ONIC et Autoridades Indígenas de Colombia – AICO – notamment), de deux représentants des communautés cimarrones ou Palenqueras, de deux représentants des populations *raizales* de San Andrés, Providencia et Santa Catalina, ainsi que des représentants de plusieurs universités, du Ministère de l'Éducation, du Ministère des Communications, de la Culture et de l'Instituto Caro y Cuervo.

¹² ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *Pütchi biyá uai. Precursores (vol.1), Puntos aparte (vol. 2). Antología multilingüe de la literatura indígena en Colombia*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2010.

multiple d'associations indigènes au niveau local et d'intellectuels issus des communautés qui avant l'Assemblée Nationale Constituyente se penchent sur leur condition et leurs problématiques, c'est ce dont nous avons traité dans le chapitre précédent : la fondation du journal *Unidad Indígena*, qui vise à unir les différentes organisations régionales du mouvement social, se fait en effet avec l'objectif de récupérer la voix indigène et de parler depuis les problématiques des communautés, en rupture avec un ensemble de travaux qui jusque-là parlaient pour les peuples autochtones.

Dans cet ordre d'idées, dans le cas de la communauté wayuu, soulignons le travail d'articulation de la communauté, sous l'initiative, notamment, du linguiste Miguel Ángel Jusayú, qui s'engage dans une étude visant à la systématisation de la grammaire de la langue native de la communauté¹³, le wayuunaiki. Son étude pionnière représente une véritable rupture avec l'intention évangélicatrice de la seule grammaire du wayuunaiki jusqu'alors existante. Cette dernière, écrite par l'évêque Rafael Celedón et publiée en 1878 par le linguiste colombien Ezequiel Uricoechea à Paris, est produite dans l'objectif clair et revendiqué d'évangélisation de la communauté¹⁴. Le travail de Miguel Ángel Jusayú concernant la grammaire du wayuunaiki est accompagné de la traduction de la tradition orale wayuu à l'écriture alphabétique conventionnelle en wayunnaiki et en espagnol. Ces processus de traduction et de fixation grammaticale de la langue native se font en parallèle d'une auto-reconnaissance ethnique. En effet, au nom générique de *guajiros*, les intellectuels et activistes sociaux issus de la communauté opposent, dans les années 1980, le nom de *wayuu* qui devient ainsi le symbole de l'auto-reconnaissance de la communauté comme indigène¹⁵, avant même l'arrivée des politiques multiculturelles et de l'impulsion des politiques d'auto-reconnaissance ethnique par l'État par l'intermédiaire de son ministère de l'Intérieur.

¹³ JUSAYÚ Miguel Ángel, *Diccionario de la lengua guajira : Guajira-Castellano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1977 ; JUSAYÚ Miguel Ángel, OLZA ZUBIRI Jesús, *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1988.

¹⁴ CELEDON Rafael, *Catecismo i Vocabulario de la Lengua Goajira*, Paris, Maisonneuve, 1878. Cette grammaire est le troisième volume de « La collection linguistique » publiée par Ezequiel Uricoechea à Paris, entre 1871 et 1878, qui contient également la grammaire du Paéz et du Chibcha. Rafael Celedón est un évêque qui à partir de 1860 se consacre à l'évangélisation des Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta avec qui il reste 2 ans. En 1865 il vit avec les Wayuu, il apprend leur langue et se consacre à leur évangélisation.

¹⁵ Conversation avec Miguelángel López Hernández qui souligne que l'appropriation de la désignation du peuple comme wayuu se fait vers 1986. Voir, Entretien du 1^{er} juillet 2017.

Il est par conséquent essentiel de mettre l'accent sur un ensemble de mesures prises avant la promulgation de la nouvelle Constitution Politique de 1991 – cela est évidemment en lien avec le développement du mouvement social en Colombie –, qui se caractérise, en partie, par l'alliance entre universitaires et intellectuels issus des communautés autochtones. Mettre en avant cette alliance et insister sur l'existence d'une articulation politique des communautés au niveau local qui est révélatrice, une fois encore, de la marge de manœuvre dont disposent les peuples indigènes, ne doit pas se faire sans reconnaître l'existence de capacités politiques différentielles. En effet, se pose la question de la traduction de ces demandes et de l'adéquation entre la pratique quotidienne des communautés et la théorie universitaire qui en découle. Cette tension devient de plus en plus palpable avec les travaux développés après la promulgation de la Constitution de 1991 qui sont, pour la plus grande partie, loin de la mise en place d'un dialogue interculturel véritable avec les communautés et qui reproduisent par conséquent certaines formes de prise de parole à la place des peuples autochtones. Néanmoins, le travail conjoint entre les universitaires et les communautés indigènes dans les années 1980 doit être également analysé à lumière de son impact sur les normes internationales.

La présence de Lorenzo Muelas Hurtado et de Francisco Rojas Birry à l'Assemblée Nationale Constituante s'explique également par l'existence de normes internationales concernant les droits des peuples indigènes qui s'inscrivent dans le sillage des processus de décolonisation initiés après la Seconde Guerre mondiale. Ici, les universitaires jouent également un rôle important puisque depuis les années 1980 ils effectuent un travail qui, d'après la sociologue argentine Maristella Svampa, cherche à rendre manifeste la situation de colonisation interne des peuples indigènes d'Amérique du Nord et du Sud – ce qui jusqu'alors n'était pas contemplé par la législation internationale. En effet, cette dernière concevait la colonisation comme l'exercice du pouvoir d'un État sur un territoire extérieur. Cette lutte progressive se traduit par la signature de la convention 169 de l'OIT. D'après Svampa dans *Debates latinoamericanos. Indianismo, dependencia y populismo* :

[El convenio 169 de la OIT] constituyó una sustancial innovación en el campo del derecho internacional y abrió las puertas a un nuevo paradigma al reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas como tales y no como derechos de personas individuales que son los indígenas [...]. Entre sus líneas fundamentales, el convenio 169 incluía el derecho de propiedad sobre las tierras tradicionales, el derecho

de los indígenas a ser consultados como grupos sociales a través de sus instituciones representativas y el derecho como grupos a mantener sus propias instituciones y culturas. Este convenio fue incorporado a la mayoría de las constituciones políticas latinoamericanas reformadas, entre fines de los 80 y mediados de los 90¹⁶.

La convention 169 est ratifiée par la Colombie le 7 août 1991, un mois après la promulgation de la nouvelle Constitution Politique. Comme le démontre la citation de Svampa, elle reconnaît le caractère collectif des droits des peuples autochtones, tout en s'inscrivant dans les demandes des mouvements sociaux indigènes autour de la question de la terre et de l'autonomie sociale, politique et culturelle. D'après la juriste colombienne Gloria Amparo Rodríguez, dans *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia. Luchas, contenido y relaciones*¹⁷, cette convention est la première norme internationale à se placer dans l'optique de la protection des droits des communautés autochtones et constitue en ce sens une garantie pour les peuples indigènes lorsqu'ils sont confrontés à la vulnération de leurs droits. Cette convention est précédée par d'autres normes internationales, telles que la « Convention sur l'Institut Indigéniste Interaméricain (III) » de 1940¹⁸ ou encore la convention 107 de l'OIT¹⁹ sur les peuples indigènes et tribaux dans des pays indépendants de 1957, elle est suivie en 2007 par la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples indigènes (DNUDPI)²⁰.

Comme nous l'avons mentionné, Maristella Svampa souligne que le travail des universitaires en lien avec les mouvements sociaux, et dans le but d'avoir un impact sur les normes internationales, se fait par la reconnaissance de la colonisation interne qu'exercent les États sur les

¹⁶ SVAMPA Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 92.

« [La convention 169 de la OIT] constitue une innovation substantielle dans le champ du droit international, elle a ouvert les portes à un nouveau paradigme en reconnaissant les droits collectifs des peuples indigènes en tant que tels et non pas en tant que droits envers des personnes individuelles que sont les indigènes [...]. Parmi ses points principaux, la convention 169 incluait le droit de propriété sur les terres traditionnelles, le droit des indigènes à être consultés en tant que groupes sociaux à travers de leurs institutions représentatives et le droit en tant que groupes à maintenir leurs propres institutions et cultures. Cette convention a été intégrée à la majorité des constitutions politiques latino-américaines réformées entre la fin des années 80 et le milieu des années 90 ».

¹⁷ RODRÍGUEZ Gloria Amparo, *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia. Luchas, contenido y relaciones*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2015.

¹⁸ « Convention sur l'Institut Indigéniste Interaméricain (III) », 1940. Disponible sur :

<https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201272/volume-1272-II-904-French.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

¹⁹ « Convention 107 de l'Organisation International du Travail », 1957. Disponible sur :

https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107. Consulté le 5 octobre 2021.

²⁰ « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples indigènes », 2007. Disponible sur :

https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

communautés autochtones présentes sur le territoire national. Ainsi, la protection de ces droits s'énonce en l'encadrant dans le principe, que l'on retrouve chez les mouvements sociaux indigènes, de la continuité d'une domination coloniale qui se métamorphose après les Indépendances politiques du XIX^e siècle. D'après Svampa :

Si bien la doctrina de descolonización instaló un quiebre, la ingente normativa no contemplaba a los pueblos indígenas que vivían en una situación de discriminación y colonialismo interno, al interior de las repúblicas que gozaban de su independencia desde el siglo XIX, tal como era el caso de los países latinoamericanos. Así, el proceso requirió la participación de organizaciones y líderes indígenas, como de académicos y ONG internacionales, quienes, sobre todo a partir de la década del 80, realizaron una intensa tarea de discusión para introducir en la agenda global la cuestión de los derechos colectivos, a fin de que los pueblos indígenas de América (del Norte y del Sur) fueran considerados como 'pueblos colonizados'²¹.

Pendant les années 1980, l'action des mouvements sociaux autochtones en lien avec le monde universitaire se caractérise donc également par une articulation avec le niveau global et une certaine modification du calendrier politique des organismes internationaux. Le travail au niveau local constitue en ce sens un apport aux normes au niveau global, notamment du fait de la reconnaissance du colonialisme interne et de la visibilisation de la situation et des problématiques indigènes à l'international. Ainsi, les communautés autochtones se dotent de véritables armes d'action politique au niveau international, ce qui renforce leurs luttes au niveau étatique.

Il est néanmoins également important de noter que cette identification de la problématique indigène avec la sujétion des communautés par un État qui les discrimine et les opprime, peut avoir des conséquences sur la conception du caractère politique de leur mobilisation tout comme sur la lecture et la conception de leur production culturelle et artistique. En effet, ici encore, nous pouvons nous demander jusqu'à quel point l'insistance sur la continuation des relations de domination et la conséquente résistance centenaire des peuples indigènes ne limite pas la lecture du potentiel politique de l'action des communautés indigènes. La *résistance* des communautés

²¹ *Op. cit.*, SVAMPA Maristella (2016), p. 91-92.

« Même si la doctrine de la décolonisation installe une rupture, les normes existantes ne concevaient pas les peuples indigènes qui vivaient dans une situation de discrimination et de colonialisme interne à l'intérieur des républiques qui jouissaient de leur indépendance depuis le XIX^e siècle, comme c'était le cas des pays latino-américains. Ainsi, le processus a nécessité la participation d'organisations et de dirigeants indigènes, tout comme de chercheurs et d'ONG internationales qui, surtout à partir des années 1980, réalisent un intense travail pour introduire dans le calendrier global la question des droits collectifs, afin que les peuples indigènes d'Amérique (du nord et du sud) soient considérés comme des 'peuples colonisés' ».

autochtones vis-à-vis des métamorphoses des structures de pouvoir colonial devient en effet monnaie courante lorsqu'il s'agit d'analyser l'action des communautés qui est discursivement limitée à la lutte contre les diverses formes de colonialisme interne dans le vocabulaire des années 1980, ou de colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être dans un vocabulaire plus contemporain. Nous reviendrons en détail sur ceci dans la deuxième partie de ce travail.

Reconnaître la *résistance* des communautés, et penser la persistance des dynamiques coloniales est évidemment essentiel, et constitue dans les années 1980 une innovation véritable dans la manière de concevoir les problématiques des peuples autochtones en remettant en cause l'idée que l'oppression envers les communautés indigènes prendrait fin avec les Indépendances politiques du XIX^e siècle, c'est donc une manière d'interroger les mécanismes de pouvoir et l'aggravation des structures sociales oppressives pendant la période républicaine. Nous pouvons néanmoins nous demander si cette identification automatique de l'action des communautés avec la *résistance* face au pouvoir n'épuise pas très rapidement le contenu politique *émancipateur* porté par les communautés indigènes à travers leurs luttes politiques. Ces luttes sont porteuses d'un projet politique que nous pourrions qualifier d'émancipateur dans le sens où les revendications des mouvements sociaux partent des problématiques rencontrées par les peuples autochtones, c'est-à-dire de préoccupations locales, mais ont une portée plus qui va au-delà du local : elles se proposent d'avoir un impact réel sur le devenir politique de la Colombie et contribuent à modifier le calendrier des organismes internationaux.

Questionner la conceptualisation de l'action des peuples autochtones signifie creuser cette tension en posant la question de la lecture des problématiques locales des communautés, que ce soit d'un point de vue culturel ou politique, par des institutions au niveau global ainsi que par les études universitaires. En effet, il est essentiel de garder à l'esprit l'asymétrie des capacités politiques des acteurs desquels nous traitons, tout comme l'exercice de relations de domination qui tiennent à la globalisation. Nous allons donc à présent nous pencher sur la problématique des enjeux de la mondialisation du savoir. Il s'agit ici de traiter des questions relatives à la légitimation de l'État et des travaux universitaires concernant le multiculturalisme dans la tension entre le local et le global. Nous étudierons par là-même la manière dont ces lectures entérinent une conception des capacités d'action des communautés indigènes en termes de résistance vis-à-vis du pouvoir politique.

I. B. Après la Constituante : penser les politiques multiculturelles dans un contexte de mondialisation du savoir universitaire

Après la Constituante, lors de la mise en place des politiques multiculturelles on assiste à un changement de paradigme dans la production de la connaissance qui se traduit par une ré-articulation des liens entre le global et le local. En effet, nous avons pu constater dans la sous-partie précédente que pendant les années 1980, c'est l'ancrage de la production de la connaissance dans l'expérience locale des acteurs des mobilisations indigènes en lien avec la population paysanne et les travaux universitaires qui exerce jusqu'à un certain point une influence sur les organismes internationaux. Ce qu'Alain Caillé et Stéphane Dufoix, nomment « le tournant global des sciences sociales » se traduit par un changement dans le lieu d'énonciation de la pensée universitaire et de la production des concepts dans les sciences humaines et sociales qui se fait désormais, de manière générale, depuis les plus importantes universités mondiales, celles qui jouissent d'une renommée, liée en partie à la puissance économique des pays dans lesquels elles se trouvent²². Ainsi, à cette superposition d'acteurs et d'échelles dans la légitimation des revendications des communautés, s'ajoute la question de la construction universitaire du multiculturalisme, traversée par ce nouveau paradigme dans la production de la connaissance.

Marta Zambrano explique dans « Avatares de la diversidad: la creación del multiculturalismo en Colombia »²³ que l'enthousiasme constitutionnel qui caractérise la société civile et les mouvements sociaux indigènes est également de fait chez les universitaires colombiens qui célèbrent la rupture vis-à-vis de la Constitution Politique de 1886 et son caractère fortement conservateur. Zambrano, explique qu'en Colombie cet enthousiasme se retrouve en particulier chez l'ethnologue et anthropologue Roberto Pineda Camacho auteur de « La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia »²⁴, article publié en 1997 qui devient une référence pour penser les modifications introduites par la constitution de 1991 en matière de diversité culturelle. D'après Zambrano, l'enthousiasme académique de l'auteur signifie également l'entrée du mot « multiculturalisme » dans la scène universitaire colombienne :

²² CAILLÉ Alain et DUFOIX Stéphane (dir.), *Le tournant global des sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2013.

²³ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020).

²⁴ *Op. cit.*, PINEDA CAMACHO Roberto, 1997, p. 107-129. L'article est le résultat du séjour de l'auteur à Cambridge dans le « Centro de Estudios Latinoamericanos » en tant que « Visiting Scholar » entre octobre et décembre 1995.

Pasarían cerca de seis años [después de la promulgación de la Constitución de 1991] para que la perspectiva de la teoría política del multiculturalismo hiciera su entrada. El primer académico que exploró las implicaciones de los desarrollos constitucionales en pos del reconocimiento étnico en Colombia desde este enfoque fue el antropólogo colombiano Roberto Pineda Camacho. En ese momento, Pineda compartía en buena medida la visión esperanzadora del momento. Afirmaba que la inclusión de la diversidad había alentado la significativa ampliación del número de resguardos para la población indígena, 80% de la cual vivía en ellos en ese momento [...] A partir de los cuatro escenarios de la ‘situación multicultural’ propuestos por el sociólogo surafricano John Rex²⁵ Pineda sugería que la Constitución promovía el prototipo de sociedad que propiciaba la diversidad y los derechos culturales grupales y los alentaba en el dominio territorial. A la vez, su trabajo apuntaba al centro del debate académico internacional en torno al multiculturalismo, que ya tenía un buen recorrido en Canadá y Australia: la tensión entre el liberalismo y la igualdad, por un lado, y los derechos diferenciales por el otro; el choque posible entre la afiliación a la identidad étnica y a la identidad nacional y el problema del pluralismo jurídico y la justicia²⁶.

Insistons ici sur deux éléments importants de la citation. D’un côté nous pouvons constater le caractère très positif accordé par Pineda Camacho à l’octroi des terres aux communautés indigènes, qui se fait en réponse à la revendication de base du mouvement. Plus particulièrement, c’est le caractère formel et légal de cette reconnaissance qui, selon Zambrano, est repris ici par l’auteur. Il n’est pas question, en ce sens, de la définition complexe du territoire par les communautés indigènes. D’un autre côté, comme le souligne Zambrano, les « droits culturels groupaux » accordés aux communautés autochtones sont promus dans le domaine territorial. Cela s’accompagne de l’identification d’une tension entre l’identité ethnique et l’identité nationale. En effet, Roberto Pineda Camacho explique, en reprenant des modèles conceptuels, effectivement construits ailleurs qu’en Colombie, que l’identité nationale colombienne majoritaire n’est pas remise en cause par l’entrée en vigueur de la Constitution de 1991, la Constitution Politique est

²⁵ REX John, « The Concept of a Multi-Cultural Society », dans *New Community*, XIV, 2 (1987): 218-229.

²⁶ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020). p. 147. Zambrano cite l’article de Roberto Pineda de 1997.

« La perspective de la théorie politique du multiculturalisme fait son entrée six ans après [la promulgation de la Constitution de 1991]. L’anthropologue colombien Roberto Pineda Camacho est le premier universitaire à explorer les implications des développements constitutionnels en faveur de la reconnaissance ethnique en Colombie depuis cette perspective. À ce moment-là, Pineda partageait en grande partie la vision prometteuse du moment. Il affirmait que l’inclusion de la diversité avait encouragé l’augmentation du nombre de *resguardos* pour la population indigène, 80% de laquelle y habitait à ce moment-là [...] En partant des quatre scénarios de la ‘situation multiculturelle’ proposés par le sociologue sud-africain John Rex, Pineda suggérait que la Constitution promouvait le prototype de société qui favorisait la diversité et les droits culturels groupaux et les encourageait dans le domaine territorial. Au même temps, son travail pointait le centre du débat académique international autour du multiculturalisme, qui avait déjà un bon parcours au Canada et en Australie : la tension entre libéralisme et égalité, d’un côté, et les droits différentiels de l’autre, le choc possible entre la filiation à l’identité ethnique et à l’identité nationale et le problème du pluralisme juridique et la justice ».

garante de la diversité ethnique sans remettre en cause l'identité colombienne majoritaire. D'après Pineda Camacho :

Quizás se puede denominar el modelo adoptado como un tipo particular de multiculturalismo radical, relativamente atenuado en ciertos aspectos, en la terminología de Miller, pero que no desafía la idea de una construcción de la nación colombiana ni tampoco el de la construcción de una democracia liberal. El reconocimiento de derechos especiales en el plano político, y la activa participación de los jueces en el proceso, son mecanismos necesarios para equilibrar las seculares relaciones asimétricas entre diversos sectores del país y las agrupaciones étnicas²⁷.

Ici, Roberto Pineda fait référence aux travaux du théoricien du politique David Miller, en particulier à son livre *On Nationality*²⁸ qui questionne la tension existante entre la reconnaissance de la diversité culturelle et le principe de la nationalité commune à un État définie comme le fondement de base à l'exercice de la démocratie. Comme le souligne l'auteur, ce qu'il désigne désormais comme multiculturalisme, et qui serait applicable à la Colombie ne remet pas en question la construction d'une démocratie libérale fondée sur une identité nationale majoritaire et hégémonique. Ainsi, la mise en avant de la redistribution des terres pour les communautés se fait avec le constat que la nationalité majoritaire et la cohésion de la démocratie libérale de la Colombie ne sont pas en péril. L'exercice de cette diversité culturelle est donc logiquement limité aux territoires redistribués, seuls espaces où peuvent se manifester les rapports divers au monde des communautés autochtones. Alors que si nous nous souvenons des demandes de Rojas Birry et de Lorenzo Muelas à l'ANC, cette diversité culturelle et épistémologique avait vocation à être partagée, et surtout elle n'était pas pensée comme exclusive aux peuples autochtones : les communautés visaient la mise en place d'un véritable dialogue entre les cultures. La diversité, une fois encore, est circonscrite au territoire ancestral conçu comme un espace fixe et délimité.

L'optimisme de Roberto Pineda vis-à-vis de la Constitution de 1991 doit être mis en parallèle avec celui des dirigeants communautés autochtones avant et pendant les débats à l'Assemblée Constituante. Ils se distinguent néanmoins sur un point essentiel. La lecture de la Constitution par Pineda se fait en empruntant des analyses plus conceptuelles, moins enracinées

²⁷ *Op. cit.*, PINEDA Roberto (1997), p. 107.

« Il est possible de désigner le modèle adopté comme un type particulier de multiculturalisme radical, relativement atténué en certains aspects, selon la terminologie de Miller, mais qui ne met pas en cause l'idée de construction de la nation colombienne pas plus que la construction d'une démocratie libérale. La reconnaissance de droits particuliers sur le plan politique et la participation active des juges dans le processus, sont des mécanismes nécessaires pour équilibrer les relations asymétriques séculaires entre divers secteurs du pays et les groupes ethniques ».

²⁸ MILLER David, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

dans le contexte local et en se référant plutôt à des réalités extérieures à la Colombie, par conséquent étrangères aux préoccupations des mouvements sociaux. Cela marque la distance entre le militantisme politique et la production universitaire qui se fera plus grande après la proclamation de la Constitution Politique.

Néanmoins, il est important de souligner que Pineda Camacho, dans son métier d'anthropologue et d'ethnologue, travaille en lien étroit avec les communautés indigènes d'Amazonie. Par ailleurs sur les questions ayant trait au plurilinguisme²⁹ en Colombie il travaille main dans la main avec Jon Landaburu et possède une connaissance profonde des mythes des communautés amazoniennes³⁰. En plus, il a repris la dénonciation du massacre des indigènes amazoniens de la Casa Arana par des compagnies productrices de caoutchouc³¹. Cependant, le chercheur évolue dans un monde universitaire en changement ce qui influence sa lecture de la Constitution de 1991. Nous pouvons avancer qu'une distance commence à se mettre en place entre les travaux des années 1980 et la pratique du travail universitaire. Nous remarquons ici un éloignement entre les universitaires et les mouvements sociaux tel qu'on l'a observé dans des travaux d'auteurs comme Orlando Fals Borda dans les années 1980. Cet éloignement est en partie dû à des dynamiques qui dépassent les chercheurs et les mouvements sociaux ou les intellectuels au niveau local et qui sont en lien avec les enjeux de la mondialisation du savoir.

À ce sujet, Marta Zambrano avance qu'un élément révélateur des jeux de pouvoir dans le milieu universitaire est justement en relation avec le concept même de multiculturalisme, qui fait son entrée dans le langage universitaire colombien avec l'article de Pineda Camacho, et qui devient monnaie courante dans les années 2000. L'auteure souligne que lors des débats de l'Assemblée Nationale Constituante les représentants indigènes et non indigènes à l'Assemblée n'utilisent jamais le mot « multiculturalisme », en effet, ils insistent plutôt sur la différence de leurs caractéristiques culturelles, économiques et épistémologiques et pensent le nouveau contrat social devant régir la Colombie comme devant être marqué par la reconnaissance du caractère *multiethnique* et *pluriculturel* de la nation colombienne. S'effectue alors un glissement dans le

²⁹ Voir entre autres, CAMACHO PAINEDA Roberto, « El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia », dans *Estudios antropológicos n°4*, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2000.

³⁰ Voir, LANDABURU Jon, PINEDA CAMACHO Roberto, *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los andoques de la Amazonia colombiana*, Bogotá, UNESCO et Instituto Caro y Cuervo, 1984.

³¹ Voir, PINEDA CAMACHO Roberto, *Holocausto en el Amazonas : una historia social de la Casa Arana*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, 2000.

vocabulaire qui va par la suite être utilisé pour qualifier les politiques mises en place par l'État. D'après l'auteure, ce glissement est loin d'être anodin, il se fait dans les études universitaires consacrées à ce phénomène notamment après la publication dans les années 2000 du livre de la politiste étatsunienne Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past : The Politics of Diversity in Latin America*³². Marta Zambrano explique :

Tres años más tarde [después de la publicación del artículo de Pineda Camacho] se publicaría el libro de la politóloga Donna Van Cott acerca de los nuevos constitucionalismos en Bolivia y Colombia. Este trabajo, escrito en inglés y legitimado por una prestigiosa prensa académica norteamericana, tuvo un decisivo impacto en el éxito de la rúbrica multicultural otorgada post-facto al reconocimiento étnico sancionado por las nuevas constituciones. Lo demuestran las repetidas citas y las constantes referencias a su trabajo, que se han extendido a lo largo de dos decenios, en especial en torno a su propuesta comparativa que anunciaba el surgimiento de un modelo multicultural en América Latina³³.

L'analyse de Marta Zambrano démontre que, dans les années 1990-2000, l'on assiste à un changement dans la circulation des travaux universitaires qui a un impact sur les méthodes utilisées. D'après l'auteure, le comparatisme en place dans le travail fondateur de Donna Lee Van Cott va faire de la Colombie le modèle, dans la théorie politique, d'un multiculturalisme qui correspond davantage au modèle canadien ou australien. Se produit ainsi une sorte d'hégémonie théorique du concept de multiculturalisme et des caractéristiques qui lui sont rattachées alors que la réalité des communautés autochtones portée par les revendications des mouvements sociaux n'est pas étudiée dans sa complexité.

En effet, Van Cott donne cinq critères devant être remplis afin de pouvoir qualifier un pays de multiculturel : la reconnaissance rhétorique du multiculturalisme ; la reconnaissance des peuples indigènes comme des collectivités sociales infra-étatiques ; la mise en place de droits collectifs de propriété sur la terre en particulier, désormais protégée de la vente, la partition ou la confiscation ; la reconnaissance du statut officiel ou la reconnaissance des langues indigènes et la

³² *Op. cit.*, VAN COTT Donna Lee (2000).

³³ *Op. cit.*, ZAMBRANO Marta (2020), p. 148.

« Trois ans après [la publication de l'article de Pineda Camacho] est publié le livre de la politologue Donna Lee Van Cott sur les nouveaux constitutionnalismes en Bolivie et en Colombie. Ce travail, écrit en anglais et légitimé par une prestigieuse presse universitaire nord-américaine, a eu un impact décisif dans le succès de la rubrique multiculturelle accordée post-facto à la reconnaissance ethnique sanctionnée par les nouvelles constitutions. Cela est confirmé par les nombreuses citations et les constantes références à son travail, qui se sont répétées tout au long des décennies, en particulier autour de sa proposition comparative qui annonçait le surgissement d'un modèle multiculturel en Amérique Latine ».

mise en place de garanties pour l'éducation bilingue. En remplissant ces cinq critères après la promulgation de la Constitution de 1991, la Colombie s'érige en modèle international des politiques multiculturelles, mais d'un multiculturalisme conceptualisé depuis les universités de ce que Zambrano qualifie de « Nord Global ». Les politiques multiculturelles deviennent donc un terrain de légitimation de l'État non seulement au niveau national, et d'un point de vue politique, mais aussi à l'échelle globale et dans le cadre du savoir universitaire. Le caractère de rupture des demandes indigènes passe en un sens à un second plan, au profit d'une approche plus souple et adaptable à un contexte international qui en plus est marqué par la montée du capitalisme néolibéral. D'après Marta Zambrano :

Aunque reconozco que, como han argumentado varios estudios, no hay un solo multiculturalismo, mi hipótesis es que la rúbrica multicultural, las nociones asociadas a ella (multiculturalismo, multiculturalidad) e incluso sus ulteriores recortes semánticos (multiculturalismo constitucional, multiculturalismo neoliberal, multiculturalismo alternativo, multiculturalismo verde, multiculturalismo radical) suministraron un ropaje verbal académico, aséptico, polisémico y cosmopolita conveniente para definir y legitimar el giro étnico en América Latina como paradigma de influencia y alcance internacional desde una aparente neutralidad que reviste la hegemonía teórica del Norte global³⁴.

Ainsi, cette hégémonie théorique dénoncée par Zambrano dans les travaux qui datent des années 1990-2000, et qui influence, en un certain sens, les travaux produits et pensés en Colombie, marque un décalage grandissant avec les demandes des communautés autochtones et avec les travaux des années 1980, en alliance avec les intellectuels indigènes. Ce que Zambrano dénonce *in fine* c'est l'hégémonie exercée par le concept de multiculturalisme et le discours qui l'accompagne en légitimant l'usage du concept, mais aussi les politiques publiques mises en place par l'État. Ce discours vient remplacer et détourner celui des communautés indigènes que nous avons cherché à mettre en évidence dans le premier chapitre de cette étude et qui a un caractère de rupture en portant en lui une véritable redéfinition des caractéristiques rattachées à la nationalité colombienne. Cela puisque les communautés laissent entrevoir leur souhait de participer au

³⁴ Op. cit., Zambrano, 2020, p. 155.

« Même si je reconnais, comme cela a été argumenté par des études variées, qu'il n'y a pas un seul multiculturalisme, mon hypothèse est que la rubrique multiculturelle, les notions qui lui sont associées (multiculturalisme, multiculturalité) et même ses découpages sémantiques postérieurs (multiculturalisme constitutionnel, multiculturalisme néolibéral, multiculturalisme alternatif, multiculturalisme vert, multiculturalisme radical), ont fourni un accoutrement verbal académique, aseptique, polysémique et cosmopolite convenant pour définir et légitimer le tournant ethnique en Amérique latine comme un paradigme d'influence et d'envergure internationale à partir d'une apparente neutralité qui cache l'hégémonie théorique du Nord global ».

devenir de la nation et souhaitent la rendre plurielle, par l'intermédiaire de l'introduction de leurs propres épistémologies, et en définissant la diversité culturelle comme un ensemble d'éléments qui ne se limitent pas de manière stricte aux peuples autochtones et qui ne sont pas par conséquent circonscrits à leurs territoire d'origine.

Dans cet ordre d'idées, d'après l'anthropologue Diana Bocarejo³⁵ il existe une différence entre la portée des demandes des représentants indigènes à l'Assemblée Nationale Constituyente, c'est-à-dire la reconnaissance du caractère pluriculturel de la Colombie, et le concept de multiculturalisme qui devient monnaie courante à posteriori. Le premier terme étant plus flexible et pouvant couvrir un plus grand nombre de demandes concernant non seulement les questions ayant trait aux problématiques strictement ethnoculturelles mais aussi à celles qui touchent d'autres minorités politiques. D'après Bocarejo :

El multiculturalismo no es el reconocimiento de las múltiples formas de diversidad presentes en las sociedades contemporáneas, sino el reconocimiento de algunas de estas formas de diferencia en los marcos legales y normativos. [...]. En el seno de la Asamblea Nacional Constituyente, los derechos de los grupos étnicos fueron negociados en el marco de una gran variedad de reclamos que abogaron por el reconocimiento del 'pluralismo' colombiano. La noción de pluralismo incluyó una gran variedad de temas, como género, grupos étnicos, minorías políticas, regiones, geografía, religión y cultura³⁶.

Ainsi, entre les années 1980 et 2000 se produit un changement de paradigme dans la production du savoir universitaire du fait de la mondialisation de la connaissance. Si dans les années 1980, les communautés en alliance avec les universitaires ont réussi à avoir une certaine influence sur les politiques nationales et le calendrier des grands organismes internationaux, à la fin des années 1990 et pendant les années 2000 on assiste à un détachement progressif entre la théorie et la pratique militante et cela a une conséquence essentielle sur les lectures du local. En effet, il est de moins en moins question d'un apport des expériences locales à l'échelle globale, on assiste au contraire à une hégémonie des théories et des concepts produits dans les grandes

³⁵ *Op. cit.*, BOCAREJO Diana (2011), p. 100

³⁶ *Id.*, p. 101.

« Le multiculturalisme n'est pas la reconnaissance de multiples formes de la diversité présentes dans les sociétés contemporaines, il est plutôt la reconnaissance de certaines de ces formes de différence dans les cadres légaux et normatifs. [...] Au sein de l'Assemblée Nationale Constituyente, les droits des groupes ethniques ont été négociés dans le cadre d'une grande variété de réclamations qui préconisaient la reconnaissance du 'pluralisme' colombien. La notion de pluralisme incluait une grande variété de sujets, tels que le genre, les groupes ethniques, les minorités politiques, les régions, la géographie, la religion et la culture ».

universités du système-monde qui font du local un espace circonscrit et qui par là-même excluent la question de la pluralité des demandes politiques à l'ANC. En effet, dans le cadre des politiques multiculturelles cela se traduit par la construction d'une interdépendance entre le territoire d'origine, la langue native, les coutumes traditionnelles et les productions culturelles qui deviennent patrimoine national, à préserver idéalement lorsqu'elles sont produites depuis les territoires ancestraux traditionnels. Cela a en plus une conséquence fondamentale sur la lecture de la capacité d'action politique des communautés autochtones, leurs luttes politiques sont également rattachées à cette défense de problématiques locales, la portée de transformation globale de la société, en scène dans les débats de la Constituante, est par conséquent mise de côté.

L'enthousiasme initial vis-à-vis de la Constitution de 1991 est suivi de la mise en place de politiques qui vont être dénoncées comme étant des instruments de contrôle par l'État sur les communautés indigènes. En effet, comme nous l'avons souligné le pouvoir étatique s'exerce dans la définition même de l'ethnicité et des caractéristiques qui lui sont attachées. La différence culturelle et épistémologique telle que pensée par les communautés indigènes va être ouvertement ignorée par l'État. Dans ce cadre, la diversité n'est pas un élément perturbateur de l'ordre établi. Au contraire, son potentiel politique *émancipateur* est atténué dans son usage étatique.

La sous-partie qui suit cherchera, par conséquent, à examiner dans le détail comment l'État définit l'ethnicité. Cela dans le contexte que nous venons d'identifier, à savoir celui d'une interaction grandissante entre les échelles locales et globales, qui pousse l'État à rechercher une légitimation nationale et internationale. Nous prendrons le soin d'insister ici sur l'évolution des politiques et des pratiques de l'État, en lien notamment avec la jurisprudence de la Cour Constitutionnelle colombienne concernant le rapport existant entre les caractéristiques ethniques et le territoire ancestral. Insister sur l'évolution de ces politiques c'est mettre l'accent sur la complexité du multiculturalisme et, comme nous l'étudierons, mettre en évidence les espaces d'action politique que les communautés récupèrent lorsque la préservation de leurs droits se fait dans le langage du droit et dans les cadres proportionnés par l'État colombien.

I. C. Quelle conception de l'ethnicité dans la pratique de l'exercice du pouvoir étatique par l'intermédiaire des politiques multiculturelles ?

D'après un grand nombre de travaux d'anthropologues, de juristes et d'historiens colombiens que nous allons étudier à présent, l'exercice du pouvoir étatique, dans la mise en place des politiques multiculturelles, est accompagné d'une définition très précise de l'ethnicité. Cette dernière détourne et s'éloigne de celle portée par les représentants indigènes à l'Assemblée Nationale Constituante. En effet, les politiques multiculturelles vont perpétuer l'ordre politique existant depuis la période coloniale et républicaine, en définissant les sujets ethniques comme les *autres* vis-à-vis de l'identité nationale majoritaire. Par là même, le multiculturalisme perpétue un exercice du pouvoir politique basé sur la mise en place de dichotomies qui opposent très clairement les sujets indigènes au reste de la population nationale. Ces dichotomies distinguent, de manière claire, l'espace rural au sein duquel évolueraient les communautés de l'espace urbain, tout comme la « tradition » – caractéristique qui serait propre aux peuples autochtones – de la modernité. Il s'agit d'oppositions qui se basent sur une préservation des différences ethniques rattachées à une identité ethnique essentialisée.

Ainsi, les politiques multiculturelles se caractériseraient par le maintien des relations de domination héritées de la colonisation avec un État qui crée et donne des frontières déterminées à l'*autre* distinct de la majorité dominante. Dans cet ordre d'idées et afin d'élucider le maintien des relations de pouvoir, Diana Bocarejo et l'anthropologue colombien Eduardo Restrepo, se proposent de penser le multiculturalisme dans le sillage de ce que Michel Foucault nomme la gouvernementalité³⁷. D'après Restrepo et Bocarejo les politiques multiculturelles seraient :

[...] un arte de gobierno, de otros y de nosotros mismos, cuya especificidad radica en la producción, el manejo y la disputa de poblaciones desde su diferencia cultural, así como en la configuración de una noción del bienestar que regula su vida social. No sólo hablamos del gobierno de la vida de la población (biopolítica), sino del gobierno de

³⁷ FOUCAULT, Michel, *La gouvernementalité*, Dits et écrits, 1954-1988, Volume 3, p. 642; *Sécurité, territoire, population*, éditions du Seuil, 2004.

« Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par 'gouvernementalité', j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de 'gouvernement' sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. » p.111-112.

poblaciones desde una diferencia culturalizada. No se trata únicamente de un dispositivo de regulación, sino también de la constitución de las nociones sobre el bienestar en nombre de la diferencia cultural³⁸.

À travers l'optique de la gouvernementalité, la différence culturelle deviendrait le terrain à partir duquel sont gouvernés les sujets définis comme ethniques, tout comme la population majoritaire. Ainsi, les politiques multiculturelles, loin de rompre avec les mécanismes d'oppression en place, constitueraient le terrain pour la mise en œuvre du contrôle des populations autochtones. À la définition relationnelle de l'ethnicité défendue par les représentants des communautés, se superpose une définition essentialiste des particularités et des pratiques culturelles. C'est précisément en ce sens que, d'après l'anthropologue Margarita Chaves, dans *La multiculturalidad estatalizada*, les politiques multiculturelles sont loin de rompre avec les structures sociales de l'époque coloniale qui, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, se caractérisent par une répartition de la population entre la « République des Espagnols » et la « République des Indiens ». Margarita Chaves explique :

[...] las políticas multiculturales actualizan visiones geográficas, políticas y sociales excluyentes, herederas del ordenamiento colonial y republicano basado en posiciones binarias – indio/campesino, rural/urbano, centro/periferia, cultura/naturaleza – funcionales para articular el poder que se replica en buena parte de la sociedad colombiana. [...] el desbalance de las políticas multiculturales ha instaurado nuevas fronteras físicas y simbólicas entre grupos de la población regional que tienden a favorecer a los pobladores marcados por una territorialidad y una pertenencia en categorías étnico-raciales diferenciales y a perjudicar a los campesinos no indígenas o no negros [...] que no cuentan con ningún tipo de protección territorial³⁹.

³⁸ BOCAREJO Diana et RESTREPO Eduardo, « Introducción », dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, p. 8.

« [...] un art de gouvernement, des autres et de nous-mêmes, dont la spécificité réside dans la production, la conduite et la dispute de populations à partir de leur différence culturelle, tout comme dans la configuration d'une notion de bien être qui régule leur vie sociale. Nous parlons non seulement du gouvernement de la vie de la population (biopolitique), mais aussi du gouvernement des populations à partir d'une différence culturalisée. Il ne s'agit pas uniquement d'un dispositif de régulation, mais aussi de la constitution de notions sur le bien être au nom de la différence culturelle ».

³⁹ *Op. cit.*, CHAVES Margarita (2011), p. 19.

« Les politiques multiculturelles actualisent des visions géographiques, politiques et sociales excluantes, héritières de l'ordre colonial et républicain basé dans des positions binaires – indien/paysan, rural/urbain, centre/périphérie, culture/nature – qui fonctionnent pour articuler le pouvoir qui se reproduit dans une grande partie de la société colombienne. [...] le manque d'équilibre des politiques multiculturelles a insaturé des nouvelles frontières physiques et symboliques entre des groupes de la population régionale qui tendent à favoriser les populations marquées par une territorialité et une appartenance à des catégories ethnico-raciales différentielles et à porter préjudice aux paysans non indigènes ou non noirs [...] qui ne jouissent d'aucun type de protection territoriale ».

Ainsi, est reproduite la structure politique statique caractéristique de l'époque coloniale, qui hiérarchise et distingue clairement les populations. Cette structure statique étant par ailleurs également une caractéristique de l'État républicain avant 1991 qui exclut tout ce qui ne correspond pas à la norme d'homogénéité nationale. Ainsi, paradoxalement et malgré les espoirs de rompre avec ces structures de pouvoir, en construisant un contrat social plus inclusif pour la Colombie, le multiculturalisme qui se fonde sur une notion spatialisée de la différence culturelle, reproduit un mode d'organisation sociale qui divise la population en catégories statiques. Cela produit, comme nous l'avons évoqué, une division entre les populations paysannes et indigènes. La population paysanne non-indigène ou qui ne peut pas démontrer son appartenance à cette définition essentialiste de la communauté autochtone, même lorsqu'elle possède des croyances ou un mode de vie proche de celui des peuples indigènes, est placée à l'écart des politiques multiculturelles de l'État.

Une conséquence concomitante de ce divorce entre la population paysanne et indigène, constitue le phénomène de reindigénisation de la population rurale en Colombie. Les chercheuses Margarita Chaves et Marta Zambrano expliquent dans « From 'blanqueamiento' to 'reindigenización' » que la volonté de redevenir indigène, observée après la promulgation de la Constitution de 1991, s'inscrit dans la droite ligne des politiques et des pratiques visant le métissage de la population colombienne. En effet, la logique du « blanqueamiento » propre à l'idéologie du métissage se métamorphoserait en phénomène de *reindigenización* multiculturelle fondée sur l'adoption des caractéristiques essentialistes associées à la différence ethnique.

D'après Chaves et Zambrano, après les Indépendances politiques, l'idéologie du métissage avait comme objectif principal de marquer une distance vis-à-vis de l'Espagne mais aussi vis-à-vis de l'Amérique du Nord qui refusait toute idée de mélange entre les cultures. Cette volonté de construire une identité nationale fondée sur le mélange culturel, ce que l'intellectuel mexicain José Vasconcelos nommera « la raza cósmica »⁴⁰, se traduirait, d'après les auteures, non pas par un effacement des structures sociales caractéristiques de l'époque coloniale, mais par le phénomène de « blanchissement » de la population, c'est-à-dire par un lissage des différences avec l'objectif de grimper les échelons d'une société fortement hiérarchique. Il est important de souligner, comme le font Zambrano et Chaves, que le métissage n'est pas forcément vécu de manière négative par la

⁴⁰ VASCONCELOS José (1925), *La raza cósmica*, México, Edición Trillas, 2012.

population concernée. D'après les chercheuses, celle-ci s'approprie ce discours politique en le définissant comme « the incorporation of distinct cultural sensibilities and practices, as a mosaic inscribed in the bodies of individuals that permits simultaneous and subsequent affiliations with different groups »⁴¹. Néanmoins, en tant que projet hégémonique, et tel qu'il a été lu par une grande majorité de chercheurs latino-américanistes⁴², il aurait cherché à assimiler des populations différentielles en perpétuant les inégalités sociales : le *mestizaje* échoue dans sa promesse d'ascension sociale par l'intermédiaire du *blanqueamiento*.

Dans le contexte multiculturel, la promesse d'accès à de meilleures de conditions de vie, contenue dans l'idéologie du métissage, prend le visage de la *reindigenización*, c'est-à-dire d'une valorisation de la différence ethnique fondée sur l'affirmation de traits culturels précis et essentialisés. D'après Zambrano et Chaves : « while in the recent past *mestizaje* promised a secure but ambiguous avenue to becoming white (*blanqueamiento*), it has now become an equally muddled path to becoming indigenous again (*reindigenización*) »⁴³. En ce sens, il est essentiel de souligner que c'est la « Dirección General de Asuntos Indígenas » (DGMAI) – placée après la Constitution de 1991 sous le mandat du ministère de l'Intérieur – qui valide les processus d'auto-reconnaissance d'une communauté comme indigène, étape préalable pour accéder à des droits en matière d'éducation, habitat et développement économique, entre autres éléments. Ces politiques de validation du caractère ethnique d'une communauté se font par l'intermédiaire de la délivrance de certificats d'auto-reconnaissance. Au départ, il s'agit d'un processus strict fondé sur le constat par les fonctionnaires de l'État, de l'existence d'une relation étroite entre le territoire ancestral, l'usage d'une langue autochtone, l'habit et les pratiques culturelles et religieuses des communautés autochtones. Cette définition a pour conséquence notable de définir l'identité indigène comme

⁴¹ *Op. cit.*, CHAVES Margarita et ZAMBRANO Marta (2006), p. 7. Ici, Zambrano et Chaves citent les travaux de l'anthropologue Peter Wade pour qui il existe de nombreux métissages.

« [...] l'incorporation de sensibilités et de pratiques culturelles distinctes, comme une mosaïque inscrite dans les corps des individus qui permet des affiliations simultanées et subséquentes avec des groupes différents ».

⁴² Dans la droite ligne des travaux de P. Wade, M. Zambrano et M. Chaves citent ici l'étude de Carol Smith qui suggère l'existence de trois processus connectés de métissage. : « 1) the social and gendered production and reproduction of people of mixed biological heritage; 2) the personal or collective identification either with actual mestizo communities or with the mestizo national subject (created by intellectuals); and 3) the discourse of intellectuals and subalterns about mestizo's position in society and of their relationship with other forms of identity ». Voir, SMITH Carol, « The symbolics of blood : mestizaje in the Americas », dans *Identities 4*, p. 495-521.

⁴³ *Op. cit.*, CHAVES Margarita et ZAMBRANO Marta (2006) p. 5.

« [...] alors que dans les décennies passées le métissage promettait une voie certaine mais ambiguë pour devenir blanc (*blanqueamiento*), il est devenu maintenant un chemin tout aussi confus pour devenir indigène à nouveau (*reindigenización*) ».

étant extérieure et radicalement différente à celle la majorité nationale. Il s'agirait d'un ensemble de caractéristiques essentielles aux populations en question et non pas résultantes d'une histoire faite de contacts. Nous sommes ici très loin des revendications des communautés indigènes et paradoxalement très proches des conséquences de l'idéologie du métissage. Zambrano et Chaves expliquent :

The crossover to the ethnic side begs another crucial question: who among the significant substratum of Colombian mestizos seek to become ethnic? Despite obvious regional and local specificities, the answer lies in the social class of those individuals and groups languishing in the lowest social echelons; precisely those who seek to redress their unflattering conditions. In other words, *reindigenización* flourished where *blanqueamiento* has failed as an instrument for upward mobility⁴⁴.

La mise en place des politiques multiculturelles en Colombie est, comme nous l'avons souligné, parallèle à un changement de paradigme dans l'action publique de l'État qui se traduit par une mise de côté de la question sociale et de l'analyse en termes de classes sociales, au profit de politiques désormais tournées vers la préservation de l'identité culturelle⁴⁵. La population indigène se voit attribuer un accès à un certain nombre de services nouveaux et de politiques dont l'objectif ultime est de préserver la culture indigène uniquement lorsqu'elle sert la légitimation de l'État : si cette identité culturelle met en cause son développement économique, l'État ne se porte plus garant, c'est ce qui se produit notamment dans le contexte actuel de présence de grands projets extractivistes dans les territoires indigènes⁴⁶.

En plus, comme le souligne Margarita Chaves, le contrôle conceptuel de ce que voudrait dire l'ethnicité n'est jamais attribué aux communautés autochtones dans l'exercice du pouvoir politique : c'est l'État qui garde la mainmise sur cette définition en l'essentialisant et en lui donnant les cadres de compréhension qui lui sont propres. Cela est particulièrement vrai dans le cadre des politiques d'ethno-éducation où les structures de connaissance indigènes ne sont pas présentes et

⁴⁴ *Op. cit.*, CHAVES Margarita et ZAMBRANO Marta (2006), p. 18.

« Le passage au côté ethnique soulève une autre question cruciale : qui, parmi l'important substrat de métis colombiens, cherche à devenir ethnique ? Malgré des spécificités régionales et locales évidentes, la réponse réside dans la classe sociale des individus et des groupes qui crouissent dans les échelons sociaux les plus bas ; précisément ceux qui cherchent à redresser leurs conditions peu flatteuses. En d'autres termes, la *reindigenización* se développe là où le *blanqueamiento* a échoué en tant qu'instrument de mobilité ascendante ».

⁴⁵ Voir à ce propos, ALVAREZ Sonia E., DAGNINO Evelina and ESCOBAR Arturo (ed.), *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*, Colorado and Oxford, Westview Press, 1998.

⁴⁶ Voir à ce propos les revendications actuelles du mouvement indigène auprès de la Cour Constitutionnelle colombienne, par exemple, VALBUENA ARMANDO, « Intervención ante la segunda sala de revisión de la Corte Constitucional », dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010) p. 347-352.

où l'on se contente d'introduire quelques éléments d'apprentissage de la culture indigène – définie par des caractéristiques objectives – et de la langue autochtone⁴⁷. En effet, les politiques d'ethno-éducation sont dénoncées par les activistes des communautés comme des instruments de contrôle des populations, déracinés de la réalité quotidienne des membres des peuples autochtones. Cela puisqu'elles ne se fondent pas sur la richesse de la pensée des anciens des communautés en proposant au contraire une éducation conceptualisée depuis les cadres de pensée majoritaires.

Il convient de souligner que tout comme avec les politiques de métissage propres au début du XX^e siècle, les sujets concernés par la *reindigenización* réussissent à récupérer des espaces d'action politique. Zambrano et Chaves expliquent que les communautés indigènes arrivent à mettre en cause la place très statique qui leur est réservée par la politique de l'État dans la vie politique colombienne. C'est en particulier le cas des communautés présentes à Bogotá qui malgré leur éloignement vis-à-vis de leur territoire réussissent à avoir accès aux politiques multiculturelles de l'État, notamment en faisant reconnaître l'existence de *cabildos* urbains. Ces luttes juridiques des communautés indigènes sont reflétées dans la jurisprudence de la Cour Constitutionnelle. Il est donc essentiel de se situer dans les interstices qui se dessinent dans les rapports existants entre les communautés autochtones et l'État, et de mettre en avant la capacité de ces dernières à négocier avec le pouvoir politique. Zambrano et Chaves démontrent que les communautés habitant les grandes villes de la Colombie réussissent à faire reconnaître leur caractère ethnique malgré leur éloignement du territoire d'origine, ce qui remet en cause le lien de causalité établi par l'État entre le territoire autochtone compris comme un espace circonscrit et l'identité indigène. Dans cet ordre d'idées, la juriste colombienne Gloria Amparo Rodríguez explicite les changements dans la conception du lien entre les communautés indigènes et leur territoire dans la Sentencia T-778 de l'année 2005⁴⁸ de la manière suivante :

El derecho a la identidad cultural se proyecta más allá del lugar donde está ubicada la respectiva colectividad. Esto obedece a que el principio de diversidad étnica y cultural es fundamento de la convivencia pacífica y armónica dentro del respeto al pluralismo en cualquier lugar del territorio nacional, pues esto es presupuesto definitorio del Estado social y democrático de derecho. Es este un principio orientado a la inclusión dentro del

⁴⁷ Voir à ce propos, ROJAS Axel, « Gobernar(se) en nombre de la cultura », dans ICANH, *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, p. 173-198.

⁴⁸ CORTE CONSTITUCIONAL, « Sentencia T-778 », 2005.

Disponible sur : <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2005/T-778-05.htm>. Consulté le 5 octobre 2021.

reconocimiento de la diferencia, no a la exclusión so pretexto de respetar diferencias. Conclure que la identité culturelle sólo se puede expresar en un déterminado y único lugar del territorio équivaldría a établir politiques de ségrégation et séparation. Las diversas identidades culturales pueden proyectarse en cualquier lugar del territorio nacional, puesto que todas son igualmente dignas y fundamento de nacionalidad⁴⁹.

Ce changement dans le positionnement de l'État par rapport à la relation entre le territoire et l'identité ethnique constitue la preuve de la force politique des communautés indigènes, de leurs mouvements sociaux et partis politiques⁵⁰ et de leur capacité de négociation avec l'État. Ainsi, il est important de souligner que les politiques multiculturelles évoluent par la pratique et que les communautés possèdent une marge de manœuvre dans ce cadre. Avec cette sentence de la Cour Constitutionnelle en 2005, l'État accepte que l'exercice de la diversité culturelle ne se limite pas aux territoires ruraux mais qu'elle soit également présente en milieu urbain : la présence indigène n'est donc plus circonscrite à un territoire ancestral essentialisé, ce qui contribue à remettre en cause les dichotomies coloniales prolongées par l'État multiculturel. Cette évolution se fait néanmoins de manière très progressive et dans des cadres très contraignants pour les communautés. D'après la juriste Diana Bocarejo, il s'agit d'une configuration légaliste du multiculturalisme qui consiste à interpeller de manière répétitive la Cour Constitutionnelle, mais qui ne se détache pas pour autant d'un cadre d'analyse essentialiste et isolationniste. En effet, le vocabulaire utilisé par l'État est une fois encore celui de l'exceptionnalité de la présence des communautés indigènes en milieu urbain, ce qui reproduit les logiques de spatialisation de la différence du début des politiques multiculturelles⁵¹.

Les luttes politiques actuelles des communautés indigènes en Colombie se font donc dans un cadre culturaliste et d'après Margarita Chaves, avec l'objectif de récupérer des espaces de

⁴⁹ *Op. cit.*, RODRÍGUEZ Gloria Amparo (2015), p. 51.

« Le droit à l'identité culturelle est défini au-delà du lieu où se trouve une communauté donnée. Cela répond au fait que le principe de la diversité ethnique et culturelle est le fondement d'une coexistence pacifique et harmonieuse dans le respect du pluralisme dans n'importe quel endroit du territoire national, puisqu'il s'agit ici de la présomption déterminante de l'État de droit social et démocratique. Il s'agit d'un principe orienté vers l'inclusion dans la reconnaissance de la différence, non vers l'exclusion sous prétexte de respecter les différences. Conclure que l'identité culturelle ne peut s'exprimer qu'en un lieu spécifique et unique du territoire équivaldrait à mettre en place des politiques de ségrégation et de séparation. Les diverses identités culturelles peuvent se projeter sur n'importe quel endroit du territoire national, puisqu'elles sont toutes également dignes et fondées sur la nationalité ».

⁵⁰ Après la Constitution de 1991 l'on assiste effectivement à une présence grandissante des communautés indigènes dans le panorama politique traditionnel avec la création de plusieurs partis et avec l'existence de sièges au Sénat par l'intermédiaire de la circonscription spéciale électorale. Voir à ce propos l'étude de la politologue Virginie Laurent. *Op. cit.*, LAURENT Virginie (2005).

⁵¹ Voir à ce propos, BOCAREJO Diana, « Emancipation or Enclosurement ? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia », dans *Antipode*, Vol 44, n° 3, 2011, p. 663-683.

représentation politique au sein des structures étatiques. Cela avec l'objectif de garantir l'application de politiques publiques qui, malgré leur évolution lente, conservent des caractéristiques fortement essentialistes. D'après l'auteure, ce phénomène a pour conséquence un très faible développement de l'autonomie politique des communautés autour de leurs autorités traditionnelles, ce qui était pourtant l'un des piliers des demandes de Lorenzo Muelas Hurtado et de Francisco Rojas Birry à l'Assemblée Nationale Constituante.

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons avancer qu'après la Constitution de 1991, se met en place une conception étatique de la culture dite ethnique et des productions artistiques et littéraires qui lui sont associées. Ces dernières sont pensées comme des espaces idéaux de représentation de cette identité indigène essentialisée qui est désormais protégée par l'État en tant que patrimoine. La culture des peuples autochtones fait en effet l'objet d'une promotion par un État qui cherche, afin de se légitimer comme multiculturel, à affirmer ses « racines ».

*

Faire l'étude du discours étatique concernant le multiculturalisme signifie comprendre un ensemble de logiques qui ont trait à la légitimation de l'État d'un point de vue national et international, mais aussi à la production du savoir universitaire. Nous avons donc cherché à comprendre comment ces dynamiques s'imbriquent, en saisissant la relation existante entre les mouvements sociaux indigènes et les travaux universitaires dans les années 1980 et en explorant leur impact au niveau international. Cela nous a donc permis d'explorer les relations entre le local et le global et de faire le constat d'un changement de paradigme qui influence l'exercice du pouvoir étatique dans la mise en œuvre des politiques multiculturelles.

Les années 1980 se caractérisent par un dialogue entre des universitaires comme Orlando Fals Borda, les mouvements sociaux et des intellectuels indigènes qui provoque un impact sur le calendrier des organismes internationaux. Dans les années 1990, dans un contexte de *global turn* des sciences sociales, on assiste jusqu'à un certain point à une distance entre les analyses du multiculturalisme, qui dans un contexte d'enthousiasme politique, contribuent à légitimer les politiques multiculturelles, et les revendications sociales exprimées par le mouvement indigène depuis le début du XX^e siècle.

Dans la troisième sous-section de cette première partie, nous avons fait la synthèse d'un ensemble de travaux qui démontrent que les relations de domination coloniales sont perpétuées par les politiques multiculturelles puisqu'elles reproduisent des dichotomies qui font des sujets indigènes ethniques l'altérité radicale vis-à-vis de l'identité nationale majoritaire. Ces travaux expliquent en particulier que le contenu conceptuel de l'identité ethnique n'est jamais accordé aux communautés mais reste au contraire entre les mains d'un État qui l'utilise pour sa propre légitimation. La différence ethnique est ainsi essentialisée et pour la décrire on se sert d'un langage qui correspond à d'autres réalités culturelles mises en avant par les universitaires de ce que Marta Zambrano nomme le « Nord Global ». Néanmoins il est essentiel de souligner que les communautés arrivent à récupérer des espaces d'action politique et continuent à avoir une influence sur les politiques d'État.

En ce sens, il nous semble essentiel d'interroger – en gardant à l'esprit le fait que nous sommes dans un paradigme particulier de production de la connaissance – le cadre théorique des travaux que nous venons de citer sur le multiculturalisme. En effet, ils s'inscrivent pour la plupart dans la continuité d'une lecture foucauldienne des relations de pouvoir politique, c'est-à-dire, comme nous l'avons signalé sous l'optique de la gouvernementalité qui conçoit l'exercice du pouvoir comme une pratique diffuse qui viendrait immerger tous les espaces de la vie quotidienne des individus. C'est pour cela qu'il nous a semblé essentiel de tenter de mettre en évidence l'action des communautés autochtones dans la mise en cause de la place qui leur est assignée par l'État. Cet élément essentiel est pris en compte dans l'analyse de Marta Zambrano et de Margarita Chaves des phénomènes de *blanqueamiento* et de *reindigenización*. Les auteures nous expliquent, lorsqu'elles évoquent la question du métissage, que la population métisse ne vit pas ce phénomène comme une expression de l'hégémonie politique de l'État, mais arrive à le redéfinir en partant du bas, et en créant des espaces d'action politique qui échappent à l'action ou au contrôle étatique. Cette action des populations concernées par les politiques de l'État remet en question les conceptualisations universitaires qui, à force de penser le pouvoir en termes de contrôle des populations « minoritaires », n'étudie pas, dans leur complexité, les stratégies de subversion mises en œuvre par les populations étudiées. Il nous semble par conséquent essentiel de prendre cela en considération dans le cas du phénomène de *reindigenización* tel qu'il est présenté par Zambrano et Chaves. Comment rendre visible la question de l'action *émancipatrice* des communautés

autochtones ? En quoi, faire l'étude de leur littérature peut être un moyen d'aller au-delà de l'idée d'action marginale des sujets indigènes ?

Nous allons à présent nous pencher sur ces questions à partir de l'étude de la promotion par l'État de la littérature indigène. Nous essayerons de tenir en parallèle les deux problématiques qui traversent ce chapitre et le précédent, à savoir la question de la domination étatique par l'intermédiaire de l'exercice du pouvoir dans les politiques multiculturelles, et la question de la capacité de négociation politique des communautés autochtones.

II. De la centralité de la culture à la sauvegarde et promotion du « patrimoine culturel de la Nation »

Globalmente la Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia ofrece una gran cantidad de elementos que muestran el valioso patrimonio que los indígenas colombianos han venido forjando por milenios y que es un verdadero capital cultural que el país tiene a su disposición, aunque por años lo haya soslayado o abiertamente ignorado. [...] Hay allí reunidos por primera vez y en apreciable volumen un testimonio rico y multifacético. Está disponible para explorar, encantar y servir de puente y herramienta de conocimiento y convivencia en un país que pretende hacerse ‘nación desde las raíces’⁵².

Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia.

L'étude du potentiel politique de la littérature wayuu et d'un point de vue plus général de la production littéraire des communautés autochtones ne peut ignorer la promotion qui en est faite par l'État multiculturel. Après avoir exploré, dans la partie précédente, la conception étatique de l'ethnicité, nous pouvons nous demander jusqu'à quel point la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* retient une définition essentialiste des traits culturels des communautés indigènes lorsqu'il s'agit de diffuser leur littérature auprès du grand public. Nous pouvons également nous demander si cette collection de littérature indigène est pensée dans le cadre d'une recherche de légitimation de la nation colombienne, qui désormais se pense depuis ses « racines » culturelles. Des racines qui, comme l'énonce clairement la citation en exergue, après avoir été ignorées par la Colombie, sont aujourd'hui à sa disposition en tant que témoignage du patrimoine culturel millénaire de la nation.

Cette partie cherchera à élucider ces interrogations en mettant en avant, comme nous l'avons souligné précédemment, les espaces d'action politique créés par les communautés

⁵²MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio: Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, p. 27-28.

« De manière globale, la Bibliothèque des peuples indigènes de Colombie offre une grande quantité d'éléments qui montrent le précieux patrimoine que les indigènes colombiens ont forgé durant des millénaires et qui représente un véritable capital culturel que le pays a à sa disposition, même si pendant des années il l'a mis à l'écart ou l'a ouvertement ignoré [...] Est ici réuni pour la première fois et en appréciable volume un témoignage riche et aux dimensions multiples. Il est disponible pour explorer, enchante et servir de pont et instrument de connaissance et de coexistence dans un pays qui prétend se faire 'nation depuis les racines' ».

autochtones. C'est-à-dire qu'il s'agira de comprendre en quoi l'expression de la voix des communautés s'exprime dans toute sa complexité dans le cadre de cette publication de l'État. Pour ce faire, nous chercherons à inscrire la *Biblioteca básica* dans le contexte plus large de la relation entre la culture, la promotion du patrimoine et la globalisation néolibérale. Cela nous permettra de comprendre, dans le prolongement de la partie précédente, la prise de position de l'État dans la promotion de la littérature indigène. Nous chercherons ensuite à explorer dans le détail le discours véhiculé par la bibliothèque en revenant sur la question de la légitimation de la nation multiculturelle par l'intermédiaire de la littérature autochtone. Finalement, nous veillerons à rendre visible la volonté d'émancipation de la parole autochtone à travers la littérature, nous poserons ici les questions relatives au lien entre ce phénomène littéraire et les mouvements sociaux des communautés. Ce dernier point nous permettra de revenir sur la question théorique de la prise en compte de la richesse et de la complexité de la capacité d'action des peuples indigènes. Il s'agira en particulier d'interroger la marge de manœuvre des auteur.e.s dans cette publication, pour ainsi mettre en avant les tactiques utilisées par les peuples autochtones face au pouvoir exercé par l'État.

Nous veillerons donc à transmettre la complexité du discours de cette publication dans laquelle sont engagés divers acteurs : les communautés indigènes, les fonctionnaires d'État et les universitaires. Par là même, nous chercherons à creuser la tension entre l'existence de traits culturels différentiels ou d'épistémologies distinctes, et la construction historique de ces différences culturelles. Nous chercherons à démontrer que l'expression d'une pensée particulière et propre aux peuples indigènes n'est pas incompatible avec une inscription de cette dernière dans l'Histoire, c'est-à-dire que reconnaître sa construction progressive et les contacts qui la traversent ne revient pas à nier ses particularités.

II. A. La promotion de la culture comme patrimoine de la nation colombienne : légitimation de l'État et globalisation néolibérale

Après la promulgation de la Constitution de 1991, la préservation et la promotion de la culture autochtone dans le cadre des politiques multiculturelles devient le pivot des politiques publiques de l'État. Nous avons étudié dans la partie précédente, le phénomène de *reindigenización* produit par la validation des caractéristiques ethnoculturelles des communautés indigènes par les fonctionnaires du ministère de l'Intérieur : des traits culturels essentialisés viennent définir ce que serait l'identité autochtone qui se voit fondée sur la représentation de traits culturels statiques. Un autre élément qui s'ajoute à ce cadre a trait à la globalisation économique qui transforme la culture produite par les communautés en marchandise à vendre, dans la droite ligne de ce discours d'authenticité ethnique. Ici, une fois encore, la promotion de la culture par l'État est à penser à travers le prisme des relations entre le local et le global : la volonté de protection du patrimoine culturel de la nation est relative à un ensemble de normes internationales, de l'UNESCO⁵³ en particulier, qui la cadrent et qui lui imposent un langage précis. Nous chercherons donc à comprendre comment ces divers visages de la culture s'articulent et se rejoignent dans les problématiques qui ont trait à la promotion de la littérature et des arts des communautés autochtones. En ce sens, nous allons revenir sur la définition étatique de la culture, sous l'égide du multiculturalisme, pour ensuite traiter des enjeux contemporains de la promotion de la culture indigène en tant que patrimoine qui circule sur des marchés internationaux.

Quel est, après la Constitution de 1991, le sens accordé par l'État à la culture dans la loi ? D'après la juriste Gloria Amparo Rodríguez, la loi définit la culture de manière large et se positionne comme le garant de sa sauvegarde tout en attribuant aux communautés indigènes le contrôle sur la promotion culturelle :

En el marco jurídico nacional, la Ley 397 de 1997 define la cultura como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos y que comprenden, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias (Ley General de Cultura). [...] En este sentido, le corresponde al Estado garantizar a los grupo étnicos y lingüísticos los derechos a conservar, enriquecer y difundir su identidad y patrimonio cultural, a generar conocimiento según sus

⁵³ Voir par exemple, UNESCO, « Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », 1972. Disponible sur : <https://whc.unesco.org/fr/conventiontexte/>. Consulté le 5 octobre 2021.

propias tradiciones y a beneficiarse de una educación que asegure esos derechos. De igual manera, se debe proteger las lenguas de los pueblos indígenas en sus territorios, impulsar el fortalecimiento de las lenguas amerindias y criollas habladas en el territorio nacional y comprometerse con el respeto y reconocimiento de estas en el resto de la sociedad⁵⁴.

Cette description de la Loi Générale de Culture de 1997 met effectivement en évidence deux éléments. D'une part, la définition retenue par l'État est large et concerne non seulement les productions culturelles en arts et littératures mais également les croyances, les modes de vie et les langues, c'est-à-dire les systèmes de pensée qui s'expriment par l'intermédiaire des productions culturelles. D'autre part, nous pouvons constater que le lien entre la culture et le territoire autochtone est explicite. Cela revient à reproduire les diverses limites que nous avons soulignées précédemment concernant l'essentialisation et la spatialisation de la culture et des caractéristiques ethnoculturelles.

Par ailleurs, la loi prévoit une promotion de la culture autochtone et une diffusion de la connaissance indigène selon les termes propres aux communautés, la promotion est pensée comme étant de leur ressort. Néanmoins, cette intention première de l'État se voit confrontée à la pratique de la recherche de ressources financières pour la promotion culturelle qui dans le plus grand nombre de cas se retrouvent dans les appels à projets de l'État. En effet, ce dernier met en place des politiques de préservation du patrimoine national, placées sous l'autorité des entités territoriales au niveau local, dans une logique de décentralisation. Concernant ce fait, l'anthropologue Margarita Chaves souligne que le décret 2941 de 2009⁵⁵ du ministère de la Culture cherche à sauvegarder le patrimoine national en s'inscrivant dans une ligne directrice de l'UNESCO pour les pays signataires de la « Convention Internationale de Sauvegarde du

⁵⁴ *Op. cit.*, RODRÍGUEZ Gloria Amparo (2015), p. 47-48.

« Dans le cadre juridique national, la Loi 397 de 1997 définit la culture comme l'ensemble de traits distinctifs, spirituels, matériels, intellectuels et émotionnels qui caractérisent les groupes humains et qui comprennent, au-delà des arts et des lettres, des modes de vie, des droits humains, des systèmes de valeurs, des traditions et des croyances (Loi Générale de Culture). [...] En ce sens, c'est une prérogative de l'État de garantir aux groupes ethniques et linguistiques les droits de conserver, enrichir et diffuser leur identité et patrimoine culturel, de produire de la connaissance selon leurs propres traditions et de bénéficier d'une éducation qui assure l'accès à ces droits. De la même manière, l'État doit protéger les langues des peuples indigènes dans leur territoire, favoriser le renforcement des langues amérindiennes et créoles parlées dans le territoire national et s'engager vis-à-vis du respect et de la reconnaissance de ces dernières dans le reste de la société ».

⁵⁵ « Decreto 2941 de 2009 por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 397 de 1997 modificada por la Ley 1185 de 2008, en lo correspondiente al Patrimonio Cultural de la Nación de naturaleza inmaterial ». Disponible sur : <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1503266>. Consulté le 5 octobre 2021.

Patrimoine Immatériel » de 2003⁵⁶. D'après l'auteure, cette inscription de la culture autochtone dans le cadre des politiques de sauvegarde du patrimoine, malgré un discours qui insiste sur la protection contre la vente, fait de la culture un moyen d'accéder à des marchés internationaux qui eux aussi participent à la construction de l'ethnicité. Chaves explique :

[...] mientras el Ministerio enfatiza como objetivo de esta política la protección contra la mercantilización, en los planos departamental y municipal la utilización de la cultura como recurso orientado al mercado se enfatiza de manera abierta. Justamente, [...] es en el plano regional donde los productores culturales y los agentes institucionales, públicos y privados, instrumentalizan los discursos de la patrimonialización cultural, bien sea en la dirección de la economía ligada al turismo, que hoy jalona los planes de desarrollo regional, o de la valorización monetaria de los conocimientos y prácticas locales con que los productos culturales tradicionales intentan insertarse en las redes de mercado. [...] Allí se encierra una de las paradojas de esta política: a la vez que propende por la defensa de los saberes y las manifestaciones culturales de grupos 'tradicionales' constitutivos de la diversidad, favorece la multiplicación de las agencias y los espacios de debate involucrados con su gestión, por medio de gestores culturales, universidades y organizaciones no gubernamentales. Se despejan de este modo las posibilidades de expansión de los mercados culturales, en una dinámica que va de la cultura de la neoliberalización a la neoliberalización de la cultura⁵⁷.

Ainsi, la production culturelle des communautés autochtones est traversée par un ensemble d'enjeux qui vont à l'encontre de la volonté première de l'État, à savoir sa sauvegarde et le transfert de la diffusion des autochtones savoirs aux autorités communautaires. Comme le souligne Chaves, la multiplication des intermédiaires et l'instrumentalisation du sens de la patrimonialisation par les autorités locales entraîne une marchandisation de la culture des communautés indigènes. Cette dernière se caractérise non seulement par une multiplication des publications et événements culturels qui diffusent une représentation précise de la culture des communautés par des autorités

⁵⁶ UNESCO, « Convention Internationale de Sauvegarde du Patrimoine Immatériel », 2003. Disponible sur : <https://ich.unesco.org/doc/src/18440-FR.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

⁵⁷ *Op. cit.*, CHAVES Margarita (2011), p. 20-21.

« [...] alors que le Ministère insiste sur le fait que l'objectif de cette politique constitue la protection contre la marchandisation, aux niveaux départemental et municipal l'utilisation de la culture comme une ressource orientée vers le marché est soulignée ouvertement. C'est justement, [...] au niveau régional que les producteurs culturels et les agents institutionnels, publiques et privés, instrumentalisent les discours de la patrimonialisation de la culture, que ce soit dans le cadre de l'économie liée au tourisme qui jalonne aujourd'hui les plans de développement régional, ou de la valorisation monétaire des connaissances et pratiques locales avec laquelle les produits culturels traditionnels essayent de s'insérer dans les réseaux du marché. [...] C'est ici que réside l'un des paradoxes de cette politique : alors même qu'elle vise la défense des savoirs et des manifestations culturelles des groupes 'traditionnels' constitutifs de la diversité, il favorise la multiplication des agences et des espaces de débat impliqués dans sa gestion, par l'intermédiaire de gestionnaires culturels, universités et organisations non gouvernementales. De sorte que, les possibilités d'expansion des marchés culturels sont rendus visibles, dans une dynamique qui va de la culture de la néolibéralisation à la néolibéralisation de la culture ».

politiques locales⁵⁸, mais aussi par les multinationales porteuses de projets d'extraction dans les territoires indigènes. Par exemple, les multinationales pétrolières Ecopetrol et Chevron financent de nombreuses publications sur la culture des Wayuu, notamment le livre *Kanaso'u. Dibujos ancestrales wayuu*⁵⁹ portant sur l'art du tissage wayuu, conçu par la Fédération Nationale d'Artisans Wayuu qui rend compte du travail de la tisserande Iris Aguilar. En 2017, cette dernière est nommée Maîtresse d'Artisans par Expoartesanas, institution étatique chargée de vendre les réalisations artisanales autochtones.

Quelles sont les conséquences de cette appropriation étatique et marchande de la culture indigène lorsqu'il s'agit de penser son potentiel politique ? Une première conséquence de la mise en place d'une relation entre la culture des communautés et le patrimoine national de la Colombie est de la lier à la représentation d'une identité nationale. En effet, la loi 1185 de 2008⁶⁰, qui modifie la « Loi Générale de Culture » de 1997, pense la nationalité colombienne en relation avec la diversité des cultures présentes dans le territoire et à partir d'une définition large de la culture et de ses représentations :

El patrimonio cultural de la Nación está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la lengua castellana, las lenguas y dialectos de las comunidades indígenas, negras y creoles, la tradición, el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos, así como los bienes materiales de naturaleza mueble e inmueble a los que se les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico o antropológico⁶¹.

⁵⁸ Comme nous l'étudierons dans le détail, le premier ouvrage anonyme du poète wayuu Vito Apūshana, est publié par le secrétariat de la culture de la Guajira en 1992. Voir, APŪSHANA Vito, *Contrabando de sueños con aríjunas cercanos*, Riohacha, Gobernación de la Guajira, Secretaría de asuntos indígenas, Universidad de la Guajira, 1992.

⁵⁹ *Op.cit.*, FUNDACIÓN DE ARTESANOS WAYUU (FENARWAYUU) (2018). Cet ouvrage est publié par la fédération nationale d'artisans wayuu avec le soutien d'Ecopetrol, de Chevron, de l'entreprise colombienne Totto et des fondations ecosfera et colibríes.

⁶⁰ « Ley 1185 del 12 de marzo de 2008. 'Por la cual se modifica y adiciona la ley 397 de 1997 –Ley General de cultura- y se dictan otras disposiciones' ». Disponible sur : https://mincultura.gov.co/areas/fomento-regional/noticias/Paginas/2009-07-06_24383.aspx. Consulté le 5 octobre 2021.

⁶¹ *Id.*

« Le patrimoine culturel de la Nation est constitué par tous les biens matériels, les manifestations immatérielles, les produits et les représentations de la culture qui sont l'expression de la nationalité colombienne, telles que la langue castillane, les langues et dialectes des communautés indigènes, noires et créoles, la tradition, la connaissance ancestrale, le paysage culturel, les coutumes et les habitudes, tout comme les biens matériels de nature mobilière ou immobilière auxquels sont attribués, entre autres, un intérêt particulier historique, artistique, scientifique, esthétique ou symbolique dans des domaines plastique, architectural, linguistique, sonore, musical, audiovisuel, filmique, testimonial, documentaire, littéraire, bibliographique, muséologique ou anthropologique ».

Nous pourrions penser que lier la culture multiple des communautés autochtones à l'identité nationale colombienne revient à remettre en cause l'homogénéité nationale dénoncée par les mouvements autochtones et ses représentants à l'Assemblée Nationale Constituante. Néanmoins, ce qui est problématique ici, c'est de réduire la culture à la représentation de l'identité abstraite de la nation. Cela signifie limiter l'expression créative de la culture, surtout si nous nous souvenons de la définition essentialiste de l'ethnicité portée par l'État multiculturel. En effet, il est essentiel de comprendre que nous sommes face à un objet traversé par un ensemble de dynamiques d'appropriation et de réappropriation, dans des réseaux de circulation particuliers qui lissent son potentiel politique émancipateur en nous livrant une culture pensée comme exotique et comme appartenant à un territoire ancestral millénaire qu'elle ne ferait que représenter. Une culture du passé qui viendrait donc renaître dans un futur proche, grâce aux politiques de l'État, aux entreprises multinationales et aux diverses institutions publiques et privées qui se chargent de sa promotion, sous diverses formes. Nous reviendrons là-dessus.

À cela s'ajoute le fait que, comme le souligne Margarita Chaves, les logiques du néolibéralisme, traversent ces productions culturelles, malgré une volonté de protection de l'État. En effet, faire de la culture un vecteur de représentation d'une identité colombienne, désormais construite à partir de la notion abstraite de « racines », sert les logiques des marchés dans lesquels elle s'inscrit aujourd'hui.

L'identité ethnique, en plus d'adopter des caractéristiques fixes et essentielles, devient un espace de consommation. Les anthropologues, spécialistes des cultures africaines et afro-américaines, Jean et John Comaroff expliquent: « [...] la identidad cultural se presenta más y más a sí misma como dos cosas a la vez : como producto de una elección y auto-construcción – encarnados en el acto de consumo – y también como producto manifesto de la biología, la genética, la esencia humana »⁶². Dans *Ethnicity, Inc.* ces deux chercheurs démontrent que la culture et par conséquent l'ethnicité sont devenues des marchandises dans la conjoncture actuelle du capitalisme néolibéral.

⁶² COMAROFF John L., COMAROFF Jean (2009), traduit de l'anglais par FRISZMAN Carolina, MARENGO Elena (trad.), *Etnicidad S.A.*, Madrid, Safekat S. L., 2011, p. 9.

« [...] l'identité culturelle se présente elle-même, de plus en plus, comme étant deux choses au même temps : comme le produit d'une élection et d'une auto-construction dans l'acte de la consommation – et, aussi, comme produit manifeste de la biologie, la génétique et l'essence humaine ».

Ici, il est important de souligner la participation des communautés autochtones dans ce processus de marchandisation de la culture. D'après les chercheurs, la définition de la culture, comme objet de consommation est en effet concomitante avec les processus d'auto-reconnaissance ethnique et la valorisation de la culture autochtone au sein des communautés. Le fait de pouvoir vendre la culture deviendrait ainsi un facteur supplémentaire et central dans la définition de l'ethnicité. L'analyse de John et Jean Comaroff a le mérite de mettre sur le devant de la scène les impacts du capitalisme néolibéral et globalisé sur les productions culturelles dites « ethniques » et de démontrer qu'elles s'inscrivent dans des réseaux qui dépassent les espaces locaux et nationaux. Ainsi, les enjeux contemporains portant sur la culture des communautés indigènes vont au-delà de la réappropriation par l'État à des fins de légitimation : un ensemble d'acteurs économiques de la main des acteurs politiques instrumentalisent la culture des communautés. Cette dernière est donc doublement traduite dans les cadres conceptuels de l'État tout comme dans celui des consommateurs. Néanmoins, nous pouvons également prendre distance par rapport à cette analyse et nous demander jusqu'à quel point porter une critique à l'inscription de la culture autochtone dans des circuits capitalistes au niveau mondial ne reviendrait justement pas à essentialiser l'ethnicité. Pour de nombreux intellectuels et créateurs indigènes s'inscrire dans ces réseaux marchands est un moyen d'améliorer non seulement leurs conditions matérielles de vie, mais c'est aussi, pour ce qui nous intéresse ici, un moyen de faire connaître leurs structures de pensée, dont leurs créations artistiques et littéraires sont porteuses, à un public plus élargi. En effet, nous pouvons nous demander si l'inscription dans ces réseaux mondiaux, tout comme l'apparent emprisonnement de la production artistique et culturelle des communautés dans des dynamiques de pouvoir qui les dépassent, se fait forcément au détriment de l'effacement des particularités de leurs systèmes de connaissance. Ne pourrions-nous pas avancer que les artistes et écrivains autochtones peuvent être acteurs d'un renouvellement de ces circuits culturels au nouveau mondial ? Cela revient, une fois encore, à interroger la capacité d'action des communautés indigènes. Quels sont les espaces d'expression que leurs membres récupèrent ? En quel sens arrivent-ils à jouer ou à négocier avec l'espace que le pouvoir leur accorde, qu'il soit économique ou politique ?

Au-delà de ces problématiques, auxquelles nous nous attacherons à répondre dans les paragraphes qui suivent, comprendre que la culture indigène – que ce soit d'un point de vue large concernant la « connaissance ancestrale » ou encore d'un point de vue plus restreint concernant

les productions artistiques et littéraires – est prise dans un ensemble d'enjeux et de rapports de pouvoir politiques est essentiel afin de pouvoir identifier où se trouve son potentiel d'émancipation. Nous pouvons avancer que comprendre ce potentiel politique équivaut à identifier la capacité émancipatrice des productions culturelles des communautés en se plaçant à l'intérieur de ces rapports de force politiques et économiques. En effet il est essentiel de ne pas exclure la culture autochtone des transformations des paysages culturels, et, en un sens, de ne pas reproduire une vision spatialisée de la culture autochtone, propre aux politiques multiculturelles, qui consisterait à dire qu'elle a uniquement sens lorsqu'elle s'exprime dans son territoire d'origine. Au contraire, il est essentiel de penser la capacité d'action des communautés indigènes, par l'intermédiaire de la culture, là où cette capacité d'action semblerait se réduire à la *résistance* du fait de la présence de nombreuses relations de pouvoir. Nous reviendrons sur ces questions tout au long de cette étude.

La question de la patrimonialisation de la culture autochtone et sa subséquente insertion dans des réseaux commerciaux au niveau mondial pose néanmoins un véritable enjeu concernant la visibilité de son potentiel politique. D'un point de vue général une décomplexification du contenu conceptuel des œuvres littéraires et artistiques des communautés se produit. En effet, la littérature autochtone est présentée, dans la droite ligne des politiques de patrimonialisation, comme étant l'expression d'une identité indigène oubliée que l'État redécouvre et à laquelle les Colombiens peuvent désormais avoir accès. La réduction de la culture à une expression de l'identité est très problématique dans le sens où ces productions culturelles sont en réalité porteuses de systèmes de pensée qui rendent compte d'une interconnexion entre la pensée d'origine qu'elles portent et les actions quotidiennes des membres des communautés. Cela, en association avec des univers oniriques qui convoquent d'autres rapports au temps à l'espace et avec les êtres qui peuplent les territoires. Nous reviendrons sur cela en démontrant que c'est justement dans cette connexion entre différents univers que la littérature des communautés rend visible et recrée, que réside, en partie, sa capacité à subvertir le caractère de représentation identitaire que lui accordent l'État et le marché néolibéral.

II. B. La Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia : construire une nation multiculturelle à partir des racines culturelles des « peuples originaires »

[...] en un esfuerzo por compilar, seleccionar y reunir en una sola colección la tradición oral, literatura y documentos de carácter histórico fundamentales en la comprensión del devenir de nuestros pueblos ancestrales, el Ministerio de Cultura lanza la Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia. [...] La colección presenta un equilibrio entre lo antiguo y las más novedosas manifestaciones; entre las diversas comunidades desplegadas a lo largo del territorio; entre la voz individual y potente de algunos creadores y la enorme corriente colectiva de voces anónimas que hablan desde tiempos originarios⁶³.

Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia.

Traiter du discours véhiculé par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas* nous permettra de lire de manière plus fine l'exercice du pouvoir d'État et du marché néolibéral sur les communautés. Nous pourrions ainsi saisir les tactiques complexes que ces dernières mettent en place pour s'approprier les espaces d'expression ouverts par les politiques d'État. Ainsi, nous chercherons dans cette partie, et dans celle qui suit, à comprendre d'une part la lecture effectuée par l'État de la différence culturelle et la manière dont elle sert la légitimation de la nation dans un contexte de célébration du Bicentenaire des Indépendances politiques. D'autre part, par l'intermédiaire de l'étude de la multiplicité de discours et de points de vue présents dans cette publication, nous veillerons à transmettre sa complexité et les espaces d'expression que récupèrent les communautés autochtones. Cela nous permettra de dresser un premier panorama de la littérature indigène contemporaine en Colombie.

⁶³ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p. 28.

« [...] dans un effort de compiler, sélectionner et réunir en une seule collection la tradition orale, la littérature et les documents de caractère historique fondamentaux pour le devenir de nos peuples ancestraux, le ministère de la Culture lance la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. [...] La collection présente un équilibre entre les anciennes et les nouvelles manifestations ; entre les diverses communautés déployées sur l'ensemble du territoire ; entre la voix individuelle et puissante de certains créateurs et l'énorme courant collectif de voix anonymes qui parlent depuis des temps originaires ».

La *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*⁶⁴ est composée de huit volumes. Trois recueils de poésie des poètes Vito Apūshana⁶⁵ – communauté wayuu – Hugo Jamioy⁶⁶ – communauté camëntsá – et Fredy Chikangana⁶⁷ – communauté yanakuna – livrent au lecteur les voix particulières de trois auteurs issus de différentes régions du pays : la Guajira, le Putumayo et le Cauca. À ces trois recueils de poèmes s’ajoutent deux volumes, édités par Miguel Rocha Vivas, qui font un état des lieux de la littérature autochtone dans le pays : *Antes del Amanecer*⁶⁸ est un ouvrage qui compile la littérature des communautés des Andes et de la Sierra Nevada de Santa Marta. *El sol babea jugo de piña*⁶⁹ regroupe des textes des communautés du Pacifique, de l’Atlantique et de la Serranía del Perijá. Les documents qui rendent compte de l’histoire des mouvements sociaux en Colombie⁷⁰, sur lesquels nous nous sommes penchés dans le chapitre précédent, constituent le premier volume de la bibliothèque à laquelle s’ajoutent un recueil des mythes de la communauté amazonienne uitoto étudiés et compilés par l’anthropologue colombien Fernando Urbina Rangel⁷¹, et un dernier volume intitulé *Manual introductorio y guía de animación a la lectura*⁷². Ce dernier vise à faire une présentation des enjeux rencontrés dans la publication de la *Biblioteca básica* et à promouvoir la lecture de la littérature autochtone contemporaine. Ainsi, dans ce manuel, confluent divers acteurs engagés dans le processus éditorial. La ministre de la culture de l’époque, Paula Moreno Zapata, et l’équipe chargée de la célébration du Bicentenaire au ministère de la Culture font une présentation générale de la

⁶⁴ MINISTERIO DE CULTURA, *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, 2010.

Pour avoir plus de détails sur la collection et télécharger les ouvrages :

<http://babel.banrepcultural.org/cdm/landingpage/collection/p17054coll8>. Consulté le 5 octobre 2021.

⁶⁵ APŪSHANA Vito, *Shiinalu'uirua shiiruaa ataa / En las hondanadas maternas de la piel*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

⁶⁶ JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Bínÿbe oboyejuayëng / Danzantes del viento*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

⁶⁷ MALLKI Wiñay (CHIKANGANA Fredy), *Samay piscocok pponccopi muschcoypa / Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

⁶⁸ ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y de la Sierra Nevada de Santa Marta*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

⁶⁹ ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

⁷⁰ *Op. cit.*, SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010).

⁷¹ URBINA RANGEL Fernando, *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

⁷² MORENO ZAPATA Paula Marcela, CHIKANGANA Fredy, HOYOS Juan Felipe et YIE Maite, *Manual introductorio y guía de animación a la lectura*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

littérature indigène en explicitant le lien de cette dernière avec la construction de la nation multiculturelle. Cela est suivi d'un texte du poète yanakuna Fredy Chikangana où il explicite le sens de la publication de la bibliothèque en lien avec la centralité de la parole d'origine chez les communautés autochtones.

Le ministère présente ensuite les huit volumes de la collection et met sur le devant de la scène l'œuvre picturale de Juan Andrés Jamioy, membre de la communauté camëntsá du Putumayo dont on retrouve une reproduction des travaux sur les couvertures des huit volumes. Enfin, les anthropologues Juan Felipe Hoyos et Maite Yie Garzón élaborent un guide d'encouragement à la lecture destiné de manière ciblée aux jeunes lecteurs et plus particulièrement aux jeunes issus des communautés ethniques. Ce guide est particulièrement intéressant puisqu'y sont posés divers questionnements sur la manière d'aborder ces textes littéraires, questions qui soulèvent des éléments importants concernant la conception de l'ethnicité et le potentiel politique des productions littéraires des communautés. Ainsi, la bibliothèque a un double propos, promouvoir la culture autochtone tout comme la lecture des œuvres littéraires des peuples autochtones.

Aux côtés de cette publication, se trouve la *Biblioteca básica de literatura afrocolombiana* publiée avec les mêmes objectifs et également dans le cadre des célébrations du Bicentenaire. Cette dernière est composée de dix-huit volumes dans lesquels est recueillie la production littéraire d'auteurs tels que Candelario Obeso, Manuel Zapata Olivella, Rogerio Velázquez, entre autres, tout comme les voix multiples des poétesses et *cantadoras* du Pacifique et les voix anonymes des conteurs. Il s'agit d'une collection qui se propose de rendre compte de la complexité de la production orale afro-colombienne⁷³.

Nous allons à présent nous attacher à comprendre le fil rouge de la bibliothèque des peuples autochtones en faisant référence à la bibliothèque de littérature afro-colombienne pour ce qui est des questions relatives à la définition, par l'État, de l'identité nationale. Nous porterons aussi notre attention à la manière dont sont traitées les questions touchant à la compatibilité entre la tradition orale, dominante chez les communautés indigènes, et le support du livre en nous servant particulièrement du « guide d'animation à la lecture ».

⁷³ MINISTERIO DE CULTURA, *Biblioteca básica de literatura afrocolombiana*, Bogotá, 2010.

Pour avoir le détail de ces œuvres et télécharger les ouvrages :

<http://babel.banrepcultural.org/cdm/landingpage/collection/p17054coll7>. Consulté le 5 octobre 2021.

L'étude du discours véhiculé par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* nous permettra de traiter, dans leur complexité, les politiques publiques de l'État, en mettant l'accent sur l'ensemble des acteurs qu'elles convoquent. Cela sera donc aussi l'occasion d'explorer le rôle actif des communautés dans leur formulation.

Nous chercherons à comprendre la complexité du discours sur l'ethnicité dans sa relation avec les arts tel qu'il est porté par la bibliothèque en dégageant non seulement ses limites mais aussi les efforts des éditeurs et compilateurs pour rendre compte de la complexité de ces productions littéraires et de ses univers sous-jacents. À partir de là, nous présenterons un premier panorama de la littérature autochtone en cherchant à poser des questions théoriques concernant la critique de cette littérature. Il s'agira notamment d'interroger les liens établis entre la littérature autochtone et son contexte de production, tout comme sa capacité à exprimer des systèmes de pensée propres aux communautés, et sa relation avec les revendications politiques portées par les mouvements sociaux. Porter notre attention sur cela signifie, finalement, nous plonger dans la compréhension par les divers acteurs convoqués dans cette publication, des univers indigènes, de leurs épistémologies et de la traduction de ces derniers dans la littérature en écriture alphabétique conventionnelle.

Nous mettrons en évidence que dans le discours de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, les deux approximations concernant l'ethnicité, que nous avons explorées précédemment – celle instrumentale de l'État et celle des mouvements sociaux – coexistent. Les communautés s'adaptent aux cadres de l'État et jouent un rôle actif dans la construction des imaginaires autour de l'ethnicité. Comme nous le verrons cette adaptation est néanmoins une stratégie leur permettant de se faire entendre et d'affirmer une vision particulière de la littérature qui repose sur la valeur politique de la parole d'origine.

Une nation multiculturelle pensée comme l'addition des ethnicités

La *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* n'est pas la première compilation de littérature indigène parue en Colombie. En 1978, l'intellectuel Hugo Niño publie *Literatura de Colombia aborígen. En pos de la palabra*. Cet ouvrage est publié par l'Instituto Colombiano de Cultura, institution chargée de la politique culturelle du pays, qui précède à la création du ministère

en 1997. *Literatura de Colombia aborigen* constitue le premier scénario de réflexion de l'État concernant le rôle de la littérature qualifiée d'aborigène dans la culture nationale :

El libro, por lo tanto, se propone integrar estos valores de la literatura viva aborigen, a esa cultura nacional, cuya identidad nos proponemos hallar y afirmar. Vamos en pos de ella y este libro es su tribuna. No es propiamente un « rescate ». Aquí queremos superar la actitud prepotente de « salvadores de la cultura », pues cada oprimido es el primer responsable de su propia liberación, y la liberación de la cultura forma parte de la liberación social misma: la cuestión indígena es particular pero integrada a toda la cuestión nacional. Se trata de diferencias dentro de semejanzas⁷⁴.

Ainsi, cette première publication concernant la littérature autochtone s'inscrit ouvertement dans le lien existant entre la construction de la nation colombienne et la littérature, et aborde également la question de l'émancipation culturelle et sociale des peuples indigènes. Elle propose, en effet, d'affirmer « una cultura nacional americana [que] se fundamenta en la acertada fusión de sus componentes básicos : el indio, el europeo y el negro, sin correspondencia forzada de alguno de ellos, que es lo que ha venido sucediendo en el caso europeo »⁷⁵. Nous sommes ici dans un contexte de domination de l'idéologie du métissage culturel. Il s'agirait d'intégrer ou de faire fusionner les cultures afin de permettre de construire une nationalité commune pour la Colombie. Un autre élément qui mérite d'être souligné, dans la citation précédente, est que l'auteur traite de la littérature aborigène « vivante », dans le sens où elle serait active et créative :

[se trata de] considerar tal literatura menos como un objeto empírico y de curiosidad, como un 'discurso menor' de una 'cultura infantil', y más como expresión creadora de pueblos culturalmente activos, cuya configuración en la configuración de una cultura nacional propia es no sólo afectiva, sino muy positiva, enfocada no como regresión *idílica* sino como una integración dinámica, de lo que ha de resultar una cultura afirmada en sus propios valores, con qué hacer frente a la decadente agresión de la cultura occidental de consumo⁷⁶.

⁷⁴ HUGO Niño, *Literatura de Colombia aborigen. En pos de la palabra*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978, p. 10.

« Par conséquent, le livre vise à intégrer ces valeurs de la littérature vivante aborigène à cette culture nationale, dont on se propose de trouver et d'affirmer l'identité nationale. Nous allons à sa recherche et ce livre est sa tribune. Il ne s'agit pas de lui 'porter secours'. Nous voulons ici aller au-delà de l'attitude arrogante de 'sauveurs de la culture', puisque chaque opprimé est responsable de sa propre libération et la libération de la culture fait partie de la libération sociale elle-même : la question indigène est particulière mais intégrée à toute la question nationale. Il s'agit de différences à l'intérieur de ressemblances ».

⁷⁵ *Id.*, p. 9.

[...] « une culture nationale américaine [qui] se fonde dans la fusion réussie de ses composantes basiques : l'indien, l'européen et le noir, sans correspondance forcée de l'une d'entre elles, situation qui s'est produite dans le cas européen ».

⁷⁶ *Id.*, p. 10.

La première compilation de littérature indigène dans le pays est explicite quant au lien existant entre la construction d'une nationalité colombienne métisse et la littérature autochtone. Cette dernière est comprise non pas comme un témoignage d'un passé révolu mais est plutôt vue comme une création active capable de se fondre avec toutes les productions culturelles du pays pour fonder une culture nationale capable de résister aux maux de la modernité et du capitalisme.

Entre 1978 et 2010, date de la publication des bibliothèques de littérature indigène et afro-colombienne, la conception de la diversité culturelle et son rôle dans la construction de la nationalité a évolué. Nous sommes en effet passés du métissage au multiculturalisme. Néanmoins, la construction de la nation multiculturelle par l'intermédiaire de la littérature indigène et afro-colombienne constitue toujours l'un des principaux objectifs de la collection. En effet, les deux bibliothèques de 2010 s'inscrivent dans la ligne d'action publique du ministère de la Culture en Colombie concernant la promotion de la diversité de la nation colombienne : « Colombia diversa : Cultura de todos, Cultura para todos »⁷⁷ dont l'objectif est de reconnaître « [...] la diversidad cultural de nuestro país como un elemento definitivo de la sostenibilidad y profundidad de un modelo de desarrollo sustentable social y económicamente »⁷⁸. Il est essentiel de dire que cette politique vise à faire des « industries culturelles » un élément central dans le développement économique de la Colombie. C'est une politique qui concerne, non seulement les productions littéraires et artistiques, mais toute la culture, dans le sens très large qui lui est accordé par la Loi Générale de Culture de 1997.

Ainsi, nous pouvons constater un glissement non seulement dans la conception de la nation, définie désormais par sa diversité, mais aussi dans le rôle explicite qui est dorénavant réservé à cette diversité culturelle dans le cadre du développement économique de la nation. Dans le cas spécifique de la bibliothèque de littérature afro-colombienne, l'État se porte garant de la visibilité

« [il s'agit de] concevoir la littérature moins comme un objet empirique et de curiosité ou comme un 'discours mineur' d'une 'culture infantine', mais plus comme une expression créatrice de peuples culturellement actifs dont la configuration dans la formation d'une culture nationale propre est non seulement affective mais aussi très positive, conçue non comme une régression *idyllique* mais comme une intégration dynamique, de ce qui doit devenir une culture affirmée dans ses propres valeurs, avec laquelle on pourra faire face à la décadente agression de la culture occidentale de consommation ».

⁷⁷ [...] « La Colombie diverse : Culture de tous, Culture pour tous ».

⁷⁸ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de literatura afrocolombiana*, 2010, p. 11.

[...] « la diversité culturelle de notre pays comme un élément définitif de la durabilité et profondeur d'un modèle de développement durable des points de vue économique et social ».

des populations noires en Colombie, structurellement invisibilisées au long de l'Histoire. Le virage vers un discours qui pense la différence culturelle est évident dans ce volume : d'après les éditeurs de la bibliothèque les Afro-colombiens seraient partie intégrante de la « triethnicité » de la nation colombienne :

La historia cultural de los afro está por reescribirse, apreciarse y enaltecerse. En el puro centro de la constitución triétnica nacional, la vertiente negra es más que un ingrediente adherido. Así como su esencia no puede constreñirse a la química de la pigmentación de la piel, su impronta va mucho más allá del folclor y de las sensualidades del cuerpo.⁷⁹

Cette citation met en évidence le changement de perspective dans la conception de la construction de la nation colombienne et témoigne également d'un essentialisme culturel indéniable. Un parallélisme est mis en place entre la culture et la couleur de la peau, entre la génétique et le culturel : la culture noire est réduite à une essence qui, plus que folklorique ou sensuelle, est désormais représentative du caractère triethnique de la nation colombienne. Cette métaphore est prolongée dans le même volume : le lien entre la génétique et le culturel permet de penser la diversité culturelle comme une addition, non pas comme un mélange, des trois ethnicités – noire, indigène et européenne – présentes en Colombie :

La conmemoración de nuestros doscientos años de independencia es, sin duda alguna, una fecha que nos hace reflexionar sobre el significado de la diversidad, una diversidad que ha marcado la biografía cultural de los colombianos, y está escrita en nuestra memoria genética como un texto colectivo donde la suma de los aportes enriquece y le da sentido al resultado final⁸⁰.

Il est important de noter ici que cette association est formulée dans le prologue du « Manual introductorio y guía de animación a la lectura » de la bibliothèque de littérature afrocolombienne signé par la ministre de la Culture de l'époque, Paula Moreno Zapata. Il s'agit donc ici du discours de l'État. Concernant la littérature autochtone, à cette dimension de la culture ethnique comme un tout distinct en lien avec la génétique du groupe ethnique auquel on se rapporte, va être ajouté, dans le discours étatique, la dimension originelle de leur présence sur le territoire colombien. Ainsi,

⁷⁹*Id.*, p. 31.

« L'histoire culturelle des afros est à réécrire, apprécier et louer. Au centre même de la constitution triethnique nationale, le versant noir est plus qu'un ingrédient collé. Tout comme son essence ne se restreint pas à la chimie de la pigmentation de la peau, sa marque va bien au-delà du folklore et des sensualités du corps ».

⁸⁰*Id.*, p. 12.

« La commémoration de nos deux cents ans d'indépendance est, sans aucun doute, une date qui nous fait réfléchir sur le sens de la diversité, une diversité qui a marqué la biographie culturelle des Colombiens et qui est écrite dans notre mémoire génétique comme un texte collectif où l'addition des apports enrichit et donne sens au résultat final ».

au discours de la formation d'une identité nationale conçue comme une agrégation d'identités culturelles distinctes, s'ajoute un discours romantique vis-à-vis des racines culturelles de la Colombie :

Los ocho volúmenes y sus más de 2.700 páginas se ofrecen por primera vez al país como un cuerpo desafiante de conocimientos y sensibilidad que tienen que empezar a dejar una marca cultural y abrir una puerta al descubrimiento de la cara simbólica, poética, expresiva de los casi dos millones de compatriotas que se despliegan como habitantes originarios en nuestro territorio. [...] ⁸¹.

Ce caractère romantique attribué à la présence des communautés indigènes dans le territoire national est l'argument principal pour légitimer un État qui souhaite devenir, d'après la ministre, « nación desde las raíces ».

Mais, pourquoi l'État met-il en place cette relation entre la littérature et la formation de la nation ? D'après la critique littéraire française, Pascale Casanova dans *Des littératures combattives, l'internationale des nationalismes littéraires*, la formation de la nation se fait en utilisant une rhétorique de l'ancienneté, la chercheuse explique que cela signifie asseoir et légitimer le pouvoir politique : « il faut être ancien pour être puissant puisque le capital culturel national est constitué principalement de temps accumulé, transformé en ressources » ⁸². Ainsi, si l'on suit cet argument, placer les origines de la nation colombienne dans l'expérience historique des communautés autochtones permet une légitimation certaine de l'action politique et publique de l'État. Ce qui revient également à pacifier le contenu politique de contestation envers la nation colombienne, porté par les communautés indigènes dans leur œuvre littéraire, en lui accordant un caractère représentatif, c'est-à-dire que leurs littératures sont pensées comme le miroir des identités ethniques qui par leur addition forment la nation multiculturelle colombienne. Ainsi, lorsque l'on étudie le discours véhiculé par l'État, la volonté de légitimation de l'action publique par l'intermédiaire d'un renouveau de la définition de la nationalité devient évidente. Cette dernière serait le résultat de l'agrégation de trois ethnicités, différentes et clairement distinguées. Nous

⁸¹ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p 25.

« Les huit volumes et ses plus de 2700 pages s'offrent pour la première fois au pays comme un corps stimulant de connaissance et de sensibilité qui doivent commencer à laisser une trace culturelle et à ouvrir une porte pour la découverte du visage symbolique, poétique, expressif des presque deux millions de compatriotes qui évoluent en tant qu'habitants originaires dans notre territoire ».

⁸² CASANOVA Pascale (dir.), *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires*, Paris, Éditions raisons d'agir, 2011, p. 15.

sommes ainsi passés de l'idéologie du métissage à celle du multiculturalisme. L'État se légitime en instrumentalisant la notion d' « origine » et en la rattachant à la construction de la nation colombienne.

Comment l'État lit-t-il la littérature autochtone ?

Comprendre la complexité du discours véhiculé dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* revient à interroger de manière précise la lecture des productions artistiques indigènes. Nous pouvons nous demander dans quelle mesure les productions littéraires des communautés sont réduites au caractère représentatif de l'identité ethnique que nous venons d'identifier. En effet, les éditeurs réfléchissent sur la lecture et critique qu'il conviendrait d'offrir au grand public de la littérature indigène. Cette préoccupation est liée en particulier au format du livre et de l'écriture alphabétique conventionnelle qui ne sont pas les supports de base d'expression de la pensée d'origine des communautés. Les enjeux touchant à la traduction culturelle sont au premier rang des préoccupations des compilateurs de la bibliothèque qui partent du postulat que ces productions culturelles ont été « arrachées » à leur territoire originel :

La confección y puesta en práctica de esta biblioteca consistió en un gran reto. No sólo por enfrentar en tiempo corto un vastísimo repertorio de temas, materiales, idiomas diversos y complejos, sino por responder con cuidado y respeto a unas expresiones que en su mayoría no fueron elaboradas para ser consignadas en papel, en forma de libro y en estructuras alfabéticas, y cuyas funciones, orígenes y significados, en muchos casos están muy lejos de las posturas y cualidades con las que se produce el arte y la literatura modernos. En efecto, la naturaleza verbal, oral, vibratoria y determinante con la que la palabra indígena se reviste parece ir en contravía de los modos de apreciación y comprensión de los lenguajes plásticos y formas de escritura con los que convivimos. Por otra parte, el origen ritual, ceremonial y profundamente espiritual de donde muchos de los textos parecen provenir pretende guiar una lectura que vaya más allá de una apreciación literal e inmediatista de los contenidos y comprender que estos han sido 'arrancados' de su lugar de nacimiento y han sido desprendidos de funciones específicas y saludables, y a los cuales habrá que aplicar quizás nuevos y experimentales modos de contemplación y admiración⁸³.

⁸³ « La confection et mise en pratique de cette bibliothèque a constitué un grand défi. Non seulement parce qu'il a fallu affronter en très peu de temps un très vaste répertoire de thèmes, matériaux, langues diverses et complexes, mais aussi parce qu'il a fallu répondre avec soin et respect à des expressions qui pour la plupart n'ont pas été élaborées pour être transcrites sur papier, sous forme de livre et en structures alphabétiques, et dont les fonctions, origines et significations, sont très loin, dans beaucoup de cas, des positions et qualités avec lesquelles se produisent l'art et la littérature modernes. En effet, la nature verbale, orale, vibratoire et déterminante dont la parole indigène se revêt, paraissent aller à contresens des modes d'appréciation et de compréhension des langages plastiques et des formes d'écriture avec lesquelles nous cohabitons. D'un autre côté, l'origine rituelle, cérémonielle et profondément spirituelle

Il est important de comprendre qu'il existe un effort réel dans la transmission de la complexité de la littérature indigène et une volonté tout aussi réelle de comprendre ses spécificités, qui différencieraient de la littérature et des arts produits par la société majoritaire, c'est-à-dire ce qui est désigné dans la citation comme « arts modernes ». Néanmoins, il nous semble important également de souligner que de la citation se dégage une sensation d'intransmissibilité du contenu « originel » des œuvres littéraires autochtones doublée d'une attribution de fonctions très spécifiques en lien avec les mondes spirituels des communautés présentés eux-aussi comme inaccessibles. Le rôle du lecteur dans ce contexte se réduirait uniquement à l'expérimentation de formes d'« admiration » et de « contemplation » d'œuvres dont la visée de dialogue est rapidement mise de côté. En effet, nous pouvons avancer que malgré la volonté de traiter cette production culturelle avec respect, se produit ici une forme de spatialisation et de fixation de la connaissance contenue dans la littérature indigène, il y a, encore une fois, un renouveau de cette tendance à faire de la diversité quelque chose de difficilement accessible pour un public général.

En plus, l'ethnicité est fortement circonscrite à la représentation d'une identité *autre* vis-à-vis de la société majoritaire, une identité qui retrouverait toute sa richesse esthétique et ses fonctions sociales lorsqu'elle se déploie dans son territoire d'origine. En effet, les éditeurs reproduisent une dichotomie entre l'art et la littérature indigènes et les arts dits « modernes ». Si l'on met cela en relation avec l'idée que la nation colombienne est désormais en train de se construire à partir de ses « racines culturelles », c'est-à-dire à partir de la culture des peuples « originaires », l'on peut avancer que l'impression générale du lecteur va être de considérer que la culture indigène est issue d'un passé essentialisé qui aurait miraculeusement survécu au colonialisme et aux transformations portées par la modernité capitaliste, d'un passé qui fonde néanmoins l'ancienneté de la nation multiculturelle et, pour suivre les analyses de Casanova, sa légitimation politique. Par ailleurs soulignons que la notion d'origine, telle qu'elle est pensée par les peuples autochtones est ignorée. Nous reviendrons sur ce qu'est la parole d'origine et les temporalités multiples qu'elle convoque dans le troisième chapitre de cette étude.

d'où beaucoup de textes semblent provenir prétend guider une lecture qui irait plus loin qu'une appréciation littérale et immédiate des contenus et comprendre que ces derniers ont été 'arrachés' de leur lieu de naissance et ont été détachés de fonctions spécifiques et salutaires, et auxquels il faudrait peut-être appliquer des modes nouveaux et expérimentaux de contemplation et d'admiration ».

Ce constat ne doit cependant pas ignorer que les textes littéraires autochtones ont des fonctions et un contexte de production qui leur est propre. Il ne doit pas non plus passer à côté des épistémologies complexes qui les convoquent et des multiples formes d'écriture utilisées par les communautés pour transmettre les différents univers qui peuplent leur quotidienneté. L'existence de ces formes d'écriture, notamment pictographiques, doit nous alerter, comme le soulignent de nombreux poètes et intellectuels indigènes et non indigènes⁸⁴, sur nos propres formes d'analphabétisme. Dans ce sens, le prologue du *Manual introductorio*, écrit par les fonctionnaires de l'État, cherche à mettre en avant les richesses et le caractère irréductible des productions esthétiques indigènes :

No en vano los escritores indígenas contemporáneos postulan y definen con su trabajo una estética de la *oraliteratura*, lenguaje de la palabra que se hace 'a orillas de la oralidad de su gente', es decir, desde un antiguo torrente de palabras y saberes tradicionales que busca escarbar la memoria nutricia y contada, y platicar en el presente al mismo tiempo. Pero también, y como postura terminante, es una literatura que más que hablar pretende escuchar. Esa es una clave de su ámbito y pretensión universal y armónica. Está hecha a partir del oír e interpretar lo que dicen los 'libros' de la naturaleza. En ríos, montañas, nubes, hogueras, aves y relámpagos ocurre lo que tiene que saberse y relatarse. Y es una sublección elocuente a la estereotipada idea de los pueblos ágrafos precolombinos que los concibe, por su carencia de alfabeto, como subordinados culturales, aunque estén suficientemente documentadas sus vastas y organizadas escrituras textiles, pictográficas o plásticas⁸⁵.

Effectivement, un des éléments les plus importants des esthétiques indigènes est, comme le souligne Miguel Rocha Vivas dans *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas*⁸⁶, le croisement entre l'oralité, l'écriture et la pictographie. Cet entrecroisement que Rocha Vivas nomme *oralitegrafías*, constitue effectivement l'innovation esthétique majeure de la production artistique

⁸⁴ Voir en particulier, *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016).

⁸⁵ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p. 26.

« Ce n'est pas en vain que les écrivains indigènes contemporains revendiquent et définissent avec leur travail une esthétique de la *oralitura*, langage de la parole qui se fait 'aux bords de l'oralité de ses gens', c'est-à-dire, en partant d'un torrent ancien de paroles et savoirs traditionnels qui cherche à creuser la mémoire nourricière et relatée, et en même temps parler dans le présent. Mais aussi, et dans sa finalité, c'est une littérature qui plus que parler prétend écouter. C'est là une clé de son domaine et de sa prétention universelle et harmonique. Elle est faite à partir de l'écoute et l'interprétation de ce que disent les 'livres' de la nature. Dans les fleuves, montagnes, nuages, feux, oiseaux et éclairs se produit ce qui doit se savoir et se raconter. Il s'agit ici d'un soulèvement éloquent face à l'idée stéréotypée de peuples précolombiens sans écriture qui les conçoit, par leur absence d'alphabet, comme des subordonnés culturels, même si leurs vastes et organisées écritures textiles, pictographiques ou plastiques, sont suffisamment documentées ».

⁸⁶ *Op.cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016).

contemporaine des communautés indigènes⁸⁷ sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre qui suit.

Dans la citation est visible la volonté de récupérer la complexité de ce phénomène littéraire qui, en un sens, va au-delà de la littérature au sens strict. Le support du livre, utilisé par les auteurs contemporains est uniquement un élément de la richesse des productions artistiques des communautés. Ainsi, les auteurs du prologue en question cherchent réellement à traduire les spécificités de ce phénomène littéraire, certainement de la main de Miguel Rocha Vivas, grand connaisseur des esthétiques indigènes contemporaines. Nous pouvons également souligner le soin des compilateurs qui indiquent la relation existante entre les savoirs dits « traditionnels », la mémoire des communautés et le temps présent. En effet, un grand nombre d'œuvres littéraires autochtones s'écrivent en connexion profonde avec la connaissance des anciens des communautés. Néanmoins, la sensation qui se dégage de la citation est une fois encore celle de l'étrangeté par rapport aux univers indigènes et de l'éloignement temporel et spatial de cette connaissance dite traditionnelle.

Par ailleurs, la connexion avec la nature ou encore avec le « torrent ancien de paroles », c'est-à-dire la connaissance des anciens ou autorités des communautés est un élément central de la littérature des communautés auquel s'ajoutent d'autres caractéristiques. En effet, comme nous l'étudierons dans le détail, certains auteurs, prennent le parti de ne pas faire de cette connaissance l'axe central de leur production littéraire. Mais surtout, penser cette connexion avec ce que les communautés nomment la parole d'origine, signifie penser la traduction constante de la « tradition » culturelle des communautés et de leur savoir. Plus qu'une production rattachée à une connaissance traditionnelle ou originelle qui dialogue avec le présent, il s'agit de littératures qui réactualisent et réinventent dans le présent des connaissances « traditionnelles » rattachées à la parole d'origine. Dans *El sol babea jugo de piña*, Miguel Rocha souligne :

Los narradores y narradoras tradicionales disfrutaban de un riquísimo acervo de imágenes, motivos y temas que se han transmitido de generación en generación; pero a la vez es un hecho que muchas narraciones colectivas han sido incorporadas a la memoria colectiva en tiempos más recientes a propósito del contacto con otras culturas. Las tradiciones mítico-literarias, lejos de ser sistemas estrictamente cerrados, recrean las memorias arcaicas, readecúan las influencias externas y actualizan las experiencias del

⁸⁷ Voir ROCHA VIVAS Miguel, « Oralitegrafías, mingas y educación bocabajo », dans HERING Torres Max S., LEMA SILVA Laura, LOMNÉ Georges (éd.), *Ilusiones de la igualdad. Mestizaje, emancipación y multiculturalismo*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2020, p. 175-202.

día a día; así pues, ellas suelen ser ancestrales y contemporáneas a la vez. [...] Estamos pues ante conjuntos míticos-literarios de ‘traditions en traduction’⁸⁸.

Contrairement à ce constat qui met en évidence la traduction constante des traditions et de la connaissance indigène, la *Biblioteca básica* nous livre une lecture où les systèmes de connaissance qui fondent la littérature des communautés sont pensées comme hermétiques. Or, comme nous l’étudierons dans le détail, la littérature autochtone contemporaine se caractérise principalement par sa volonté de mettre en place un dialogue, qui a pour objectif de nous inviter dans des univers et des sensibilités particuliers même s’ils sont difficilement pénétrables puisqu’ils pointent du doigt les limites de nos propres structures de pensée. Par ailleurs, il est essentiel de souligner que les structures de pensée des communautés, leurs fonctions spécifiques en lien avec le territoire ne rendent pas compte d’une quelconque « essence ethnique » mais sont au contraire le produit d’une histoire faite de contacts comme le démontre la publication par l’État de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*.

Ainsi, l’un des principaux objectifs de la « Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia » est de trouver un terrain de légitimation de la nation multiculturelle. Cette construction de la nation se fait sous le principe que trois ethnicités différentes composent l’identité nationale. Chacune aurait ses spécificités et la littérature et les arts seraient le reflet fidèle de cette particularité ethnique. À cela s’ajoute, notamment dans le cas de la littérature afro-colombienne, le fait que l’État se porte garant de la « découverte » ou « redécouverte » des univers culturels de ces populations structurellement invisibilisées. Dans les deux collections est présente une certaine idée de protection de l’État vis-à-vis de la vulnérabilité des populations dites « ethniques », par l’intermédiaire de la promotion et de la mise à disposition, pour tous les Colombiens, du « patrimoine historique, littéraire et identitaire » de la nation. Cette volonté de protection est confirmée dans le traitement que l’on réserve, dans la collection, à la question coloniale. En effet, à plusieurs reprises, les éditeurs du « Manual introductorio y guía de animación a la lectura », expliquent que les littératures ont été ouvertement ignorées ou niées par les pouvoirs en place en

⁸⁸ ROCHA VIVAS Miguel, *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010, p. 28-29.

« Les narrateurs et narratrices traditionnels jouissent d’un richissime répertoire d’images, motifs et thèmes qui ont été transmis de génération en génération ; mais c’est aussi un fait que de nombreuses narrations collectives ont été incorporées à la mémoire collective plus récemment à cause du contact avec d’autres cultures. Les traditions mythico-littéraires, loin d’être des systèmes strictement fermés, reproduisent les mémoires archaïques, adaptent les influences externes et actualisent les expériences du quotidien ; ainsi, elles sont à la fois ancestrales et contemporaines [...] Nous sommes face à des ensembles mythico-littéraires de ‘traditions en traduction’ ».

Colombie. Néanmoins, les causes de cela ne sont pas présentées et encore moins problématisées. On doit alors s'interroger, une fois encore, sur l'inclusion, dans la bibliothèque, du premier tome sur l'histoire des mouvements sociaux. Ces documents sont présentés dans le *Manual introductorio* comme la preuve de la lutte des peuples autochtones, une lutte qui se termine par l'inclusion de leur diversité dans les cadres d'une nation qui désormais la protège et la promeut :

Aunque no está compuesto por materiales literarios propiamente dichos, el volumen que inicia la colección es una cuidadosa selección de documentos históricos que ensamblan el panorama de lo acontecido con el movimiento indígena colombiano en el siglo XX, y que acaba dándole contexto al mundo cultural en que se desenvuelve. Cartas, proclamas, informes, entrevistas, relatos de vida estructuran una secuencia que permite ver con claridad y hacer una síntesis de las *difíciles relaciones* de los pueblos indígenas con las instancias del poder y con la intolerancia cultural a lo largo del siglo. Pero también es una constatación de una posición irrenunciable de sembrar un ideario y una sensibilidad *arraigada en una historia remota*, pero a la que se considera una forma de vida y de convivencia viable y alternativa a muchos de los problemas de la modernidad urbana. Los compiladores han tejido un conjunto de textos inéditos o poco divulgados queriendo ofrecer una visión de conjunto única para empezar a comprender las necesidades, anhelos y patrones culturales de las comunidades indígenas del país *ahora activas* y en procesos de reconstrucción vital⁸⁹.

Il s'agit donc d'une lutte à laquelle on enlève son pouvoir émancipateur pour en faire un avatar de la reconnaissance des droits des minorités ethniques qui seraient désormais pleinement représentées dans une nation multiculturelle qui se légitime en prenant conscience de ses origines. D'après la citation ces mobilisations sociales s'enracinent, comme la littérature, dans un passé lointain qui se constitue néanmoins comme une véritable alternative vis-à-vis de la modernité urbaine. Les dichotomies que nous avons identifiées entre tradition et modernité se reproduisent donc ici, tout comme la spatialisation des luttes des mouvements sociaux et de la différence culturelle qu'ils portent en eux.

⁸⁹ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p. 27.

« Même s'il n'est pas composé de matériaux littéraires à proprement parler, le volume avec lequel débute la collection est une sélection soignée de documents historiques qui assemblent le panorama de ce qui s'est produit avec le mouvement indigène colombien pendant le XX^e siècle, et qui finit par donner le contexte du monde culturel dans lequel il s'inscrit. Lettres, proclamations, rapports, entretiens, histoires de vie structurent une séquence qui permet de voir avec clarté et de faire une synthèse des *relations difficiles* des peuples indigènes avec les instances du pouvoir et avec l'intolérance culturelle tout au long du siècle. Mais c'est aussi une constatation d'une position intransigeante de semer un idéal et une sensibilité *enracinée dans une histoire lointaine*, mais que l'on considère être une forme de vie et de vivre-ensemble valable et une alternative vis-à-vis de beaucoup des problèmes de la modernité urbaine. Les compilateurs ont tissé un ensemble de textes inédits ou peu diffusés en voulant offrir une vision d'ensemble unique pour commencer à comprendre les besoins, aspirations et patrons culturels des communautés indigènes du pays maintenant actives et engagées dans des processus de reconstruction vitale ». Je souligne.

En ce sens, le problème principal dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* est de réduire la capacité d'action des membres de communautés à la demande de protection de la part de l'État. Tout se passe comme si la voix indigène, qui s'exprime dans les mobilisations sociales ou à travers un très grand nombre de supports pictographiques, idéographiques et d'une tradition orale très riche – comme le souligne la collection – venait enfin, et grâce à l'État multiculturel trouver un espace d'expression légitime. Ici, la réduction de la capacité d'action des communautés à une demande de protection va de pair avec la réduction de la capacité du texte littéraire à la représentation d'une identité ethnique essentialisée. À ce propos, dans *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*⁹⁰ l'anthropologue colombien Jaime Jaramillo explique que la victimisation est une constante dans l'histoire des relations entre l'État et les communautés indigènes qui, aux yeux de l'État, n'existent en tant que sujets que lorsqu'elles sont pensées comme vulnérables. Le multiculturalisme entérine donc cette pratique dans la promotion de ce qu'elle considère être le « patrimoine littéraire » de la nation. Dans le cas spécifique de la promotion de la littérature cela revient à réduire son potentiel politique à la représentation, et à faire des mouvements sociaux dans lesquels s'inscriraient ces textes une lutte de résistance qui culmine avec l'avènement d'un État multiculturel qui désormais protège sa diversité constitutive.

Néanmoins, il est essentiel, comme nous l'avons souligné au début de cette partie, de ne pas réduire la portée de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* à cette réalité d'appropriation et de légitimation de l'identité nationale. En effet, cette collection littéraire est le résultat d'un travail conjoint entre les universitaires et les communautés autochtones. Ces dernières utilisent des tactiques politiques en s'appropriant le langage de l'État pour transmettre toute la complexité de leur projet politique et des structures de pensée rattachées à leur littérature.

⁹⁰ JARAMILLO SALAZAR Pablo, *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2014.

De manière plus spécifique, l'argument de l'auteur consiste à dire que le langage qui sert la défense des droits des communautés indigènes depuis Bartolomé de las Casas jusqu'à aujourd'hui est celui de la victimisation. En ce sens, il cite les travaux de James Sanders, en particulier son livre *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*, publié en 2004 à Durham par Duke University Press, où il démontre que pendant le XIX^e siècle l'une des stratégies des communautés indigènes pour interpellier l'État a été l'utilisation d'un langage d'auto-dénigrement. Cette pratique serait, d'après Jaramillo, encore d'actualité en Colombie, il le démontre en faisant l'étude des discours utilisés par la communauté wayuu, qui mélange le discours de la victimisation au genre, dans le contexte de violence paramilitaire.

Nous allons nous pencher à présent sur la complexité de ce travail et sur les efforts des chercheurs chargés de la réalisation du catalogue de la bibliothèque, Juan Felipe Hoyos et Maite Yie, pour transmettre au lecteur la richesse des univers indigènes à travers leur littérature. Leur travail a pour objectif principal de guider la lecture dans les bibliothèques publiques de différentes régions du pays. Il vise donc un public jeune et, de préférence, issu des communautés ethniques. Le public visé constitue un élément essentiel à garder à l'esprit dans l'étude du discours véhiculé par le catalogue. En effet, nous pouvons remarquer qu'il ne s'adresse pas à un public de spécialistes. Par ailleurs, le catalogue s'adresse à des populations pensées comme similaires d'un point de vue culturel (et donc différentes du reste des colombiens) et non pas à l'ensemble de la population colombienne. Malgré cette première limite nous chercherons à comprendre la complexité de la parole autochtones telle qu'elle est présente dans la *Biblioteca básica*, ce qui revient à traiter du sens que le poète yanakuna, Fredy Chikangana, accorde à « l'émancipation de la parole ».

II. C. *Rendre compte de la capacité d'action des communautés autochtones : « l'émancipation de la parole »*

Y como hoy en día estamos inmersos en esta realidad debemos decir que aquí estamos para ayudar a construir un puente que permita caminar por esas fuentes ariscas y bravas tratando de ver cómo podemos compartir para llegar como sociedades a un mismo destino. Ese es el objetivo de dar a conocer nuestros cantos, con la posibilidad que se abre en este espacio, no para que sea motivo de celebración en el bicentenario, sino para indagar en ese pozo de tantas historias y así seguir levantando la palabra de origen como la fuerza que vuela por muchos senderos para reconquistar esos dominios que nunca se han perdido, que solo han estado ahí escondidos para que las generaciones entren y busquen y puedan beber y calmar la sed [...]⁹¹.

Digo que la palabra, la poesía, los cantos, la oralitura o como quieran llamarle, no busca cambiar el mundo: ese lo transformamos entre todos desde nuestras acciones conscientes. La poesía es la aguja que permite tejer hermosos trajes de colores, es esa vasija de agua donde anidan las estrellas, la poesía es la fuerza transformadora del espíritu, y sólo busca tocar el corazón humano para rescatar la capacidad de asombro por el mundo, para aportar esa transformación. Y eso se va a dar, bienvenida la emancipación de la palabra, y si no será nido y memoria para aquellos que nos han de reemplazar en esta corta jornada por la vida⁹².

Winay Mallki / Fredy Chikangana, « La emancipación de la palabra ».

Approcher la littérature autochtone c'est apprendre de la diversité des supports existants pour transmettre la pensée, le rapport au temps et au territoire d'origine des communautés. Mais

⁹¹ « Étant donné qu'aujourd'hui nous sommes immergés dans cette réalité, nous devons dire que nous sommes ici pour aider à construire un pont qui permette de marcher à travers ces sources sauvages et agitées en essayant de voir comment nous pouvons partager pour arriver en tant que sociétés à un même destin. Tel est l'objectif de faire connaître nos chants, compte-tenu la possibilité qui s'ouvre dans cet espace, non pas pour que ce soit un motif de célébration dans le cadre du bicentenaire, mais pour explorer dans ce puit de nombreuses histoires et continuer à soulever la parole d'origine comme la force qui vole par de nombreux sentiers pour reconquérir ces domaines qui n'ont jamais été perdus, qui ont seulement été cachés pour que les générations entrent et cherchent et puissent boire et éteindre la soif ».

⁹² « Je dis que la parole, la poésie, les chants, *l'oralitura* ou comme on voudra l'appeler, ne cherche pas à changer le monde : [le monde] on le transforme entre tous à partir de nos actions conscientes. La poésie est l'aiguille qui permet de tisser de beaux costumes en couleurs, c'est ce vase d'eau où nichent les étoiles, la poésie est la force formatrice de l'esprit, et elle cherche à toucher le cœur humain uniquement pour récupérer la capacité d'émerveillement pour le monde, pour apporter cette transformation. Et cela va se produire, bienvenue l'émancipation de la parole, et sinon elle sera nid et mémoire pour ceux qui doivent nous remplacer dans ce court voyage à travers la vie ».

c'est aussi comprendre qu'il existe une volonté marquée de partage et de mise en place de dialogues interculturels avec la société majoritaire colombienne. Ces dialogues sont manifestes dans la production littéraire en soi, dans le sens où elle croise les supports pictographiques, oraux et l'écriture alphabétique. C'est dans cette volonté de dialogue que réside sa connexion profonde avec les mouvements sociaux indigènes et ses objectifs. Il s'agit de faire de la littérature un support permettant de mettre en place un nouveau contrat social qui, plus que respecter, promouvoir ou protéger la culture des peuples autochtones en tant que patrimoine, la reconnaît comme un vecteur de transmission d'une connaissance riche, et qui a quelque chose à apporter dans la construction politique de la Colombie, ne serait-ce qu'un émerveillement à l'heure de lire le monde, comme l'explique Chikangana dans la citation en exergue. Dans cette construction politique, la parole d'origine, qui nourrit la pensée mythique, joue un rôle essentiel du point de vue des communautés autochtones. Ainsi, Fredy Chikangana, poète yanakuna du département du Cauca, établit un parallèle entre l'expression de la voix autochtone dans le cadre de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* et l'« émancipation de la parole ». Mais comment approcher, au-delà de l'étrangeté ou de l'intransmissibilité, la valeur littéraire et politique que les communautés indigènes accordent à la parole d'origine ?

Pour répondre à cette question nous chercherons à faire une première approximation de la complexité de la littérature autochtone contemporaine que nous approfondirons dans la deuxième partie de cette thèse. Cela nous permettra de comprendre que, dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* la volonté d'assimilation de l'État est doublée d'une véritable expression de la richesse épistémologique des communautés à travers la parole d'origine. Cette richesse épistémologique ne témoigne pas d'une différence essentialisée mais plutôt d'une reconstruction et réinvention constante, au cours de l'histoire, de cette différence.

Nous nous proposons d'explorer ces divers éléments en nous appuyant sur les analyses de Juan Felipe Hoyos et de Maite Yie Garzón dans le *Manual introductorio y guía de animación a la lectura* à travers les pistes qu'ils offrent au public jeune issu des communautés pour lire la littérature des communautés. Nous reviendrons ici sur la question du rapport au territoire en nous penchant sur la manière dont la littérature autochtone cherche à traduire cette relation. En traitant cela nous chercherons à explorer le lien entre cette production littéraire et les mouvements sociaux – souvenons-nous de l'importance centrale du territoire dans les revendications des dirigeants des communautés. Notre objectif est donc d'approfondir sur le pourquoi de l'inclusion dans la

Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia du premier tome sur l'histoire du mouvement social autochtone, au-delà des tentatives d'appropriation de cette lutte par l'État multiculturel.

Promouvoir la lecture de la littérature indigène : quels enjeux ?

Les anthropologues Maite Yie Garzón et Juan Felipe Hoyos, proposent des pistes pour aborder chacun des volumes de la collection de littérature autochtone. En effet, leur contribution au *Manual introductorio y guía de animación a la lectura* vise à promouvoir un travail en ateliers, avec un public jeune et dans les bibliothèques publiques du pays, afin de comprendre les particularités de la production littéraire des communautés ainsi que les ponts qui pourraient se tisser entre elles à travers la lecture. Les chercheurs soulignent au préalable que les peuples autochtones sont les véritables co-protagonistes de l'histoire colombienne et, qu'au cours de l'histoire, ils ont construit une mémoire particulière concernant leurs relations avec l'État. Plus particulièrement, ils expliquent que ces acteurs sociaux possèdent une voix qui leur est propre, ce qui d'emblée les éloigne de la position paternaliste de l'État que nous avons identifiée précédemment. Dans le guide d'initiation à la lecture des productions littéraires des communautés, ils se proposent de développer un travail basé sur l'appréhension de la différence indigène en définissant cette dernière non pas comme une caractéristique propre aux communautés mais plutôt comme une relation qui se jouerait entre deux personnes qui se différencient mais dont la différence n'entraînerait pas une impossibilité de communication ou de dialogue. La différence n'est donc pas circonscrite aux caractéristiques « ethniques » des communautés autochtones mais serait présente dans la multiplicité constitutive de chacun d'entre nous. Ainsi, plus qu'un simple guide de lecture, le travail des chercheurs est de motiver la mise en place d'un dialogue entre les cultures, qui reconnaît les spécificités culturelles tout en invitant à la construction de ponts qui connectent ces différences.

Dans le même ordre d'idées, dans leur présentation de l'œuvre poétique de Vito Apūshana, de Fredy Chikangana et d'Hugo Jamióy, les chercheurs expliquent que les poètes expriment leur voix individuelle d'auteurs. En ce sens, ils seraient plus que les représentants d'un collectif. Leur création poétique est pensée comme une véritable expérimentation qui rend compte d'un dialogue avec des formes littéraires variées et connues du grand public. La lecture de Garzón et de Hoyos

est intéressante dans le sens où elle désessentialise la production littéraire des écrivaines et écrivains de la collection en reconnaissant son caractère d'expérimentation artistique tout comme sa vocation au dialogue : la poétique des trois auteurs irait au-delà de la simple représentation des caractéristiques ethniques de leurs communautés respectives.

Concernant la poésie de Vito Apūshana, ils expliquent qu'elle interroge le contexte wayuu en rendant compte de l'articulation existante entre diverses temporalités : le temps quotidien, le temps invisible et le temps des origines. D'après les anthropologues, ce serait une poésie qui invite à reconnaître « esa realidad múltiple actuando en nosotros mismos »⁹³. Cela serait également valable pour la poésie de Fredy Chikangana et d'Hugo Jamiyó Juagibioy. La poésie de Fredy Chikangana, serait le reflet des chemins de rencontre et de désaccord entre la société colombienne majoritaire et la communauté yanakuna, Garzón et Hoyos proposent donc d'effectuer un travail autour des sensations de distance et de proximité que produisent les poèmes de l'auteur chez le lecteur. Concernant la poétique d'Hugo Jamiyó Juagibioy, elle est présentée comme étant traversée par des innovations esthétiques qui se manifestent dans le mélange entre les supports pictographiques et l'écriture alphabétique, c'est ce que Rocha Vivas nomme la *oralitegrafía*⁹⁴. Ces croisements viendraient rendre manifeste, dans le présent, les origines des camëntsá en réactualisant la pensée mythique de la communauté. Ainsi, la production du poète est pensée non pas comme la manifestation de l'« essence » originelle du peuple camëntsá, mais plutôt comme une création esthétique à part entière dont certains éléments sont proches des formes littéraires de la société majoritaire. Maite Yie Garzón et Juan Felipe Hoyos soulignent que la question du territoire est l'une des clés principales de lecture de la poétique de Jamiyó. En effet, l'écriture pictographique à l'œuvre dans sa poésie est une manière se fait à travers la présence des *chumbes* de la communauté qui rendent compte des relations avec les êtres qui peuplent le territoire camëntsá. Ainsi, se dessine ici un lien avec les mouvements sociaux autochtones dans la centralité

⁹³ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p. 71.

[...] « cette réalité multiple agissant en nous-mêmes ».

⁹⁴ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS (2016).

Le terme *oralitegrafía* désigne les productions littéraires d'écrivains indigènes où l'oralité, l'écriture alphabétique conventionnelle et l'écriture pictographique s'entrecroisent.

Nous reviendrons sur cela dans le troisième chapitre de cette étude. Voir en annexe 3 le poème d'Hugo Jamiyó, « Vístete con tu lengua ».

des revendications autour du territoire. Comme le soulignent Hoyos et Garzón, pour Jamioy cette lutte a une dimension centrale que l'on pourrait qualifier de spirituelle.

Dans l'analyse de la poétique des trois auteurs, il y a donc l'effort de lire leurs œuvres au-delà de la représentation d'une identité ethnique essentialisée ou fixée dans un temps lointain. Comme le soulignent les anthropologues leur parole poétique se caractérise par des mélanges formels et thématiques qui actualisent la pensée d'origine dans le présent. Un autre élément intéressant dans l'analyse des anthropologues est le rapport établi entre la pensée mythique ou d'origine et le territoire. Lorsqu'ils explorent le volume consacré aux mythes des uitoto, les chercheurs nous livrent une définition complexifiée de l'appartenance territoriale de cette communauté. En effet, le territoire est défini comme un espace où se dessine un lien étroit entre les êtres qui le peuplent et les univers symboliques de la communauté. Quant aux mythes, ils seraient les vecteurs d'actualisation de ces relations intensives entre êtres. Il est également intéressant de constater que le mythe est conçu, non pas comme un ensemble fermé et statique, mais plutôt comme une production en mouvement qui enregistre les modifications qui affectent les communautés tout au long de leur histoire. Le mythe, qui est peut-être l'un des éléments le plus rapidement essentialisé en étant conçu comme un objet qui rend compte de l'origine lointaine des caractéristiques culturelles autochtones est, dans la lecture de Garzón et de Hoyos, pensé comme une expression créative.

Les anthropologues expliquent, néanmoins, que l'une des fonctions du mythe – cela est en lien avec ce que les communautés pensent comme le pouvoir de transformation de la parole d'origine – est de codifier les comportements sociaux et de transmettre des codes moraux. Ainsi, les chercheurs comparent cette parole d'origine avec ce qui dans notre société majoritaire est considéré comme étant extra-littéraire. Dans cet ordre d'idées, Garzón et Hoyos proposent une réflexion autour des « histoires » qui, dans les communautés des jeunes lecteurs, seraient porteuses de normes ou de conseils de comportement. Le guide pousse même à comparer la production littéraire des communautés, porteuse de cette parole d'origine, avec des textes non littéraires tels que les documents légaux, les blagues, les discours politiques et les prières, entre autres. C'est dans cette séparation stricte entre fonctions littéraires et non littéraires de la production des écrivains et écrivaines autochtones, que résident les limites de la lecture des anthropologues. En effet, cela conduit à dépolitiser la production considérée comme proprement « littéraire » et à vider de son contenu esthétique la production littéraire indigène où domineraient les fonctions sociales

en lien avec le pouvoir transformateur de la parole d'origine. Dans ce même ordre d'idées, lorsque Maite Yie Garzón et Juan Felipe Hoyos proposent des axes de travail pour les compilations de littérature indigène *Antes del amanecer* et *El sol babea jugo de piña*, ils reprennent l'idée d'après laquelle beaucoup des textes produits par les communautés auraient une visée exclusivement sociale dans le sens où elles porteraient une parole conseillère et transformatrice de l'extérieur politique.

Mythe, parole d'origine et littérature contemporaine : penser ensemble poétique et politique

De manière plus précise, selon Maite Yie Garzón et Juan Felipe Hoyos, les textes littéraires où dominerait le composant mythique et donc les fonctions extra-littéraires, sont les récits autour de la création et de la transformation des univers indigènes. Dans le cas spécifique de la littérature des Wayuu, il s'agit des chants traditionnels ou *jayeechis* ainsi que d'un ensemble de récits oraux qui rendent compte de l'origine de la vie sur terre. Ces derniers, transcrits et traduits à l'espagnol dans les années 1970-1980, contiennent toute la complexité de la cosmologie wayuu et des structures de pensées de la communauté, caractérisées notamment par un rapport différentiel au temps et à l'espace. Comme nous l'explorerons dans le détail, chez les Wayuu il existe un temps transhistorique et un univers invisible qui s'invitent constamment dans la vie quotidienne par l'intermédiaire des rituels de guérison et des rêves.

D'après Garzón et Hoyos, dans les nouvelles ou poèmes qui s'inspirent directement de cette tradition orale, en dressant le portrait de divers êtres transformés sous l'action de demiurges ou de héros culturels, dominerait le composant extra-littéraire⁹⁵. Cela puisqu'ils livreraient au lecteur le fonctionnement socio-politique de la communauté à travers sa connexion avec les mondes invisibles. En effet, cette production rendrait compte des forces transformatrices ou méta-personnes qui « *generan situaciones complejas en las que restauran el equilibrio entre las fuerzas* »⁹⁶. Ici, Garzón et Hoyos cherchent à saisir la richesse épistémologique des communautés

⁹⁵ Il s'agit ici, en ce qui concerne la communauté wayuu de l'œuvre littérature de Miguel Ángel Jusayú et de Ramón Paz Ipuana. Nous y reviendrons.

⁹⁶ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio*, dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p. 67.

[...] « produisent des situations complexes où elles restaurent l'équilibre entre les forces ».

autochtones contenue dans les ensembles mythiques. Ces structures de connaissance rendent effectivement compte de processus visant la mise en place d'un vivre-ensemble où la médiation avec des forces invisibles est une constante. Cette pratique de la médiation rend compte de sociétés où les systèmes de pensée ne fonctionnent pas en construisant des dichotomies : être en relation avec les forces invisibles signifie peupler l'interstice qui sépare le bien du mal, et, à partir de là, faire société et s'organiser politiquement. La parole est en ce sens l'un des instruments de médiation qui vise à construire le vivre-ensemble, nous y reviendrons dans le détail.

Dans la lecture de Hoyos et de Yie, l'insistance sur les fonctions socio-politiques de ces textes se traduit par la réduction de leur caractère créatif. Or, les mythes, plus que représenter une organisation sociale et politique ou indiquer des normes morales et comportementales à suivre, sont l'espace où se recréent les structures épistémologies des communautés. La parole d'origine est une parole conseillère ou transformatrice tout en étant une parole poétique. En ce sens, la littérature autochtone contemporaine est le lieu d'énonciation d'une pensée politique liée à la parole d'origine qui elle est constamment créée. Cela est valable tant pour la production littéraire fortement imprégnée par la pensée mythique que pour celle qui l'est à un degré moindre. Comme nous l'étudierons en détail dans les chapitres qui suivent, l'une des innovations esthétiques de la littérature autochtone contemporaine est d'être porteuse de la parole d'origine tout en la transformant. Ici, poétique et politique sont étroitement liées. En effet, d'après Fredy Chikangana, il s'agit de littératures qui donnent un espace d'expression nouveau à la parole d'origine qui est une parole émancipatrice :

La verdad es que la palabra de origen necesita espacios para volar. Para llegar a muchas miradas y corazones receptivos es indispensable seguir floreciendo desde esas voces tan lejanas y tan cercanas a nuestro mundo indígena, pero también desde la creación y recreación del mundo que nos ha tocado vivir [...] Somos conscientes de que nada hay que celebrar bajo el cuerpo de un bicentenario que nos recuerda más bien momentos oscuros y confusos de nuestra historia indígena. Sin embargo, tampoco podemos ser esquivos para poder mostrar que aquí estamos presentes, que existimos y que seguimos blandiendo la palabra mayor como la mejor arma contra todos los monstruos del colonialismo »⁹⁷.

⁹⁷ *Op. cit.*, MINISTERIO DE CULTURA, *Manual introductorio : Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p. 21.

« En vérité la parole d'origine a besoin d'espaces pour voler. Pour arriver jusqu'à beaucoup de regards et de cœurs réceptifs il est indispensable de continuer à fleurir depuis ces voix si lointaines et si proches de notre monde indigène, mais aussi depuis la création et la recréation du monde où nous avons dû vivre [...]. Nous sommes conscients qu'il n'y a rien à célébrer autour d'un bicentenaire qui nous rappelle plutôt des moments sombres et confus de notre histoire indigène. Néanmoins, nous ne pouvons pas non plus être élusifs pour pouvoir montrer que nous sommes présents ici,

Fredy Chikangana rend compte de toute la complexité de la voix indigène et de la parole d'origine telle qu'elle s'exprime dans la littérature contemporaine. Cette dernière investit un espace d'expression ouvert par l'État en s'énonçant, depuis cet espace, comme une véritable arme de lutte politique. Chikangana met en avant la complexité d'une parole qui se recrée constamment et qui s'énonce depuis une multiplicité de supports, entre les univers autochtones et non autochtones. Nous sommes donc aux antipodes d'une position essentialiste qui fait de la parole d'origine un élément qui se contenterait de représenter les normes sociales « traditionnelles » des communautés. La parole d'origine est à elle seule une expression créative, qui fonde une littérature en profonde connexion avec les mouvements sociaux autochtones porteurs d'émancipation :

Como oralitor, como cantor desde los propios bosques y dominios tengo claro que la historia de nuestras naciones indígenas aún no se ha contado en su totalidad. Tenemos pasajes de grandes hombres y mujeres que han dado su vida por su Madre Tierra y por la permanencia de nuestras culturas a lo ancho y largo de América; a eso llamamos resistencia, fuerza, valor, sabiduría, artes y técnicas de la tierra, lenguas y cosmovisiones construidas en base a tantos años de relación con los elementos vitales de la vida: la Madre Agua, el Padre Fuego, el espíritu del Viento, la Madre Tierra. A esta presencia indígena en la construcción de la nación la llamamos 'historia negada' porque recoge hechos, relatos, proezas que aún no son calificadas como culturas milenarias, que poseen una filosofía, unos conocimientos y una mirada del mundo tan grandiosa como también lo son aquellos elementos de la escritura y del orden cultural que se han bebido desde Occidente. En nuestra propia historia como culturas milenarias tenemos grandes emancipadores que nos han nutrido con su lucha e ideas: he ahí los valiosos cacicazgos muiscas, taironas, quimbayas, zenúes, pijaos, nasas, misak, kokonukos, yanakunas y muchos otros que a lo largo y ancho del país han dejado o permanecen con grandes legados⁹⁸.

Contrairement, à la volonté marquée d'instrumentalisation des mouvements indigènes par l'État, Chikangana démontre le lien politique profond qui existe entre la parole d'origine et les

que nous existons et que nous continuons à brandir la parole majeure comme la meilleure arme contre les monstres du colonialisme ».

⁹⁸ *Id.*, p. 21-22.

« En tant qu'oraliteur, en tant que chanteur depuis les forêts et domaines j'ai conscience que l'histoire de nos nations indigènes n'a pas été racontée dans sa totalité. Nous avons des passages de grands hommes et femmes qui ont donné leur vie pour leur Mère Terre et pour la permanence de nos cultures à travers toute l'Amérique, nous appelons cela résistance, force, courage, sagesse, arts et techniques de la terre, langues et cosmovisions construits sur la base de tant d'années de relation avec les éléments vitaux de la vie : la Mère Eau, le Père Feu, l'esprit du Vent et la Mère Terre. Cette présence indigène dans la construction de la nation nous la nommons 'histoire niée' puisqu'elle contient des faits, des récits, de prouesses qui n'ont pas encore été qualifiée de cultures millénaires, qui possèdent une philosophie, des connaissances et un regard sur le monde tout aussi grandiose que les éléments de l'écriture et de l'ordre culturel qui ont été adoptées depuis l'Occident. Dans notre propre histoire en tant que cultures millénaires nous avons de grands émancipateurs qui nous ont nourris de leurs luttes et leurs idées : les importants *cacicazgos* muiscas, taironas, quimbayas, zenúes, pijaos, nasas, misak, kokonukos, yanakunas et beaucoup d'autres qui ont laissé ou demeurent à travers le pays avec des grands héritages ».

mobilisations sociales. Mais la lutte entreprise par la parole d'origine est de montrer la richesse des cosmologies et des systèmes de pensée qui nourrissent l'« histoire niée » des communautés autochtones. Chikangana souligne la mémoire propre aux peuples indigènes concernant leur histoire qui se traduit dans la richesse de leurs créations poétiques, à travers leurs langues et leur rapport profond à la spiritualité et à la terre. La parole d'origine est en plus un moyen de création et de recréation du monde, elle évolue justement dans l'espace qui résulte du contact entre la société majoritaire et les communautés indigènes. C'est une parole émancipatrice qui rend compte de la présence indigène dans la construction de la nation, une parole qui ne se situe pas par conséquent au-delà ou en opposition avec elle, mais qui cherche à établir des ponts de dialogue, des espaces pour forger un contrat social pour la nation colombienne qui rendrait manifeste la présence de ces épistémologies autochtones qui la traversent.

La parole d'origine n'est donc pas un élément qui viendrait témoigner d'une quelconque identité ethnique essentialisée, elle n'a pas non plus une fonction strictement extra-littéraire qui viendrait nous donner une idée des structures politiques et sociales des communautés en nous livrant un guide moral et de comportement. Au contraire, elle est libératrice puisqu'elle permet de transmettre et de rendre accessibles des structures de pensée, liées à l'ensemble mythique des communautés. Ces structures de pensée sont flexibles et en constante recréation. La parole d'origine est libératrice puisqu'elle dit la complexité d'univers indigènes où les dimensions invisibles s'invitent dans la vie quotidienne et imprègnent les organisations sociales et politiques des peuples autochtones. Le caractère politique de la littérature autochtone contemporaine, qui se fonde sur la parole d'origine, ne se trouve donc pas exclusivement dans les fonctions extra-littéraires qu'elle convoquerait. Cette littérature est porteuse des systèmes de pensée qui se réinventent, au cours de l'histoire colombienne, malgré l'exercice du pouvoir colonial et républicain. Les écrivains et écrivaines autochtones cherchent à travers la publication de la *Biblioteca básica* à mettre en place une négociation avec le pouvoir étatique afin de dépasser toute forme de paternalisme :

Sin embargo, estamos aún lejos de que en la educación del país se incorporen y retomen las gestas libertarias de nuestros héroes de la resistencia indígena, nuestras simbologías, nuestras lenguas, la diversidad de saberes, lo más sagrado de las tradiciones y sobre todo el respeto a nuestros territorios y a la vida, lo que es pedir mucho más que una mirada paternalista y folclorista sobre nuestras culturas⁹⁹.

⁹⁹ *Id.*, p. 22.

La *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* est donc plus que le résultat d'une politique de promotion du patrimoine culturel du pays. C'est un travail collectif où s'expriment à la fois la voix de l'État tout comme celle des chercheurs et spécialistes des cultures autochtones, et la voix des communautés elles-mêmes. Cette publication dans le cadre des célébrations du bicentenaire introduit la voix des communautés indigènes dans le débat public, par là-même ces voix échappent à l'assimilation totale par l'État. La publication de la *Biblioteca básica* est donc, aussi, le résultat des tactiques de négociation des communautés autochtones avec l'État et elle s'inscrit en ce sens en continuité avec les luttes des mouvements sociaux tout au long du XX^e siècle. Mais la connexion avec les mouvements sociaux se fait également à un autre niveau, qui se reflète au sein même de la création littéraire. Cette dernière est, dans sa grande majorité, porteuse d'une parole d'origine en constante recreation qui vient rendre compte de richesse des systèmes de pensée qui nourrissent les structures sociales des communautés indigènes. C'est en ce sens précis que nous pouvons comprendre la connexion existante entre les mouvements indigènes et leur littérature symbolisée par l'inclusion du volume sur l'histoire des mouvements sociaux dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*.

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons attiré l'attention du lecteur sur l'une des limites des critiques du multiculturalisme concernant les possibilités d'action des communautés indigènes dans le cadre des politiques pensées par l'État. L'anthropologue Margarita Chaves, entre autres, dénonce que le contrôle conceptuel des politiques publiques ne soit jamais entre les mains des communautés indigènes. Cela est vrai dans le sens où ce sont des politiques pensées depuis le haut, à partir des cadres conceptuels d'un État en quête de légitimation politique. Faire ce constat ne doit, néanmoins, pas ignorer les espaces conquis par les communautés autochtones et les tactiques qu'elles utilisent afin de rendre manifestes, dans des espaces publics, des caractéristiques culturelles dont la richesse déborde toute tentative d'appropriation ou de domestication par l'État. Ces espaces d'expression politique sont certes traversés par des rapports de pouvoir qui ont tendance à nier l'existence politique des communautés indigènes, la construction de leur mémoire, le potentiel de création de leurs mouvements sociaux et l'expression de leurs créations esthétiques. L'étude des littératures indigènes se présente en ce sens comme un terrain privilégié pour

« Nous sommes néanmoins encore loin d'une incorporation et d'une reprise, dans l'éducation nationale, des actions libertaires de nos héros de la résistance indigène, de notre symbolologie, de nos langues, de la diversité des savoirs, des éléments les plus sacrés des traditions et surtout du respect de nos territoires et de la vie, ce qui revient à demander beaucoup plus qu'un regard paternaliste et folkloriste sur nos cultures ».

comprendre les marges d'action que possèdent les communautés. Cela puisqu'il permettrait de mettre en évidence la construction historique de la différence culturelle en échappant au piège du multiculturalisme qui consiste à essentialiser la culture en lui enlevant son épaisseur historique. D'après l'anthropologue colombien Axel Rojas :

Los debates académicos, las políticas estatales, los organismos multilaterales y las organizaciones sociales se refieren de alguna manera al problema de cómo afrontar el hecho de que en cada sociedad y en las relaciones entre diferentes sociedades existan trayectorias históricas y circunstancias presentes mediadas por relaciones desiguales de poder. La idea de cultura parece ocultar este hecho a fuerza de hacerlo visible; supone con bastante frecuencia que las diferencias son ontológicas, no construidas en relaciones históricas. Desconoce que la diferencia es relación, asume la otredad como sustancia¹⁰⁰.

L'intervention de Fredy Chikangana dans le *Manual introductorio y guía de animación a la lectura* constitue la preuve que penser l'expression de la diversité dans le savoir ne signifie pas méconnaître la trajectoire historique des communautés autochtones dans le sens où cette différence résulte de l'histoire des sociétés et de leurs contacts, contacts qui, comme le souligne Axel Rojas, se caractérisent par des rapports différentiels de pouvoir. Ainsi, dans le cadre de la littérature indigène contemporaine, la différence épistémologique s'exprime, comme nous l'explorerons dans le détail, dans la variabilité du mythe c'est-à-dire de la parole d'origine qui la nourrit, qui résulte du contact avec la société majoritaire. Penser la diversité épistémologique ne signifie donc pas ignorer une histoire faite de contacts culturels. D'autant plus que c'est dans ces contacts que se dévoile toute la capacité d'action, ou d'émancipation – pour reprendre les mots de Fredy Chikangana – des communautés autochtones en Colombie.

*

L'étude du discours véhiculé par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* met en scène la complexité des politiques publiques de l'État multiculturel. En effet, la bibliothèque est le résultat d'un travail commun d'acteurs multiples avec des calendriers politiques différents. La publication est en ce sens un terrain de négociation qui met en évidence les stratégies

¹⁰⁰ ROJAS Axel, « Gobernar(se) en nombre de la cultura », dans ICANH, *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, p. 190.

« Les débats universitaires, les politiques étatiques, les organismes multilatéraux et les organisations sociales se réfèrent d'une certaine manière au problème de comment affronter le fait que dans chaque société et dans les relations entre différentes sociétés il existe des trajectoires historiques et des circonstances présentes traversées par des relations inégales de pouvoir. L'idée de culture semble occulter ce fait à force de le rendre visible ; il suppose assez fréquemment que les différences sont ontologiques et non pas construites par des rapports historiques. Elle méconnaît que la différence est une relation, elle assume l'altérité comme substance ».

et les tactiques politiques des acteurs qui la construisent. Par conséquent son étude permet de penser les luttes indigènes à travers les mouvements sociaux, mais également à travers la production culturelle. En effet, malgré des relations de pouvoir différentielles les communautés réussissent à récupérer des espaces d'action politique. Ces espaces sont parfois conquis en utilisant des tactiques discursives qui consistent à adopter le discours dominant concernant la définition de la différence culturelle. Cependant, comme nous l'avons démontré, ces tactiques politiques révèlent en réalité toute la richesse des projets politiques indigènes que ce soit à travers leurs mobilisations sociales ou à travers leur littérature. Ces projets politiques se caractérisent avant tout par la mise en place d'un dialogue avec la société majoritaire.

Comme nous continuerons à l'explorer tout au long de cette thèse, à travers la littérature contemporaine des Wayuu, la production littéraire autochtone pose un défi réel aux conceptualisations multiculturelles de l'ethnicité dans le sens où elle permet de sortir de l'idée de représentation des caractéristiques culturelles et de mettre au centre l'action créative des communautés au travers de leur production culturelle. La littérature autochtone, par le biais de la réinvention constante de ce que les communautés nomment la parole d'origine, met en évidence que les cadres conceptuels et les projets politiques des communautés indigènes échappent, en partie, à la volonté d'assimilation par l'État.

Conclusion du deuxième chapitre

Penser la définition par l'État de l'ethnicité signifie saisir sa lecture de la différence culturelle. Cette dernière est le fait d'une confluence de nombreux acteurs qui sont, à des degrés différents, en lien avec les problématiques des mouvements sociaux autochtones. Cette définition de l'ethnicité par l'État résulte également d'un ensemble d'enjeux qui touchent à sa légitimation nationale et internationale. Effectivement, nous avons pu explorer que, aux logiques de recherche de légitimation de l'État à travers les politiques multiculturelles, s'ajoutent des enjeux ayant trait à la globalisation du savoir universitaire. Plus précisément, dans les années 1990, se produit un glissement dans la production de la connaissance autour des problématiques qui traversent les populations indigènes et paysannes en Colombie : d'un contact étroit entre intellectuels et mouvements sociaux, propre aux années 1980, on passerait, en partie, à la mise en place d'un savoir cosmopolite hégémonique et produit depuis les problématiques du « Nord Global ». D'après l'anthropologue colombienne Marta Zambrano, le mot multiculturalisme serait en lui-même la preuve de la déconnexion des travaux universitaires avec les mouvements sociaux : les représentants indigènes à l'Assemblée Nationale Constituante parlent plutôt d'une nation multiethnique et pluriculturelle, alors que le multiculturalisme correspondrait davantage aux contextes australien et canadien. Le multiculturalisme serait donc la marque du triomphe de l'application de cadres d'analyse étrangers au contexte colombien tout comme le symbole de légitimation d'un État qui, après avoir été considéré comme très faiblement institutionnalisé, devient un modèle dans la production des politiques multiculturelles.

Quelle est plus précisément la définition de l'ethnicité retenue et appliquée dans le cadre des politiques multiculturelles ? Un premier élément essentiel à garder à l'esprit pour répondre à cette question est le changement qui se produit dans l'action publique de l'État. Des politiques axées sur la question sociale et économique on passe à des politiques de protection de la culture, matérielle et immatérielle, des minorités ethniques. Ainsi, se produit un divorce entre les revendications sociales des populations paysannes et celles des populations indigènes qui étaient à l'origine très proches. Cela s'accompagne d'une forte essentialisation des caractéristiques culturelles qui viendraient définir l'ethnicité des communautés d'après l'État. En effet, les politiques multiculturelles essentialisent et spatialisent la différence des traits culturels, des

systèmes de pensée des communautés indigènes et de leur organisation politique et économique qui prendraient pleinement sens lorsqu'elles sont rattachées à un territoire ancestral clairement défini. Comme nous avons pu le démontrer à partir des travaux d'anthropologues tels que Margarita Chaves et de juristes tels que Diana Bocarejo cela revient à reproduire les logiques héritées de la hiérarchie sociale coloniale : la nationalité colombienne majoritaire continue à se définir par rapport et en opposition à un *autre* qui lui est extérieur. En ce sens, cette nationalité colombienne majoritaire et homogène, et la démocratie libérale qu'elle fonde, ne sont pas remises en question par la reconnaissance de la différence culturelle des communautés. En effet, le contrôle conceptuel portant sur le sens de l'ethnicité et de la différence culturelle qui la fonde, sens que nous avons cherché à identifier dans le premier chapitre de cette étude, n'est jamais réellement entre les mains des communautés autochtones. Les politiques multiculturelles détournent donc le potentiel de rupture des hiérarchies sociales héritées de la colonisation, que nous avons pu identifier dans le discours de Lorenzo Muelas Hurtado et de Francisco Rojas Birry à l'ANC. Ce dernier se fonde, sur la volonté de participer au devenir politique de la Colombie en établissant un dialogue entre les cultures.

Néanmoins, reconnaître l'existence de capacités différentielles de pouvoir ne doit pas nous empêcher de récupérer les voix autochtones et la richesse des propositions des communautés tout comme leur capacité d'action politique. Nous avons pu comprendre que les peuples indigènes s'organisent dans le but de faire reconnaître, par l'intermédiaire de la saisine de la Cour Constitutionnelle, les *cabildos* urbains. Ceci remet en cause la spatialisation de la différence culturelle, les autorités politiques des communautés démontrent que la diversité n'est pas circonscrite au territoire ancestral mais peut au contraire s'exprimer dans l'ensemble du pays. Mais comment conceptualiser cette marge de négociation politique que possèdent les peuples autochtones ? Dans ce chapitre nous avons également pu explorer que cette lutte menée par les communautés indigènes en vue de la complexification des caractéristiques qui définissent leur ethnicité est perçue, dans les travaux critiques concernant le multiculturalisme, comme une marge face à un système politique qui n'ouvrirait que très peu d'opportunités d'action politique. La lutte des peuples indigènes serait ainsi rapidement assimilée dans les structures et dans le discours étatique, elle ne serait qu'une action de résistance face au pouvoir.

Par conséquent, la question essentielle qui doit être posée est celle de comment saisir et penser le potentiel émancipateur à l'œuvre dans l'action politique des communautés indigènes ?

Dans notre étude du discours véhiculé par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* nous avons démontré que cette publication est le résultat d'un travail qui regroupe des acteurs multiples et qui véhicule par conséquent un discours complexe. Il est, d'une part, traversé par les enjeux de légitimation de l'État qui cherche à fonder la nation multiculturelle sur le caractère « triéthnique » de la nation et qui conçoit la littérature indigène comme un patrimoine culturel à protéger puisqu'elle fonde les « racines » culturelles de la Colombie. À cela s'ajoutent les logiques d'appropriation de la culture dite ethnique par les marchés néolibéraux. Dans la promotion de la culture indigène, se superposent donc les intérêts économiques et politiques. D'autre part, la bibliothèque est le résultat d'un travail conjoint de nombreux universitaires tels que Miguel Rocha Vivas, Fernando Urbina Rangel, Maite Yie Garzón et Juan Felipe Hoyos avec les principaux écrivains et écrivaines contemporains en Colombie. Cette publication cherche donc à rendre compte de la richesse de la littérature indigène au-delà des logiques d'appropriation par l'État. Elle interroge en particulier l'oralité traditionnelle des communautés contenue dans les récits mythiques nourris par ce que de nombreuses communautés autochtones nomment la « parole d'origine », tout en cherchant à mettre en place des espaces pour construire des dialogues interculturels avec d'autres communautés et avec la société colombienne en général. De manière très pertinente, la différence culturelle est définie non pas comme un ensemble de caractéristiques essentielles qui se rapportent à une temporalité originaire, mais plutôt comme la multiplicité constitutive de chacun d'entre nous, une multiplicité qui motive la construction de ponts de dialogue et de compréhension. Dans cet ordre d'idées, l'intervention de Fredy Chikangana dans le volume qui cherche à faire la promotion et à donner un guide de lecture pour la littérature autochtone, permet de penser ce qu'est l'émancipation de la parole et son lien profond avec la capacité d'action des communautés indigènes. C'est ici que se révèle le lien existant entre les mouvements sociaux autochtones et leur production littéraire. Fredy Chikangana démontre que la parole d'origine est une expression en constante transformation des systèmes de pensée des communautés. Ces derniers s'expriment désormais, aussi, dans le format du livre et en écriture alphabétique conventionnelle, ce qui témoigne de leur force créatrice et de la volonté des communautés de participer au devenir de la Colombie en mettant en place des dialogues avec la société majoritaire. La littérature indigène contemporaine convoque donc un ensemble d'éléments créatifs qui sont à penser au-delà de ses « fonctions sociales originaires ».

*

Penser la capacité d'action des communautés, tout comme leur capacité créative et d'innovation esthétique permet de se situer dans le registre politique de l'émancipation. Dans l'introduction de cette première partie nous avons souligné que saisir la complexité du potentiel politique de la littérature autochtone nécessitait de la penser au-delà de sa seule identification avec la *résistance* au fait colonial. Il est important de souligner que cette idée de résistance est étroitement liée à l'idée de représentation, à travers la production culturelle, d'une identité ethnique essentialisée. Comme nous l'avons démontré, l'État cherche à ouvrir des espaces de représentation politiques et culturels pour les communautés autochtones en fixant et en essentialisant leur différence culturelle.

Dans la deuxième partie de cette thèse nous allons démontrer qu'aller au-delà de l'idée de la représentation de l'identité ethnique à l'heure de lire la production littéraire des Wayuu, revient à saisir son potentiel émancipateur. Grâce à l'écriture les Wayuu renouent avec la volonté des mouvements sociaux de rendre « indigène » la nation colombienne.

Deuxième partie

**La littérature contemporaine des Wayuu au prisme de son
potentiel émancipateur. Parole d'origine et contrebandes
littéraires**

Introduction

Avant d'entreprendre notre parcours à travers les univers littéraires des Wayuu et les structures de pensée qui leurs sont attachées, il est nécessaire de porter un regard sur la théorie politique, et en particulier sur la question de l'action des sujets vis-à-vis du pouvoir.

Dans le deuxième chapitre de ce travail, lorsque nous nous sommes penchés sur les critiques énoncées par la juriste Diana Bocarejo et les anthropologues Eduardo Restrepo et Margarita Chaves¹ vis-à-vis des politiques multiculturelles, nous avons souligné que les chercheurs partaient d'une définition foucauldienne du politique qui rendait difficile de penser l'action des sujets à qui s'adressent les politiques multiculturelles. Ces sujets politiques, tout comme leurs revendications, s'effaceraient face au pouvoir qui définit les caractéristiques constitutives de leur ethnicité. Dans son œuvre Foucault, s'est attaché à dévoiler les pratiques coercitives et le savoir qui leur est associé, ce qui explique que de nombreux travaux, qui s'appuient sur ses analyses, peinent à penser la capacité d'action des sujets politiques.

Dans *Surveiller et punir*² et *Histoire de la folie à l'âge classique*³ Michel Foucault a effectivement cherché à concevoir le pouvoir comme un ensemble de manifestations qui ne se

¹ *Op. cit.*, BOCAREJO Diana et RESTREPO Eduardo (2011); *Op. cit.*, CHAVES Margarita (2011).

² FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

³ FOUCAULT Michel (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

limitent pas à une compréhension stricte de la politique entendue comme exercice du pouvoir par un gouvernement sur un territoire donné. Pour le philosophe, les rapports de pouvoir s'exercent également sur les corps et sur l'intime, en somme sur tous les aspects de la vie des individus. Dans « Les mailles du pouvoir »⁴, texte issu d'une conférence donnée au Brésil en 1976, Foucault explique qu'au XVIII^e siècle se produit, en Occident, un changement dans la conception de l'exercice du pouvoir : il s'exerce désormais sur la *population* en remettant ainsi en cause la relation classique souverain-sujets propre à la monarchie. Exercer le pouvoir sur la population signifie, dresser les corps des individus puisque l'enjeu est d'avoir une emprise sur le vivant en tant que tel, c'est-à-dire de comprendre et de gouverner les processus qui le traversent. Ainsi, le pouvoir s'exerce désormais par l'intermédiaire de mécanismes disciplinaires qui visent le corps des individus, c'est ce que le philosophe nomme la biopolitique.

Néanmoins, Foucault donne une définition complexe des relations de pouvoir. Dans « Le sujet et le pouvoir », il explique que ces dernières sont à penser avec la résistance des individus et par conséquent avec la liberté, ou plus précisément avec ce qu'il nomme les pratiques de liberté. Les rapports de pouvoir et les disciplines qui leurs sont associées traversent l'ensemble de la société mais uniquement dans la mesure où ils font face à des pratiques qui le remettent en cause :

Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence) ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement⁵.

La question de la liberté est creusée par Foucault dans *L'herméneutique du sujet* où il met l'accent sur une définition de cette dernière comme un ensemble de pratiques de liberté qui seraient en lien avec « le souci de soi ». Dans l'entretien du 20 janvier 1984 intitulé « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté »⁶, Foucault précise que ces pratiques de liberté peuvent être définies comme des éléments qui visent une connaissance de soi, ces derniers dessinent une

⁴ FOUCAULT Michel, « Les mailles du pouvoir », *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 181-200.

⁵ FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 238.

⁶ FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, p. 708-729.

éthique, c'est-à-dire un rapport à la morale. Selon Yves Zarka, c'est donc dans les années 1980 que Foucault revient sur la question du sujet et relit son œuvre à la lumière de la subjectivité. Après avoir exploré le « sujet passif » pris dans des disciplines propres au système pénitentiaire ou à la psychiatrie, Foucault explorerait désormais le « sujet actif », créateur des pratiques de liberté⁷. C'est par l'éthique du souci de soi que le sujet serait acteur de sa propre constitution. En effet, il est essentiel de dire que Foucault refuse toute idée qui défend l'existence d'un sujet donné d'avance, le sujet n'est pas une substance, il se crée à partir des jeux de vérité et des pratiques de pouvoir. Ainsi, les pratiques de liberté qui dessinent le sujet politique préexistent dans le « milieu culturel » dans lequel ce sujet évolue. L'exercice du pouvoir a donc comme condition l'existence de sujets capables de mettre en place des stratégies de négociation politique. Ces dernières sont cependant complexes : tous les groupes sociaux n'ont pas le même capital politique à l'heure d'entrer dans ces jeux de pouvoir. Dans « Le sujet et le pouvoir », Foucault explique qu'il est nécessaire de tenir en compte « le système des différenciations qui permettent d'agir sur l'action de l'autre », ce dernier a trait aux asymétries institutionnelles, culturelles, linguistiques et dans l'accès aux ressources économiques.

Dans cet ordre d'idées, en ce qui concerne l'analyse de la capacité d'action des communautés autochtones, il est essentiel de prendre en compte qu'elles sont en désavantage dans les relations de pouvoir politique avec l'État. Néanmoins, si l'on suit les réflexions de Michel Foucault, cette position des communautés sur l'échiquier politique ne doit pas nous empêcher de penser leur capacité d'action qui est caractérisée, pour reprendre les mots du philosophe, par un ensemble de pratiques de liberté : c'est ce que nous avons fait lorsque nous nous sommes penchés sur la prise de parole de Lorenzo Muelas et de Francisco Rojas Birry à l'Assemblée Nationale Constituante tout comme sur celle de Fredy Chikangana dans le cadre de la publication de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. En effet, la position politique des communautés autochtones n'est pas celle de la soumission totale à un pouvoir qui leur empêcherait toute possibilité de contestation. Au contraire, elles déploient, à des degrés différents, des stratégies politiques qui leur ont permis de récupérer leurs territoires et de s'organiser de manière autonome

⁷ ZARKA Yves Charles, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Centre Sèvres « Archives de la philosophie »*, 2002, p. 255-267.

d'un point de vue politique. Cette autonomie politique est cependant fragile, ce qui explique la constante position stratégique des mouvements sociaux dans la défense de leurs acquis.

Les pratiques de liberté face au pouvoir sont également présentes chez les Wayuu, malgré le fait que la communauté, prise dans son ensemble, soit dans une situation de grande précarité. L'accès à l'eau et la pénurie alimentaire – liés à l'extractivisme des multinationales présentes dans le territoire wayuu – constituent des problèmes majeurs qui aujourd'hui s'aggravent avec la crise sanitaire : une grande partie de la communauté peine à vivre décemment dans la presque totale indifférence de l'État. Néanmoins, cette réalité ne doit pas nous empêcher de penser les stratégies politiques déployées par ses membres pour faire face à ces conditions de vie, c'est-à-dire pour interpellier le pouvoir politique de manière pratique, en dénonçant l'état des choses dans la péninsule de la Guajira. Cette situation ne doit pas non plus nous empêcher de saisir les stratégies mises en place par les écrivains et écrivaines wayuu contemporains pour rendre compte, à travers leur littérature en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol, de la complexité des systèmes de pensée de leur communauté : les structures de connaissance wayuu sont actives et en constante réinvention, malgré la situation précaire de la communauté. Comme nous le démontrerons, elles peuvent même nous fournir des éléments à partir desquels nous repenser politiquement.

À ce propos, soulignons que d'après Foucault les pratiques de liberté seraient déterminées par le pouvoir auquel elles ne peuvent que s'opposer. Plus particulièrement, le philosophe explique : « toute stratégie d'affrontement rêve de devenir rapport de pouvoir ; et tout rapport de pouvoir penche, aussi bien s'il suit sa propre ligne de développement que s'il se heurte à des résistances frontales, à devenir stratégie gagnante »⁸. La conception du pouvoir par Foucault reste donc, malgré cette place essentielle qu'il accorde aux pratiques de liberté, fortement dichotomique. En effet, si la résistance a tendance à devenir rapport de pouvoir, le schéma ne se reproduirait-il pas à l'infini ? Plus précisément, dans cette optique, les pratiques de liberté sont comprises comme un exercice marginal facilement assimilable par un système de pouvoir hégémonique qui dans tous les cas dépasse et absorbe les sujets qui luttent. Dans les analyses de Foucault, le pouvoir constitue finalement l'horizon ultime de toute contestation politique : il n'y a pas de place pour l'émancipation. Or, comme nous le démontrerons tout au long de cette partie, à travers leur

⁸ *Op.cit.*, FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir », p. 242.

production littéraire les communautés autochtones mettent en place des stratégies qui visent non pas une inversion mais un renversement des structures de pouvoir. Les auteurs autochtones arrivent à récupérer une marge de manœuvre qui leur permet de mettre en évidence le caractère créatif de leur production littéraire et la traduction constante de leur pensée mythique ou parole d'origine. Cette « traduction de la tradition » telle qu'elle est pensée par Miguel Rocha Vivas⁹ constitue un point d'entrée pour penser dans sa complexité, le potentiel politique de la littérature autochtone, c'est-à-dire pour penser l'exercice du pouvoir au-delà des rapports dichotomiques entre dominants et dominés. Dans le même ordre d'idées, Ester Cecilia Simanca Pushaina et Miguel Ángel López Hernández, auteurs contemporains qui s'auto-identifient comme wayuu, font de leur littérature des armes politiques capables de dessiner des espaces d'autonomie politique et épistémologique. Ces derniers sont en étroite relation avec le phénomène de contrebande commerciale qui, depuis le début de l'époque coloniale, assure à la communauté une certaine autonomie politique. Ainsi, tout au long de cette partie nous chercherons à comprendre que les pratiques de liberté mises en place par les Wayuu, par l'intermédiaire de leur littérature, plus que des pratiques de résistance, sont des pratiques émancipatrices.

Dans un premier chapitre, nous nous pencherons sur ce qu'est la littérature contemporaine des Wayuu en explorant les systèmes de pensée sur lesquels elle se fonde. Il sera question de comprendre comment se produit la connaissance chez les Wayuu tout comme les enjeux des processus de traduction de cette connaissance qui interviennent dans les années 1970-1980, moment où se produit la transcription de la pensée d'origine de la communauté en écriture alphabétique conventionnelle et sa traduction en espagnol. Ce premier chapitre nous permettra également d'aborder les liens entre la contrebande commerciale et la contrebande à l'œuvre dans la littérature contemporaine. Nous pourrions ainsi saisir avec finesse la capacité d'action politique des membres de la communauté wayuu : un potentiel *émancipateur* se dégage en inscrivant cette action politique dans la continuité des conséquences de la contrebande commerciale qui, depuis le début de l'époque coloniale, assure à la communauté une certaine autonomie politique.

Un deuxième chapitre nous permettra de porter une attention particulière sur la question de l'usage de l'espagnol dans la littérature contemporaine d'Ester Cecilia Simanca Pushaina et de Miguel Ángel López Hernández. Nous démontrerons que l'usage de cette langue majoritaire est le

⁹ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas* (2010).

vecteur pour la formulation d'une poétique interculturelle émancipatrice. Interroger le recours à la langue majoritaire par ces deux écrivains sera l'occasion d'aller au-delà des analyses décoloniales autour du dépassement des différentes formes de colonialité à travers la langue et la littérature. Nous prouverons qu'une philosophie marxiste du langage qui se fonde sur l'inscription des langues et des sujets dans la matérialité de l'Histoire permet de saisir avec plus de finesse le caractère émancipateur d'une langue qui passe avant tout par son usage ou son traitement. Par ailleurs, traiter de l'usage minoritaire d'une langue est aussi une manière de traiter de son potentiel émancipateur qui dans le cas spécifique des deux auteurs se construit à travers une médiation avec la société majoritaire.

Dans cet ordre d'idées, dans le troisième chapitre de cette deuxième partie, nous nous pencherons sur la contrebande littéraire à l'œuvre dans la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández. Plus particulièrement nous chercherons à montrer comment à travers leur œuvre, les auteurs mettent en avant leur capacité d'action vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de la colonisation, au même temps qu'ils pensent la capacité d'action des membres de leur communauté. Nous nous pencherons ainsi sur la conquête d'espaces d'autonomie politique et épistémologique par l'intermédiaire de la littérature. Cette dernière est l'espace d'expression pour la parole d'origine de la communauté wayuu qui se réinvente et qui trouve des nouveaux espaces d'expression dans les territoires urbains de la Colombie et dans les circuits de la littérature mondiale. Au sein de ces espaces, la littérature de Simanca et de López Hernández est porteuse d'une invitation : construire une connaissance et de nouvelles configurations politiques en alliance avec les Wayuu et leurs systèmes de savoir.

Chapitre 3

Qu'est-ce que la littérature contemporaine des Wayuu ? Parole d'origine et processus de traduction culturelle

Todo es una belleza de literatura¹⁰

Anastasia Candre.

Se demander ce qu'est la littérature contemporaine des Wayuu signifie se pencher sur ses fondements épistémologiques, c'est-à-dire sur la pensée mythique ou la parole d'origine de la communauté. Approcher cette parole d'origine implique, avant tout, de reconnaître que nous approchons des systèmes de connaissance qui évoluent dans un territoire donné et au sein d'une histoire particulière. Ces structures de savoir sont à la fois enracinées dans un ensemble de pratiques quotidiennes et rituelles et s'expriment – traditionnellement – à travers un ensemble de récits oraux ou chantés en wayuunaiki et par l'intermédiaire de l'écriture pictographique¹¹ ou

¹⁰ « Tout est une beauté de littérature ». Réponse d'Anastasia Candre (1962-2014) poétesse et peintre des communautés murui et bora en Amazonie, à la question « Qu'est-ce que la littérature ? ». Voir, ROCHA VIVAS Miguel, « Hmmm, Abia, Eco. Renombrar y renarrar desde el antropoceno y la era ecozoica », *Revista Letral, número 24*, julio 2020, p. 237-261.

¹¹ En plus d'être sur les tissages de la communauté, l'écriture pictographique est également sur sa céramique. Voir, MUJICA ROJAS Jesús, PAZ IIPUANA Ramón, LARREAL Victoria, ULIANA Fernando, GONZÁLEZ María Olimpia, AMALIISA, GONZÁLEZ ULIANA María Ofelia, PUSHAINA Ana Palmar, ECHETO IPUANA DORILA, Amuüchi wayuu. *La cerámica guajira*, Caracas, Fundación editorial el perro y la rana, 2007.

kannas que l'on retrouve dans les tissages de ce peuple. Il est par conséquent essentiel de reconnaître qu'à l'heure d'aborder les structures de savoir wayuu que l'on retrouve dans la littérature contemporaine, nous sommes inévitablement confrontés à des difficultés de traduisibilité de cette pensée.

Ces difficultés ne doivent pas pour autant nous empêcher de chercher à la comprendre dans sa complexité. Ainsi, dans la première partie de cette thèse nous avons examiné comment les représentants des mouvements sociaux autochtones à l'Assemblée Nationale Constituyente, cherchent à mettre en place un dialogue avec la société colombienne majoritaire. Ce dialogue sous-tend une conception de la différence culturelle comme un ensemble d'éléments et de savoirs pouvant être partagés et qui n'épuisent donc pas leur contenu lorsqu'ils se déploient en dehors des territoires ancestraux des communautés. Cela est une caractéristique que l'on retrouve également dans la littérature autochtone contemporaine. La mise en place de ce dialogue entre les cultures est bien sûr traversée par des rapports de force politiques structurels qui déterminent des capacités différentes d'action politique où les écrivains et écrivaines des communautés ne sont pas à leur avantage. Néanmoins, nous avons pu identifier que l'action politique de ces derniers se manifeste avec force dans des espaces traversés par ces rapports de pouvoir politiques. Pour cette raison, il nous semble important de défendre l'intelligibilité des récits et des textes que nous allons commencer à étudier dès à présent. En effet, postuler que ces récits et ces textes ne peuvent pas être compris du fait de leur ancrage dans un univers épistémologique particulier¹² que nous méconnaissions, serait aller à l'encontre de la volonté de dialogue que nous avons identifiée dans la première partie de cette thèse. En outre, soulignons que pour Barbara Cassin¹³ les « 'intraduisibles' [correspondent non pas à] ce qu'on ne traduit pas, mais [à] ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire ». Nous chercherons donc dans ce chapitre à approcher la parole d'origine de la communauté en faisant le pari de la traduisibilité des systèmes connaissance qu'elle porte.

¹² Voir en particulier, SÁNCHEZ Juan Guillermo, « Nativos migrantes : poesía en la encrucijada », (Thèse en Littérature comparée), The University of Western Ontario, 2014. Juan Guillermo Sánchez propose le concept « littératures de l'impossible » pour caractériser l'œuvre poétique de Hugo Jamióy, oraliteur camëntsá et de Vito Apüshana, oraliteur wayuu. Leur œuvre confronterait les lecteurs non camëntsá, non wayuu et ceux qui appartiennent à d'autres communautés autochtones à l'impossibilité d'une lecture du fait de leur extériorité vis-à-vis des systèmes de connaissance wayuu et camëntsá.

¹³ Voir, CASSIN Barbara, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Eres* « *Ciliniques méditerranéennes* », 2014/2 n° 90, p. 25-36.

Faire le pari de la compréhension des épistémologies autochtones ne signifie pas pour autant méconnaître la difficulté que sous-tend la lecture des récits. Par conséquent, nous chercherons ici à approcher ces structures de connaissance à travers des travaux qui se fondent sur le dialogue et l'écoute des membres du peuple wayuu mais aussi des membres d'autres communautés autochtones présentes en Colombie et dans les Amériques. Il s'agit en particulier des travaux de Miguel Rocha Vivas, de Juan Duchesne Winter et de l'anthropologue wayuu Weilder Guerra Curvelo. L'étude de la parole d'origine wayuu sera également abordée à travers des entretiens que nous avons pu réaliser lors de nos voyages en territoire wayuu entre 2017 et 2019. Nous chercherons à comprendre, de la main du poète Miguelángel López Hernández, du peintre et *palabrero* Guillermo Ojeda Jayariyú et du linguiste Rafael Mercado Epieyú, comment la parole d'origine de la communauté résulte d'une co-construction qui se déploie au sein du territoire wayuu et qui implique de penser l'interdépendance entre des temporalités et des spatialités multiples, et entre les êtres qui peuplent ces temps et ces espaces. Il nous semble en effet important de fonder notre analyse sur la pratique du dialogue interculturel – compris comme une méthode de construction du savoir universitaire – avec des membres de la communauté wayuu afin de nous inscrire dans cet effort de construction du savoir en alliance avec les systèmes de connaissance des communautés.

Dans cet ordre d'idées, soulignons que dans une conversation avec le chercheur Miguel Rocha Vivas autour de ce qu'est la littérature, Anastasia Candre, poétesse et peintre bora et murui, explique que « todo es una belleza de literatura »¹⁴. Comme nous l'étudierons dans le détail, par l'intermédiaire de cette phrase, Candre se réfère à une manière spécifique de production de la connaissance chez les bora et murui. En effet, une dimension poétique est présente dans le lien que les membres des deux peuples amazoniens tissent avec leur territoire, dans la relation avec les plantes de la *chagra*¹⁵ et dans le rapport entre êtres humains et non-humains. Ainsi, penser ce qu'est la littérature autochtone revient à accepter une invitation, que Candre formule ici en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol, et qui implique d'accepter le défi de comprendre,

¹⁴ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS (2020), p. 241.

« Tout est une beauté de littérature ».

¹⁵ La *chagra* correspond à un espace de terre où les *pueblos de centro* en Amazonie cultivent leurs aliments. En son sein se déploient des relations entre êtres humains et non-humains d'une grande importance pour les membres de communautés.

dans leur complexité, d'autres univers de sens, d'autres manières de nommer le monde et par là-même de produire la connaissance.

Dans la littérature wayuu contemporaine, en particulier dans la poésie de Vito Apüshana, on retrouve l'invitation formulée par Anastasia Candre. En effet, dans cette littérature, en écriture alphabétique conventionnelle, les structures de connaissances portées par la parole d'origine wayuu sont présentes : comme nous l'étudierons dans le détail, la littérature wayuu est porteuse d'une parole qui cherche à avoir un impact sur l'extérieur socio-politique. Il est néanmoins important de souligner que ces structures de savoir ne sont pas imperméables à l'histoire de la communauté qui se caractérise par des contacts culturels multiples qui ont un impact sur les mythes d'origine du peuple wayuu. La Guajira est en effet un territoire stratégique pour les empires européens dans un contexte de basculement de l'ordre géopolitique mondial entre les XVII^e et XVIII^e siècles. En ce sens, les structures de connaissance wayuu font l'objet d'un ensemble de processus de traduction que nous chercherons à mettre en évidence dans ce chapitre. Nous traiterons en particulier de ceux qui accompagnent l'émergence de la littérature wayuu en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol dans les années 1970-1980.

Dans un premier temps, nous nous attacherons donc à étudier la dimension à la fois poétique et politique de la parole d'origine de la communauté wayuu. Nous chercherons à comprendre que traiter de la parole d'origine signifie à la fois porter le regard sur un ensemble de récits qui traitent de l'origine de la vie sur terre et de sa transformation, et sur des pratiques qui font de la parole d'origine une parole d'action quotidienne. Examiner le caractère poétique et politique de la parole d'origine wayuu signifie se pencher sur la manière dont les Wayuu construisent la connaissance. Nous chercherons précisément à démontrer que cette dernière se fait en alliance avec les êtres qui peuplent des territoires et des temporalités plurielles. Dans un second temps, nous traiterons de l'histoire de la communauté wayuu et des modifications que les contacts culturels entraînent dans ses structures de connaissance. Nous ferons cela en portant notre regard sur la contrebande commerciale dans laquelle la communauté occupe un rôle actif depuis l'époque coloniale et qui constitue l'un des principaux facteurs lui permettant une relative conquête de son autonomie politique. Cela nous permettra de lire à la lumière de l'histoire des Wayuu, l'incursion contemporaine d'un certain nombre d'écrivains dans l'univers de l'écriture alphabétique conventionnelle en espagnol. Comme nous commencerons à le démontrer, « l'arrivée » de ces

écrivains et écrivaines dans la *cuidad letrada*¹⁶ peut être comprise comme une forme de contrebande littéraire. Nous chercherons en particulier à comprendre les enjeux de ce nouveau phénomène littéraire qui concerne le maintien des structures épistémologiques de la communauté, traditionnellement associées à la parole orale et à l'écriture pictographique. Par là-même, nous situerons la production littéraire et oralittéraire wayuu dans le panorama des littératures, oralittératures et oralittégraphies contemporaines des Amériques.

¹⁶ RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.

I. Politique et poétique de la « palabra de origen »

Bonito debes pensar,
luego, bonito debes hablar,
ahora, ya mismo,
bonito debes empezar a hacer¹⁷.

Hugo Jamioy Juagiboy, « Bonito debes pensar ».

On ne peut aborder la littérature indigène contemporaine des Amériques sans se pencher sur le sens de la « parole d'origine ». La *palabra de origen* est une parole qui se réinvente, aujourd'hui, en écriture alphabétique conventionnelle. Il s'agit, plus particulièrement, chez les Wayuu, d'une manière de nommer ce qui est visible et invisible, des espace-temps pluriels et des processus socio-politiques quotidiens. Faire usage de cette parole permet de faire face aux problèmes rencontrés dans le quotidien au même temps qu'elle renvoie à des récits d'une origine qui est toujours-là, toujours devant soi.

Comment se dit et s'écrit, aujourd'hui, la parole d'origine de la communauté wayuu ? Répondre à cette question c'est avant tout mettre sur le devant de la scène la multiplicité scripturale de la communauté : avant de se servir de l'écriture alphabétique conventionnelle, les Wayuu utilisaient, et utilisent encore, l'écriture pictographique ou *kannas* que l'on retrouve dans les hamacs et *mochilas*. Ainsi, explorer la parole d'origine des Wayuu c'est reconnaître qu'il s'agit, avant tout, d'une parole pictographique mais aussi orale ou chantée : celle des *jayeechis* ou chants traditionnels tout comme celle des récits oraux de la communauté qui ont fait, depuis les années 1970-1980, l'objet d'une transcription à l'écriture alphabétique et d'une traduction à l'espagnol.

La parole d'origine wayuu, en tant que récit des origines du monde, a été en partie recueillie par l'anthropologue français Michel Perrin qui a transcrit et traduit un ensemble de chants traditionnels et récits oraux wayuu à partir des années 1970¹⁸. Le travail de Perrin est concomitant

¹⁷ JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Bínýbe oboyejuayèng (Danzantes del viento)*, Manizales, Universidad de Caldas, Ediciones Indígenas Juabna de América, 2005, p. 62-63.

« Beau tu dois penser, / alors, beau tu dois parler, / maintenant, tout de suite, / beau tu dois commencer à faire ».

¹⁸ Voir notamment, PERRIN Michel, *Le chemin des Indiens Morts*, Paris, Payot, 1976 ; *Sükuaítpa Wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Madrid, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1979; WILBERT Johannes, SIMONEAU Karin avec PERRIN Michel, *Folk Literature of the Goajiro Indians*, 2 vols, Los Angeles, University of California – UCLA Latin American Center Publications, 1986.

avec celui de l'intellectuel wayuu Miguel Ángel Jusayú auteur de *Achi'ki. Relatos Guajiros*¹⁹, ouvrage publié au Venezuela en 1986. Ramón Paz Ipuana, auteur de *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*²⁰ ouvrage qui paraît également au Venezuela en 1976, joue également un rôle central dans la compilation et transcription de ces récits. Ces deux intellectuels wayuu font aussi partie de la première génération d'écrivains à utiliser l'écriture alphabétique conventionnelle et la langue espagnole et à recourir à la fiction. C'est ainsi que, depuis les années 1970-1980, la parole d'origine, traditionnellement associée à l'univers oral et pictographique de la communauté wayuu commence à s'écrire en écriture alphabétique conventionnelle, en espagnol, et trouve son expression dans le format du livre²¹. Néanmoins, malgré l'effort de compilation des mythes contenus dans la tradition orale, la parole d'origine de la communauté ne peut pas être réduite à un ensemble défini de textes ou de récits oraux. Elle est en réalité en variation constante puisqu'elle est présente dans les actes quotidiens de ses membres.

Nous nous proposons ici de nous pencher dans le détail sur le sens politique et poétique de la parole d'origine, que nous avons commencé à explorer dans le chapitre précédent de la main du poète yanakuna Freddy Chikangana. Cet approfondissement sur le sens politique et poétique de la parole d'origine, nous permettra de comprendre ce qu'est la littérature contemporaine des Wayuu, et d'identifier les structures de pensée qui la fondent. Il s'agira, plus particulièrement, de porter un regard sur les sens multiples de la parole d'origine de la communauté. Nous chercherons, dans un premier temps, à étudier la parole comme acte quotidien transformateur en l'explorant chez les Wayuu et en connexion avec plusieurs communautés autochtones des Amériques. Cela nous permettra d'étudier, dans un second temps, la parole d'origine en tant que récit de la formation du monde c'est-à-dire de nous pencher sur la cosmologie transformative de la communauté en questionnant la relation existante entre la pensée d'origine ou mythique et l'organisation socio-politique des Wayuu.

Ainsi, nous nous demanderons dans quelle mesure la parole d'origine est le pivot d'un système de connaissance que l'on retrouve dans la littérature contemporaine de la communauté.

¹⁹ JUSAYÚ Miguel Ángel, *Achi'ki. Relatos Guajiros*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas, 1986.

²⁰ PAZ IPUANA Ramón (1972), *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, Caracas, Instituto Agrario, 1973.

²¹ Soulignons ici qu'Antonio Joaquín López Brisco, intellectuel wayuu, publie en 1958 le roman historique *Los dolores de una raza. Novela histórica de la vida real contemporánea del indio guajiro*, reédité en 2017 par le ministère de la Culture et la Bibliothèque Nationale de Colombie. La particularité des années 1970-1980 tient à la traduction et transcription des récits d'origine wayuu.

Étudier le sens de la parole d'origine signifie explorer les systèmes de connaissance et les réalités quotidiennes des Wayuu pour qui les univers invisibles et socio-politiques s'interconnectent dans le rapport qu'ils entretiennent avec le territoire et avec l'ensemble des êtres qui l'habitent. La parole d'origine est le symbole de cette interconnexion. Elle est à la fois récit des origines de la communauté et acte qui s'actualise dans le quotidien en y introduisant des temporalités et spatialités plurielles issues d'une origine présente et tournée vers l'avenir.

I. A. La parole d'origine comme parole qui transforme et actualise le mythe dans le quotidien

Comme nous l'avons expliqué, approcher la parole d'origine de la communauté Wayuu signifie explorer son univers oral et pictographique. Cette parole se dit à travers les chants traditionnels ou *jayeechis*, elle est également présente dans l'écriture pictographique de la communauté que l'on retrouve dans les hamacs et *mochilas*²² et dans les mythes et récits oraux ou magiques selon la terminologie utilisée par le chercheur Néstor Ganduglia. Les chants traditionnels wayuu sont une expression particulière de la parole d'origine que Miguel Rocha Vivas décrit de la manière suivante dans *El sol babea jugo de piña*, troisième volume de la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* :

El *jayeechi* es un género único, [...] es una especialización en la elaboración de la palabra cantada; [...] no cualquier hombre o mujer puede cantar *jayeechi*, los mejores *jayeachimachis* son reconocidos por la gente tras largos años de práctica e innovación bajo patrones vocales fijos; y sus funciones pueden ser comprendidas a la luz de su rol esencial en la transmisión de la memoria histórica, así como la historia íntima, siempre cargada de enseñanzas, experiencias y ambigüedades²³.

Les *jayeechis* sont donc des chants qui se réfèrent à l'origine de la communauté mais qui intègrent également les variations provoquées par les contacts culturels qui traversent son histoire. Les *jayeachimachis* ou chanteurs de *jayeechis* transmettent par conséquent la mémoire de leur

²² Voir à ce propos, *Op. cit.*, FUNDACIÓN DE ARTESANOS WAYUU (FENARWAYUU) (2018).

²³ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel, *El sol babea jugo de piña*, dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010, p.192.

« Le *jayeechi* est un genre unique, [...] c'est une spécialisation dans l'élaboration de la parole chantée ; [...] tous les hommes ou les femmes ne peuvent chanter *jayeechi*, les meilleurs *jayeachimachis* sont reconnus par les gens après de longues années de pratique et d'innovation sous des motifs vocaux fixes ; et leurs fonctions peuvent être comprises à la lumière de leur rôle essentiel dans la transmission de la mémoire historique, tout comme de l'histoire intime, toujours chargée d'apprentissages, expériences et ambiguïtés ».

peuple à travers leurs chants. Il est important de souligner que les récits oraux, les chants traditionnels et les pictogrammes sont porteurs d'une connaissance qui est constamment actualisée dans la vie quotidienne des membres de la communauté par l'intermédiaire d'une parole d'action que les Wayuu nomment parole tranquille. En ce sens, étudier la parole d'origine signifie porter un regard à la fois sur la cosmologie wayuu qui, d'après Weildler Guerra Curvelo, est une cosmologie transformative²⁴ c'est-à-dire où les humains primordiaux se transforment en êtres minéraux, végétaux et animaux, que l'on retrouve dans les récits oraux de la communauté, et comprendre ce qu'est la parole en tant qu'acte qui s'actualise dans le quotidien tout en étant profondément connectée avec l'univers des origines et avec ce que les Wayuu nomment le monde *pülasü* ou invisible qui en découle.

Mythes, légendes, histoires magiques et parole formatrice

Creuser le double sens de la parole d'origine signifie étudier la différence entre mythe, légende et récit oral ou magique, comme le soulignent l'intellectuel uruguayen Néstor Ganduglia, auteur de *Historias de Montevideo mágico : saberes y encantamientos en las leyendas populares de la ciudad*²⁵ et l'anthropologue et philosophe colombien Fernando Urbina Rangel, grand connaisseur des mythes des communautés amazoniennes présentes en Colombie, en particulier des uitoto ou murui²⁶. Ganduglia explique que les mythes sont des récits de tradition orale qui traitent de l'origine des choses – dans le cas de la communauté wayuu, il s'agit des récits qui décrivent les événements transformatifs de l'humanité primordiale qui provoquent la vie sur terre – les légendes sont en lien avec ces récits d'origine en étant à la fois un peu plus proches du quotidien des communautés, et les histoires magiques correspondent à des récits oraux étroitement liés au quotidien. Aux mythes, légendes et histoires magiques, Ganduglia ajoute une quatrième catégorie qui lie la pensée à la parole et à l'action. Le chercheur explique que chez de nombreux peuples

²⁴ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO, 2019.

²⁵ GANDUGLIA Néstor (2008), *Historias de Montevideo mágico : saberes y encantamientos en las leyendas populares de la ciudad*, Montevideo, Planeta, 2016.

²⁶ Fernando Urbina est l'auteur du volume consacré aux mythes de la communauté uitoto dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. Il a par ailleurs publié de nombreux ouvrages sur les cosmologies amazoniennes et sur la pensée associée au mythe. Voir en particulier, URBINA RANGEL Fernando, « El corazón del padre. Mito y rito del juego de pelota entre los uitoto » dans CHAPARRO Adolfo, SCHUMACHER Christian (éds), *Racionalidad y Discurso mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, pp. 99-129.

autochtones l'usage de la parole implique une relation sociale qui se traduit par sa construction collective.

Approcher cette parole qui fait ou qui transforme, c'est se pencher sur des univers de sens où la pensée est étroitement connectée avec le ressenti, c'est dans cette connexion que réside la capacité d'action de la parole. L'anthropologue colombien Arturo Escobar²⁷, à partir des travaux du sociologue Orlando Fals Borda²⁸, désigne ceci comme l'acte de *sentipensar*, pour le comprendre il est nécessaire de reconnaître que la parole créatrice ou transformatrice, est fondée sur une pensée qui se dit à travers le cœur des individus. Pour les membres de la communauté nasa, il s'agit d'une pensée *corazonada*²⁹. Cette parole est en outre profondément connectée au territoire, à la nature et aux mondes spirituels des communautés. En ce sens, elle convoque des spatialités et des temporalités invisibles ou parallèles. Ganduglia explique qu'il s'agit d'une parole transformatrice qui ne se contente pas de nommer le monde mais permet sa création, d'où le lien étroit existant entre la parole, le ressenti et les actes quotidiens des membres des communautés.

Lors du séminaire « Tradición oral como herramienta educativa » organisé par la Red de Creación Intercultural – Mingas de la Imagen³⁰ en 2020, Fernando Urbina Rangel ajoute une dimension temporelle à la classification de Ganduglia concernant les mythes, les légendes et les histoires magiques. D'après l'anthropologue, le mythe correspond à ce qu'il désigne comme le

²⁷ ESCOBAR Arturo, *Sentipensar con la tierra. Nuevas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones Anaula, 2014.

²⁸ FALS BORDA Orlando, *Historia doble de la costa*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, Vol. 1, 1979, Vol. 2, 1981, Vol. 3, 1984. Orlando Fals Borda développe une méthodologie de recherche qu'il nomme « Investigación acción participativa » (IAP) et qui cherche à être au plus près de la sensibilité et des pratiques quotidiennes des communautés dans lesquels le chercheur effectue ses recherches de terrain. Dans « Orígenes Universales y Retos Actuales de la IAP », article issu du numéro 38 de la *Revista Análisis Político*, Fals Borda explique que la IAP a pour but de « pensar con el corazón y sentir con la cabeza » - « penser avec le cœur et sentir avec la tête », afin de contribuer à la construction de sociétés plus démocratiques : « se definió entonces a la IAP como una vivencia necesaria para progresar en democracia, como un complejo de actitudes y valores, y como un método de trabajo que da sentido a la praxis en el terreno » - « la IAP a donc été définie comme un vécu nécessaire pour progresser dans la démocratie, comme un ensemble de valeurs et comme une méthode de travail qui donne du sens à la praxis dans le terrain ». Voir, FALS BORDA Orlando, « Orígenes Universales y Retos Actuales de la IAP », *Revista Análisis Político*, 38, pp. 71-78.

Disponible sur <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/colombia/assets/own/analisis38.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

²⁹ Pour Mauricio Cuchimba, artiste de la communauté nasa, *corazonar* est un synonyme de penser. Conversations dans le cadre du projet « *Sanaduría*, las plantas de la mediación. Sentidos plurales de paz en diálogos con comunidades indígenas », 13 janvier 2021. Voir également, GUERRERO ARIAS Patricio, « Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia », *Sophia*, (8) : « Pensamiento, Sociedad y Complejidad : miradas desde la filosofía de la educación », 2010, p. 101-146.

³⁰ Pour plus d'informations concernant le séminaire tout comme le travail de la Red de Creación Intercultural-Mingas de la Imagen, <https://www.mingasdelaimagen.org>. Consulté le 5 octobre 2021.

« temps sans temporalité »³¹, la légende est en lien avec un phénomène historique imprégné par le mythe et le récit magique se circonscrit au présent. Des réflexions d’Urbina Rangel nous pouvons comprendre que le mythe ne se situe pas dans le passé mais qu’au contraire il s’ancre dans le présent par l’intermédiaire des légendes et plus encore des histoires magiques et de la parole en tant qu’acte. Par ailleurs, l’idée « de temps sans temporalité », propre au mythe, peut également être comprise comme une ouverture à des temporalités multiples et plurielles : lorsqu’il s’incarne dans la parole transformatrice, le mythe oriente les actions des membres des communautés en étant tourné vers le futur.

Ainsi, l’usage de la parole transformatrice reste rattaché aux univers du mythe et à des temporalités et spatialités qui lui sont propres. Ces dernières sont actualisées dans le quotidien et dans le territoire par les actes de parole et dans la résolution des conflits qu’ils soient socio-politiques, corporels ou spirituels. Chez les Wayuu, le temps du mythe est connu sous le nom de *wayuu sumaiwa*, cette temporalité se double d’une spatialité parallèle, d’un monde invisible que les membres de la communauté nomment le *pülasü*. Nous nous attacherons maintenant à explorer la parole transformatrice wayuu qui actualise la connaissance du mythe dans la quotidienneté dans le sens où elle est en lien avec le *wayuu sumaiwa*. Plus particulièrement nous porterons notre regard sur ce que les membres de la communauté nomment la parole tranquille, en explorant ses consonances avec la belle parole de la communauté camëntsá et la parole douce des peuples muruibora qui cherchent toutes trois à transformer le quotidien socio-politique en connectant la pensée au cœur³².

La parole tranquille wayuu en connexion avec les peuples autochtones des Amériques

Chez les Wayuu la parole d’origine en tant qu’acte transformateur peut être comprise en la mettant en parallèle avec celle utilisée par d’autres communautés autochtones en Colombie et dans les Amériques. En effet, les Wayuu partagent la même famille linguistique avec de nombreuses communautés amazoniennes : le wayuunaiki appartient à la famille linguistique arawak, c’est une

³¹ « Tiempo sin riberas o tiempo sin tiempo » - « temps sans rives ou temps sans temps », selon les mots du chercheur.

³² Voir, *Op.cit.* ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas* (2010).

Dans l’introduction à cet ouvrage Rocha explore les connexions de la parole d’origine des communautés présentes dans le Cône Sud latino-américain et avec celle des peuples autochtones présents en Colombie.

langue qui témoigne des migrations anciennes de l'Amazonie aux Antilles et à la péninsule de la Guajira. Ces ressemblances culturelles poussent le chercheur Juan Duchesne Winter, en se basant sur les travaux de l'anthropologue Esteban Emilio Mosonyi³³, à qualifier l'espace territorial wayuu de « Caraïbe excentrique » puisqu'il s'agit d'un espace géographique qui serait largement en consonance avec les structures de connaissance des communautés de l'Amazonie et, de manière plus large, avec les univers indigènes méso-américains, andins et araucaniens. Juan Duchesne Winter explique :

No podemos sino coincidir con el antropólogo venezolano y estudioso de los pueblos de la Orinoquia caribeña, Esteban Mosonyi cuando plantea no detenerse en lo 'obvio' caribeño, es decir en el impactante mestizaje, la preponderancia generalizada de lo occidental-europeo (y en modo subordinado, de lo afro y específicamente de lo afrocubano). Mosonyi postula ir más allá de estas obviedades, señalando, por ejemplo, cómo, si bien el aporte afrocaribeño al que se le ha conferido merecida atención y falta por acentuar aún más, provee una indudable vertebración unitaria al mosaico del Caribe, existen los sustratos indígenas, soslayados por la ideología del mestizaje, que proveen aperturas de heterogeneidad y diferencia e incrementan la complejidad de la región abriéndola a conexiones profundas con lo mesoamericano, lo andino y lo amazónico. Para Mosonyi la experiencia indígena caribeña, su resistencia contra lo que él llama *mestizaje compulsivo*, constituye un poderoso expediente de testimonio y resistencia activa contra los proyectos estatales de mestizaje presuntamente modernizadores³⁴.

Les Wayuu constituent l'un des peuples qui fournissent à l'espace caribéen une hétérogénéité culturelle qui défie l'idée de synthèse culturelle harmonieuse propre à l'idéologie du métissage. Cette différence disruptive est à penser en lien avec l'histoire de la communauté, en prenant en compte ses contacts avec les peuples amazoniens, mais aussi, en consonance avec des communautés comme celle des Mapuche avec qui elle partage une histoire similaire dans les rapports qu'elle établit vis-à-vis des empires européens pendant l'époque coloniale. À cette histoire

³³ Voir, MOSONYI Esteban, *Reflexiones críticas en torno al Caribe*, Caracas, Ministerio de Educación y Deportes, 2006.

³⁴ DUCHESNE WINTER Juan, *Caribe, Caribana : cosmografías literarias*, San Juan, Ediciones Callejón, 2015, p.20-21.

« Nous ne pouvons qu'abonder dans le sens de l'anthropologue vénézuélien spécialisé dans l'étude des peuples de l'Orénoque caribéen, Esteban Mosonyi lorsqu'il postule ne pas vouloir s'arrêter à l'« évidence » caribéenne, c'est-à-dire dans l'impactant métissage, la prépondérance généralisée du composant occidental-européen (et en mode subordonné, du composant afro et spécifiquement afro-cubain). Mosonyi se propose d'aller au-delà de ces évidences, en signalant, par exemple, comment, même si l'apport afro-caribéen auquel a été prêté une attention méritée et qui doit encore être accentuée, fournit une indéniable unité à la mosaïque des Caraïbes, des substrats indigènes, négligés par l'idéologie du métissage, existent, ils fournissent des ouvertures d'hétérogénéité et de différence et augmentent la complexité de la région en l'ouvrant à des connexions profondes avec les cultures mésoaméricaines, andines et amazoniennes. Pour Mosonyi l'expérience indigènes caribéenne, sa résistance contre ce qu'il nomme *métissage compulsif*, constitue un dossier puissant de témoignage et résistance active contre les projets étatiques de métissage prétendument modernisateurs ».

partagée, s'ajoute une grande proximité dans les structures de connaissance. En effet, les deux communautés autochtones accordent une importance centrale aux univers oniriques qui donnent de la cohérence à leurs cosmologies en connectant les univers invisibles et quotidiens³⁵.

D'après Miguel Rocha Vivas, la parole d'origine, dans son usage quotidien et transformateur, peut également être nommée parole ancienne³⁶ en référence à la parole de sagesse dont font usage les anciens, et qu'ils transmettent aux plus jeunes. La parole tranquille des Wayuu, est proche de ce que la communauté camëntsá, située dans le piémont amazonien colombien, plus précisément dans le Putumayo, nomme la *belle parole* : « *botanam biyá*, las palabras bonitas – literalmente quien habla bonito la lengua –, [que] son expresión de saber, memoria y curación »³⁷. Faire usage des *botanam biyá*, des belles paroles, c'est transformer la parole en acte, ce processus implique également un ensemble de pratiques de guérison associées aux plantes, en particulier au yajé ou ayahuasca, plante utilisée dans les rituels de guérison camëntsá et ayant un statut ontologique de personne. Ces actes associés à la belle parole visent à atteindre un certain équilibre social à l'intérieur de la communauté :

Botamán, lo bonito, es expresión de lo bello en cuanto equilibrio, orden, correspondencia y armonía entre lo que se piensa, habla y hace. *Botamán biyá*, la palabra bonita, es la palabra ancestral, la palabra que ha sido transmitida por los mayores camëntsá (taitas, padres, comunidad, ancestros) en un pasado que siempre está de frente. Las palabras bonitas (o bien habladas) son pasos que se actualizan a cada paso, en presente y con el futuro atrás. *Botamán biyá* es la palabra de consejo, palabra que guía, que orienta, que ilumina: es la palabra con los colores de los *chumbes*, de los tocados plumarios, de los diseños con chaquiras; es la palabra que encuentra correspondencia en las pintas o coloridas visiones del yajé (bejuco medicinal)³⁸.

³⁵ Voir à ce propos le lien que le poète mapuche Elicura Chihualaf identifie entre la parole poétique et l'univers spirituel ou *azul* de sa communauté. CHIHUAILAF Elicura (1995), *De sueños azules y contrasueños*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016 ; (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM Chile, 2005.

³⁶ « Palabra mayor » en espagnol. Voir, *op. cit.* ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas* (2010).

³⁷ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS, 2010, p. 70.

[...] « *botanam biyá*, les belles paroles – littéralement celui qui parle la langue avec beauté – [qui] sont expression de savoir, mémoire et guérison ».

³⁸ *Id.*, p. 69.

« *Botamán*, le beau, est l'expression de la beauté en tant qu'équilibre, ordre, correspondance et harmonie entre ce qui est pensé, parlé et fait. *Botamán biyá*, la belle parole, c'est la parole ancestrale, la parole qui a été transmise par les anciens camëntsá (*taitas*, parents, communauté, ancêtres) dans un passé qui est toujours devant. Les belles paroles (ou bien parlées) sont des pas qui s'actualisent pas à pas, au présent et avec le futur derrière. *Botamán biyá* est la parole de conseil, la parole qui guide, qui oriente, qui illumine : elle est la parole avec les couleurs des *chumbes*, des coiffes de plumes, des dessins avec des perles ; c'est la parole qui retrouve une correspondance dans les *pintas* ou visions colorées du yajé (liane médicinale) ». Pour la définition de *chumbe* voir le glossaire en annexe 2.

La parole d'origine en tant qu'acte entrecroise des temporalités diverses, elle est utilisée quotidiennement et fait donc l'objet d'une réinvention constante : c'est précisément en ce sens qu'elle se dit en temps présent et qu'elle est tournée vers l'avenir. Elle est en plus en étroite relation avec d'autres actes de médiation qui impliquent des plantes. Ces dernières constituent le vecteur d'accès aux mondes invisibles dans le but d'atteindre la guérison des maladies spirituelles et physiques mais aussi de garantir l'établissement de normes de vivre-ensemble dans l'extérieur socio-politique. Il s'agit donc d'une parole d'action concrète qui permet, par l'intermédiaire des rituels, d'établir une communication avec un ensemble d'êtres invisibles qui peuplent le temps de l'origine, et qui s'invitent dans les territoires tangibles communautaires.

Pour les peuples de centre, en Amazonie colombienne, il est nécessaire d'adoucir ou de refroidir la parole afin de permettre un bon déroulement de la vie quotidienne. Une parole douce ou froide est la garantie d'une pensée qui se transforme en œuvre. D'après Gil Farekatde, *sabedor*³⁹ murui :

Endulzar la palabra es la línea general de todo el quehacer humano para que las cosas salgan bien [...] todo lo que hagamos lo tenemos que hacer con el corazón frío, nada de ira, los asuntos negativos tienen que estar fuera de una decisión, todo lo que hagamos se tiene que hacer con el corazón dulce, sentir que lo que se hace lo vas a hacer bien, que todo lo que hagamos lo hagamos con estimación del otro, el otro es usted, [...] esos son los tres principios básicos que en cualquier espacio de decisión se tienen que tener presentes⁴⁰.

La parole douce et la belle parole sont donc porteuses d'une transformation de l'extérieur socio-politique. Les deux connectent l'esprit au ressenti et permettent la traduction de la pensée en actes. De plus, ces paroles transformatrices sont connectées aux univers spirituels de chacune des communautés, elles convoquent des univers accessibles par l'intermédiaire des rêves et des rituels

³⁹ *Sabedor*, mot utilisé par les peuples de centre en Amazonie colombienne synonyme de *sabio* – sage.

⁴⁰ FAREKATDE Gil lors de la conférence « Endulzar la palabra : ¿cómo se protege, previene y cura la vida ? ». Disponible sur la chaîne youtube du Banco de la República : <https://www.youtube.com/watch?v=yrHC3R1w61E>. Consulté le 5 octobre 2021. Voir également, ECHEVERRY Juan Álvaro et PEREIRA Edmundo, « 'Mambear coca no es pintarse de verde la boca'. Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica », CHAVES Margarita et DEL CAIRO Luis, *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*, Bogotá, ICANH, Unuversidad Javeriana, 2010, p. 565-594.

« Adoucir la parole c'est la ligne générale de tout le travail humain pour que les choses se passent bien [...] tout ce que nous faisons, nous devons le faire avec le cœur froid, sans colère, les problèmes négatifs doivent rester dehors au moment de prendre une décision, tout ce que nous faisons, nous devons le faire avec le cœur doux, sentir que ce que tu vas faire, tu vas bien le faire, que tout ce que nous faisons nous le faisons avec l'estime de l'autre, l'autre est toi, [...] tels sont les trois principes basiques qui doivent être pris en compte dans n'importe quel espace de décision ».

de guérison. Ce sont des caractéristiques présentes dans ce que les Wayuu nomment la parole tranquille.

En effet, lors de notre entretien du 10 août 2019, Guillermo Ojeda Jayariyú, peintre et *palabrero* wayuu, explicite le lien qui existe, pour les membres de sa communauté, entre la parole, les rituels et les rêves : « [el valor de] los rituales y el valor de la palabra, el valor de los sueños, precisamente es para restablecer la armonía, para mantener el equilibrio y para que la reciprocidad nos permita protegernos y guardar respeto mutuo »⁴¹. Ojeda Jayariyú est membre de la « Junta Mayor de Palabrerros, » institution qui regroupe un certain nombre de *pütchipü'ü* ou *palabrerros* et qui a réussi à faire reconnaître cette figure comme partie du patrimoine immatériel de la Nation colombienne auprès de l'UNESCO⁴². Les *pütchipü'ü* ont vocation à servir de médiateurs des conflits intrafamiliaux et entre les familles et les clans en faisant usage de ce que les Wayuu nomment la parole tranquille⁴³. Lors d'un échange informel, le linguiste wayuu Rafael Mercado Epieyú explicite le sens de ce qualificatif :

Tienen que ser palabras tranquilas, palabras sanas, palabras que no sean agresivas, porque precisamente lo que hace el palabrero es que se encuentre nuevamente la armonía y el equilibrio por medio de la palabra, por eso decía que esa es la palabra tranquila, para darle solución, entrar nuevamente en hermandad con el otro o con los otros wayuu⁴⁴.

Ces paroles visent donc le rétablissement du vivre-ensemble et fixent une compensation matérielle qui sert à « payer » l'offense commise. En effet, la société wayuu est basée sur un système de réciprocité et de compensation, où le bétail, parmi d'autres éléments, tels que les

⁴¹ Voir, OJEDA JAYARIYÚ Guillermo, *Entretien personnel*, Maicao, 10 août 2019.

« [la valeur] des rituels et la valeur de la parole, la valeur des rêves, consiste précisément à rétablir l'harmonie, pour maintenir l'équilibre et pour que la réciprocité nous permette de nous protéger et de maintenir un respect mutuel ».

⁴² Voir, UNESCO, « El sistema normativo de los wayuus, aplicado por el pütchipü'i ('palabrero' ». Disponible sur : <https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-normativo-de-los-wayuus-aplicado-por-el-putchipuui-palabrero-00435>.

Consulté le 5 octobre 2021.

⁴³ À propos du système normatif wayuu voir GUERRA CURVELO Weidler, *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

⁴⁴ Conversation par WhatsApp, 12 janvier 2020.

« Elles doivent être des paroles tranquilles, des paroles saines, des paroles qui ne soient pas agressives, puisque ce que fait le *palabrero* c'est précisément chercher à retrouver l'harmonie et l'équilibre par l'intermédiaire de la parole, c'est pour cela que je disais que celle-ci est la parole tranquille pour fournir une solution, établir à nouveau une fraternité avec l'autre ou avec les autres wayuu ».

Le terme *palabra tranquila* ou *parole tranquille* est utilisé par Rafael Mercado Epieyú. Néanmoins cette parole peut être désignée autrement, par exemple, le poète Miguelángel López utilise le terme « palabras certeras ». Voir entretien du 1^{er} juillet 2017.

*tuumas*⁴⁵ et les amulettes, servent de forme de paiement en cas de conflit mais aussi dans le cadre d'un mariage ou d'un rituel de guérison. Le lien que Guillermo Ojeda rend explicite entre les rituels, les rêves et la parole chez les Wayuu renvoie donc au travail du *pütchipü'ü* qui est indépendant mais complémentaire de celui de la *ouutsü* ou guérisseuse⁴⁶. Cette dernière s'occupe d'entrer en contact avec le monde des esprits et d'établir une communication avec les êtres qui l'habitent afin de trouver une compensation matérielle qui permettrait de guérir les maladies physiques et celles que les Wayuu définissent comme spirituelles. D'après Guillermo Ojeda :

[...] la *ouutsü* realiza los rituales también solicitando compensación para garantizar el principio de armonía con los espíritus, por eso el sacrificio especial de animales para comida, hace parte del ritual, lo mismo hace el palabrero, para restablecer las relaciones entre familias: también hace que haya compensación, entrega de animales, sacrificio de animales. Entonces ella es la que garantiza, ella es la mediadora, o sea la delegada mediadora entre el mundo natural y sobrenatural, y el *pütchipü'ü* es el delegado mediador entre una familia y otra ósea en el plano social, entonces ellos dos tienen la función de garantizar unos principios fundamentales que son paz, armonía, equilibrio y reciprocidad. Por eso se plantea la simbólica de bienes materiales, de reciprocidad, garantizamos las relaciones de reciprocidad por la entrega de animales, la entrega de animales por delitos, para garantizar precisamente eso, la paz para nosotros es precisamente garantizar esos principios, el equilibrio, la armonía y la reciprocidad. Y eso en el plano social y espiritual con cada uno de los elementos que hacen parte de la vida wayuu, para nosotros los caminos tienen vida propia, tienen espíritus, por eso también hay respeto para eso⁴⁷.

L'usage de la parole chez les Wayuu est donc étroitement connecté avec l'univers onirique de la communauté et implique la mise en place d'un système de réciprocité qui fonctionne sur les plans spirituel et social et dont la caractéristique principale est la compensation. Il existe ainsi une relation étroite entre le travail de la *ouutsü* et le travail du *pütchipü'ü*. Dans les deux cas, la recherche de la compensation juste pour résoudre un conflit ou guérir une maladie se fait par

⁴⁵ Les *tuumas* correspondent à la cornaline, il s'agit d'une pierre protectrice pour les Wayuu.

⁴⁶ Chez les Wayuu, le rôle de guérisseur est majoritairement occupé par des femmes, quand c'est un homme qui l'occupe les Wayuu le nomment *ouutchi*.

⁴⁷ *Op. cit.*, OJEDA JAYARIYÚ Guillermo, *Entretien personnel* (2019).

« [...] la *ouutsü* réalise les rituels en demandant également une compensation pour garantir le principe d'harmonie avec les esprits, en ce sens le sacrifice spécial d'animaux destinés à être mangés fait partie du rituel, le *palabrero* fait la même chose, pour rétablir les relations entre les familles, il garantit qu'ait lieu une compensation, une remise d'animaux, un sacrifice d'animaux. Alors elle est celle qui garantit, elle est la médiatrice, c'est-à-dire la déléguée médiatrice entre le monde naturel et surnaturel, et le *pütchipü'ü* est le délégué médiateur entre une famille et une autre sur le plan social, alors ils ont tous les deux la fonction de garantir des principes fondamentaux qui sont la paix, l'harmonie, l'équilibre et la réciprocité. C'est pour cela qu'on a recours à la valeur symbolique des biens matériels, de réciprocité, nous garantissons les relations de réciprocité par la remise d'animaux, en compensation des délits, pour garantir précisément cela, la paix pour nous c'est précisément garantir ces principes, l'équilibre, l'harmonie et la réciprocité. Et cela sur le plan social et spirituel avec chacun des éléments qui font partie de la vie wayuu, pour nous les chemins ont une vie qui leur est propre, ils ont des esprits, il y a également un respect vis-à-vis de cela ».

l'intermédiaire du dialogue. La médiation de la *ouutsü* avec le monde invisible et les êtres qui le peuplent est inséparable du travail du *palabrero*. La mise en place du vivre-ensemble dans l'extérieur socio-politique est donc à penser en lien avec la recherche de l'équilibre dans le monde invisible ou *pülasü*. Le dialogue médiateur duquel découle la parole tranquille s'enracine ainsi profondément dans la temporalité du mythe ou *wayuu sumaiwa*. En effet, cette parole en tant qu'acte de transformation de l'extérieur socio-politique renvoie à une connaissance qui implique un rapport particulier aux êtres visibles et invisibles qui habitent le territoire wayuu. Dans la cosmologie de la communauté, les êtres visibles font partie d'une humanité primordiale qui a été transformée en plantes, animaux et végétaux. La *ouutsü* établit une communication avec les êtres invisibles par l'intermédiaire de rituels qui impliquent des plantes, en particulier le tabac. Ces êtres invisibles peuvent également s'inviter dans le monde visible à travers les rêves ou visiter les Wayuu en adoptant une forme humaine⁴⁸.

*

Ainsi, lorsqu'il s'agit de penser la parole en tant qu'acte transformateur chez les Wayuu, il est nécessaire de comprendre son interconnexion profonde avec des temporalités et spatialités multiples. L'usage de la parole chez les Wayuu actualise dans le quotidien les événements transformatifs qui sont à l'origine de la vie sur terre. Comme nous l'explorerons maintenant, la parole est une création collective liée au monde *pülasü*, ou invisible, et aux esprits qui l'habitent. En effet, utiliser la parole dans la vie courante revient à inviter l'univers invisible dans le quotidien de la communauté. L'usage de la parole tranquille vise non seulement à établir un savoir-vivre entre familles ou clans et avec le monde des esprits mais également avec l'ensemble des êtres qui peuplent le territoire wayuu.

Chez les Wayuu, la parole transformatrice trouve son assise dans les récits portant sur l'origine du monde, sur l'apparition de la vie sur terre, et sur le voyage vers l'au-delà qui mettent en scène l'ensemble des êtres visibles et invisibles qui jouent un rôle dans la structuration des univers socio-politiques et territoriaux de la communauté. Nous allons donc explorer maintenant la cosmologie transformative de la communauté wayuu à travers le lien existant entre le territoire, la temporalité et la connaissance. Nous chercherons à étudier en particulier ce que le poète

⁴⁸ Voir à ce propos, PERRIN Michel (1992), *Les praticiens du rêve : un exemple de chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 et PERRIN Michel (coord.) (1990), *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.

Miguelángel López Hernández nomme la « pensée mythique » et sa relation avec les spatialités et temporalités multiples qui configurent la vie quotidienne des Wayuu.

I. B. Territoires, temporalités et connaissance chez les Wayuu

Au moment de penser le lien entre la parole d'origine en tant qu'acte transformateur et la parole d'origine comme récit de l'origine du monde, il convient de porter un regard sur le territoire de la communauté qui interconnecte des temporalités et des spatialités plurielles⁴⁹. Souvenons-nous ici que lorsque Guillermo Ojeda Jayariyú se réfère au travail de médiation du *püitchipü'ü* dans le monde visible et de la *ouutsü* dans le monde invisible, il explique que les chemins ont une vie qui leur est propre puisqu'ils sont peuplés d'esprits. Le territoire wayuu, doit être respecté puisqu'il est le lieu de contact entre le monde visible et invisible : les êtres qui peuplent le *pülasü* s'invitent de diverses manières dans le territoire tangible des Wayuu. Dans le même esprit que Guillermo Ojeda Jayariyú, le poète Miguelángel López Hernández conçoit le territoire comme un espace de rencontre, il explique :

El territorio es el camino en donde sucede el encuentro, realmente es como el campo donde faenamos la vida, donde actuamos en la vida, el territorio. Ahora, el territorio físico como tal, pero también hay un territorio abstracto que está dentro del sueño y que también es el territorio invisible, lo que llamamos en wayuunaiki *pülasü*. En ese territorio que es abstracto, etéreo, pero en el que hay presencias incorpóreas, y esas presencias incorpóreas son enviadas a la realidad, es decir a la dimensión de lo tangible que es donde desarrollamos nuestra vida. Allí justamente nos conduce a que nuestro gran objetivo es la organización, la convocatoria, el deseo, la expectativa de realizar encuentros. Es así. El territorio como camino donde sucede el encuentro. Entonces al recorrer ese territorio en la creación del viaje, porque el viaje es como esa punta de lanza que va abriendo espacios, se concibe la unidad entre tiempo y espacio, es estar en los latidos mismos de la vida. Así pues, la Guajira y nuestro territorio son ese gran escenario en donde sucede el viaje y al desarrollar el viaje sucede el encuentro también. Al suceder el encuentro ahí tocamos el corazón de la vida⁵⁰.

⁴⁹ Pour une plus grande connaissance du territoire wayuu et de son interconnexion avec l'univers invisible et le temps transhistorique du mythe voir, RIAÑO Pilar, GUERRA CURVELO Weidler, MORENO Maria Luisa, *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de la Guajira*, The University of British Columbia, 2021. Version digital disponible sur : <http://geografiasmiticasguajira.com>. Consulté le 5 octobre 2021.

⁵⁰ Paroles issues du podcast de l'éditions numéro 18 de la revue littéraire *artiCHOKE*. Voir, <https://soundcloud.com/artichoke-readings/vito-apushana-artichoke-18>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Le territoire est le chemin où se produit la rencontre, en réalité c'est comme le champ où nous travaillons la vie, où nous agissons dans la vie, le territoire. En fait, il s'agit du territoire physique en tant que tel, mais il y a aussi un territoire abstrait qui est à l'intérieur du rêve et qui est aussi le territoire invisible, c'est ce qu'on appelle en wayuunaiki *pülasü*. Dans ce territoire qui est abstrait, éthéré, mais où en réalité il y a des présences incorporelles, et ces présences sans corps sont envoyées à la réalité, c'est-à-dire à la dimension du tangible où nous développons nos vies. C'est

Le territoire est pensé par le poète comme un terrain de confluence entre le visible et l'invisible, comme le lieu où s'unissent des temporalités et spatialités multiples. Quel est le sens de cette rencontre qui se produit au sein du territoire ? Nous pouvons avancer qu'elle se fait au pluriel. D'une part, le territoire est le scénario d'une alliance entre les êtres humains et non-humains qui le peuplent. D'autre part, pour le poète, le territoire permet une rencontre avec la vie en ce qu'elle a de plus intime, une confluence qui résulte d'un voyage à travers le monde invisible ou *pülasü*. La rencontre est donc à la fois spatiale et temporelle, le territoire wayuu constitue l'espace de conjonction entre la temporalité du mythe et le temps quotidien d'une part, et entre les territoires visible et invisible d'autre part.

Afin de mieux comprendre ce que López Hernández nomme, lorsqu'il associe le territoire aux rencontres, il est essentiel d'interroger le rapport que les Wayuu entretiennent avec les êtres visibles et invisibles qui peuplent leur territoire et qui habitent, pour certains d'entre eux, une temporalité et une spatialité parallèles. En effet, c'est en nous penchant sur les entrelacements existants entre le monde visible et le monde *pülasü* ou invisible, tout comme entre les temporalités transhistorique et quotidienne que nous pourrions approcher la production de la connaissance chez les Wayuu. Nous chercherons d'abord à comprendre comment le monde invisible s'invite dans le territoire tangible des Wayuu. Cela revient à identifier les êtres responsables de la création du monde tels qu'ils apparaissent dans les récits d'origine. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur les travaux de Weildler Guerra tout comme sur ceux de l'ethnologue Michel Perrin et du linguiste Rafael Mercado Epieyú. Enfin, nous nous pencherons sur les événements transformatifs propres à la cosmologie wayuu et sur leur lien avec la construction de la connaissance et l'organisation socio-politique de la communauté.

justement cela qui nous conduit à ce que notre objectif soit l'organisation, l'appel, le désir, l'attente de réaliser des rencontres. C'est ainsi. Le territoire c'est comme un chemin où se produit la rencontre. Alors, au moment de parcourir ce territoire dans la création du voyage, puisque le voyage est comme le fer de lance qui ouvre progressivement des espaces, on conçoit l'unité entre le temps et l'espace, c'est une manière d'être dans les battements de la vie elle-même. Ainsi, la Guajira et notre territoire est cette grande scène où se déroule ce voyage et en développant le voyage la rencontre se produit aussi. Lorsque la rencontre se produit nous touchons le cœur de la vie ».

Le territoire comme rencontre entre le monde visible et le monde pulasii

Dans sa thèse de doctorat intitulée *Ontología wayuu : categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de la Guajira, Colombia*⁵¹, Weidler Guerra Curvelo démontre, en inscrivant ses analyses dans la lignée de Philippe Descola⁵², que la cosmologie wayuu remet en cause la distinction de l'anthropologie classique entre nature et culture. En effet, les membres de la communauté établissent des liens de réciprocité avec l'ensemble des êtres qui peuplent leur territoire qu'ils soient minéraux, végétaux, animaux ou humains : pour les Wayuu les minéraux, les plantes et les animaux possèdent une culture dans le sens où ils disposent d'une capacité d'agir et d'un code moral. Ces êtres ont ainsi un statut ontologique de personnes.

Guerra Curvelo explore donc les relations entre les êtres humains et non humains, dans la péninsule de la Guajira, en inscrivant cette réflexion dans celle, plus large, du rapport que les Wayuu entretiennent avec le temps, il effectue ce travail dans une perspective comparative, en contrastant les résultats de ses recherches avec celles réalisées avec d'autres peuples autochtones :

Estudiar los esquemas de categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad wayuu contemporánea nos lleva necesariamente a profundizar tanto en las nociones de tiempo transhistórico como en las de eventos transformativos presentes en el conjunto mítico de diversos pueblos amerindios desde el círculo polar ártico hasta la amazonia, pero también en otras agrupaciones humanas como los aborígenes australianos. [...] Los atributos sociales, formas corporales y la capacidad volitiva de los seres vivientes, así como las relaciones actuales entre humanos y no humanos se basan en un orden establecido desde una dimensión temporal transhistórica en la que el énfasis no está puesto en una dramática creación del universo a partir del caos por parte de unas figuras trascendentes, sino que se hace sobre procesos de transformación y continuidad⁵³.

⁵¹ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019).

⁵² DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁵³ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019), p. 319.

« Étudier les schémas de catégorisation, identification et relations des êtres dans la société wayuu contemporaine nous amène nécessairement à approfondir les notions de temps transhistorique et celles d'événements transformatifs présentes dans les ensembles mythiques de divers peuples amérindiens du cercle polaire arctique jusqu'en Amazonie, mais aussi dans d'autres groupements humains comme les aborígènes australiens. [...] Les attributs sociaux, les formes corporelles et la capacité volitive des êtres vivants, tout comme les relations actuelles entre humains et non humains se basent sur un ordre établi depuis une dimension transhistorique où l'accent n'est pas mis sur une création dramatique de l'univers à partir du chaos par des figures transcendentes, mais sur des processus de transformation et de continuité ».

Dans la cosmologie wayuu, la création de l'univers visible consiste en un ensemble d'événements transformatifs, d'une humanité originelle et universelle en végétaux, animaux et minéraux. Ces transformations se déroulent dans un temps transhistorique que les Wayuu nomment *wayuu sumaiwa* et qui correspond au temps du mythe. Ce dernier n'est ni un temps circulaire qui se répéterait sans cesse ni un temps du passé, au contraire, il s'agit d'une temporalité parallèle. Weidler Guerra la décrit, à partir de la traduction du linguiste wayuu Francisco Justo Pérez, comme un présent continu et orienté vers l'avenir : le *wayuu sumaiwa* correspond à une temporalité qui, selon les termes de Guerra, se « fond » dans des lieux spécifiques du territoire wayuu qui sont considérés par les membres de la communauté comme des racines d'origine, *ii* en wayuunaiki, et qui correspondent souvent à des pierres ou à des puits. En effet, à chaque clan correspond une racine ou *ii* dont la marque territoriale permet, tout comme les cimetières familiaux, de délimiter le territoire qui lui appartient. Le *wayuu sumaiwa* ou temps transhistorique s'introduit donc dans la quotidienneté des Wayuu, il possède une représentation spatiale et dessine des cartographies spécifiques, qui sont accessibles par l'intermédiaire des rêves ou bien des rituels de guérison. Ainsi, nous pouvons préciser l'une des dimensions de la rencontre qui se produit dans le territoire wayuu selon les mots de Miguelángel López : la rencontre entre le monde invisible et tangible est matérielle, elle trouve son symbole dans les racines territoriales ou *ii*.

Par ailleurs, la temporalité transhistorique est doublée d'une spatialité qui est également parallèle, il s'agit, comme le souligne López Hernández, du territoire de l'invisible ou monde *pülasü*, accessible notamment au travers des rêves. D'après le poète, le *pülasü* découle de l'*ii*, en tant que temps de l'origine, et constitue le fondement de la pensée wayuu. Dans notre entretien du 1^{er} juillet 2017 à Riohacha, Miguelángel López explique la connexion existante entre le monde *pülasü*, le temps de l'origine et le monde quotidien : « [...] este mundo visible, el mundo de la cultura, de todo lo que tu tocas, es un mundo que está sustentado o soportado por otro mundo que es de mayor fuerza, de mayor energía, de mayor transcendencia y es lo que se llama el mundo *pülasü*, como le dicen los viejos [...] »⁵⁴. L'univers *pülasü* détermine la quotidienneté des Wayuu et leur organisation économique, politique et sociale. Par ailleurs, en son sein habitent des métapersonnes qui s'introduisent dans le monde tangible ou *anasü*. C'est cette introduction constante

⁵⁴ LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel*, Riohacha, 1^{er} juillet 2017.
« [...] ce monde visible, le monde de la culture, de tout ce que tu touches, est un monde qui est soutenu par un autre monde qui est d'une plus grande force, d'une énergie plus élevée, d'une transcendance majeure et c'est ce qui se nomme le monde *pülasü* comme le nomment les anciens ».

des méta-personnes dans le territoire wayuu qui fait du temps des origines un temps présent, à partir duquel se construit la connaissance. Miguelángel López poursuit :

[...] he detectado que tenemos un mundo *ii*, que es el mundo del origen, todo clan tiene un *ii*, este origen en lo físico tiene un cuadrante, un espacio, un terreno, un predio. Y ese predio tiene una asociación con un elemento, el agua y tiene otra asociación con el cementerio. Entonces ahí está cual es tu punto de tierra y tu punto de agua esto también está asociado con el primer muerto del clan, el más antiguo del clan. Entonces este es el mundo *ii*, en la tierra, en el mundo cotidiano de cualquier clan. Pero cuando yo digo un mundo *ii* de la etnia wayuu es distinto, me descontextualizo de cada *ii* en particular, me los llevo al punto de origen y ahí empiezo a decir cuales son los elementos iniciales y ahí el mito, esos mitos donde aparece *Juyá*, [...] aquí aparece *Mma'* que es la tierra, aquí aparecen luego los menores, el tiempo; *Ka'i*, el sol; *Kash'i* el luna, *Palaa*, el mar, aquí aparece *Piushi*, clave, *Piushi* es la oscuridad, la falta de luz y aquí aparece el frío antes del sol. Entonces estos mayores, estos elementos, *esto es el mito formador, pero en el mundo wayuu aparece como contemporáneo todo* [...] Entonces ellos forman asambleas, las asambleas de los mayores, de la reunión de los espíritus. Y ellos obviamente hacen cultura y establecen sus particularidades, a uno le gusta escuchar sonidos, al otro le gusta estar tranquilo, tienen sus particularidades, ellos son el principio. *Entonces cualquier cosa que ocurra hoy, a partir del pensamiento wayuu, esa ocurrencia tiene una causa allá*⁵⁵.

Et il conclut en expliquant :

[...] Entonces vamos a establecer una dimensión del *ii* en el mundo wayuu, ¿cuál es esa dimensión del *ii*? ¿cómo la podemos identificar? Precisamente conectada con un pensamiento mítico permanente. De tal manera que todo lo asocias con él, *tu estás siempre asociado con el ii y de ahí vienen unas construcciones verbales que te pueden arrojar unos beneficios materiales en tus necesidades básicas*, tu necesitas por decirte algo, unos productos alimentarios, o mejora de crías, hay distintas formas de hacerlo, pero si estás asociada a ese pensamiento originario, allí lo encuentras, es una gran fuente de agua para esa sed. [...] esa dimensión *ii*, de esa dimensión surgen estas otras dimensiones e inmediatamente se relacionan tres. Y esta [una de las tres dimensiones] es la que se llama el mundo *pülasü*. ¿Qué hay en el *pülasü*? En el *pülasü* entonces ya habitan, el señor *wiinüliü*, este es el castigo a través de la enfermedad, una espiritualidad

⁵⁵ *Id.*

« [...] j'ai détecté que nous avons un monde *ii*, qui est le monde de l'origine, tout clan a un *ii*, cette origine, du point de vue physique a un quadrant, un espace, un terrain, un domaine. Et ce domaine est associé avec un élément, l'eau, et une autre association avec le cimetière. Alors ton point de terre et ton point d'eau se trouvent là, cela est aussi associé avec le premier mort du clan, le plus ancien du clan. Alors, il s'agit du monde *ii*, dans la terre, dans le monde quotidien de n'importe quel clan. Mais quand je dis un monde *ii* de l'ethnie wayuu c'est différent, je me décontextualise de chaque *ii* en particulier, je les emmène au point d'origine et là je commence à dire quels sont les éléments initiaux et là le mythe, ces mythes où apparaît *Juyá* [...] ici apparaît *Mma*, la terre, ici apparaissent ensuite les mineurs, le temps, *Ka'i*, le soleil ; *Kash'i*, le lune, *Palaa*, la mer, ici apparaît *Piushi*, clé, *Piushi* est l'obscurité, le manque de lumière, et ici apparaît le froid avant le soleil. Alors ces anciens, ces éléments, *cela est le mythe formateur, mais dans le monde wayuu tout apparaît comme étant contemporain* [...]. Alors, ils forment des assemblées, les assemblées d'anciens, de la réunion des esprits, Et évidemment ils créent une culture et établissent leurs particularités, l'un d'entre eux aime écouter des sons, l'autre aime rester tranquille, ils ont leurs particularités, ils constituent l'origine. Alors tout ce qui a lieu aujourd'hui, d'après la pensée wayuu, cet événement, cette conséquence a une cause là-bas. [...]. Je souligne.

nocturna y que a veces se transforma en humano, pero un humano que no proyecta sombra, un humano que no tiene ombligo [...]»⁵⁶.

Miguelángel López Hernández établit ici la différence entre le *ii* comme racine territoriale qui symbolise la rencontre dans le territoire entre le monde visible et invisible et qui permet la répartition du territoire entre les clans, et le *ii* comme origine fondatrice de la vie sur terre. D'après le poète, pour les Wayuu l'acte de penser tout comme l'ensemble des événements quotidiens qui se produisent dans leur vie, sont en étroite relation avec l'origine comme création constante de la vie : les mythes fondateurs sont, selon ses propres mots, contemporains. En effet, ils apparaissent comme étant toujours là, puisqu'ils rendent compte d'un processus constant de création de la vie qui se déroule dans la temporalité parallèle ou *wayuu sumaiwa*. L'origine est dans la transformation de l'humanité originelle et primordiale et implique, comme l'explique le poète, l'action du soleil, de la terre et de la mer, entre autres méta-personnes. Elle est donc en un sens présente et s'invite dans la temporalité quotidienne par la visite des êtres qui habitent le *pülasü*, spatialité qui émane de l'origine, et par l'intermédiaire de la parole.

Pour le poète, la parole est un vecteur de connexion direct avec l'*ii*. Il explique : « tú estás siempre asociado con el *ii* y de ahí vienen unas construcciones verbales que te pueden arrojar unos beneficios materiales en tus necesidades básicas »⁵⁷. Les constructions verbales s'entrelacent donc avec l'origine et témoignent de l'existence d'une « pensée mythique permanente », comme la désigne López. Ici, il est intéressant de noter le lien qu'il tisse entre la parole, la pensée mythique et la vie quotidienne des Wayuu. En effet, il existe une relation étroite entre le monde des origines et la parole quotidienne. Nous pouvons penser ici, également, à la connexion existante entre le travail de médiation de la *ouutsü* et celui du *pütchipü'ü* qui, comme nous l'avons exploré, sont

⁵⁶ *Id.*

Alors nous allons établir une dimension *ii* dans le monde wayuu, quelle est la dimension du *ii* ? Comment pouvons-nous l'identifier ? Précisément connectée à une pensée mythique permanente. De telle forme que tu associes tout avec elle, tu es toujours associé avec l'*ii* et de là viennent des constructions verbales qui peuvent t'offrir des bénéfices matériels par rapport à tes besoins de base, tu as besoin, mettons par exemple, de produits alimentaires ou un meilleur élevage, il y a différentes formes pour le faire, mais si tu es associé avec cette pensée originelle, tu le retrouves là, c'est une excellente source pour étancher la soif. [...] Cette dimension *ii*, de cette dimension surgissent ces autres dimensions et immédiatement trois entrent en relation. Et cette-ci [l'une des trois dimensions] c'est ce que l'on nomme le monde *pülasü*. Qu'est-ce qu'on retrouve dans le *pülasü* ? Dans le *pülasü* habitent le monsieur *waniülü*, c'est la punition à travers la maladie, une spiritualité nocturne et qui se transforme parfois en humain, mais en un humain qui ne projette pas d'ombre, un humain qui n'a pas de nombril [...] ». Je souligne.

⁵⁷ *Id.*

« tu es toujours associé à l'*ii* et de là viennent des constructions verbales qui peuvent te procurer des bénéfices matériels par rapport à tes besoins de base ».

interconectados. Pour les membres de la communauté, l'arrivée des paroles tranquilles qui permettent de résoudre les conflits est en lien constant avec l'*ii* et avec les êtres invisibles qui l'habitent. La parole fonctionne par conséquent comme un point de jonction entre les mondes visible et invisible.

Qui sont ces méta-personnes responsables de la création constante de la vie sur terre ? Ces êtres viennent interrompre la tranquillité des Wayuu, c'est le cas du *wanülü*, mais elles peuvent, d'après López Hernández, aussi fournir aux membres de la communauté ce dont ils ont besoin pour vivre. Il est donc important de faire la différence entre les méta-personnes qui participent à la création du territoire, qui plus qu'une création ponctuelle est un processus constant, et celles que López nomme « mineures » et qui peuplent le *pülasü*. Les méta-personnes responsables de la création ininterrompue du territoire sont le soleil, la lune, qui pour les Wayuu est un être masculin, la pluie, la terre et l'obscurité. Elles se différencient de *wanülü*, *yoluja* ou encore de *Pulowi*, de *Juyá* et de *Lapü*. Ce dernier jouit, à lui seul, d'un statut particulier. En effet, *Lapü*, rêves, est une méta-personne centrale puisqu'elle participe à la création de la terre avant même que les événements transformatifs qui donnent naissance à la vie ne se produisent. En un sens, *Lapü* est présent à la fois dans le *ii*, le *pülasü* et l'univers visible. Il est le vecteur qui connecte l'esprit à la pensée et la pensée à la parole. À partir de son travail avec les anciens de la communauté, le linguiste wayuu Rafael Mercado Epieyú a reconstitué le récit qui porte sur la création de la terre ou *Mma'*. Il explique :

[...] la Gran madre *Sawai-Piushi* (Oscuridad-Noche) es la gran pensadora, es la procreadora de todos los seres, en ella se guarda el gran secreto del origen de la vida, del tiempo, del espacio, de la sabiduría. Su territorio ancestral es *Süpa'a jutatui* (El espacio infinito, el universo) donde su vida oscura meditó para luego hacerse en luz. Estas son las palabras de antaño que saben los abuelos, que saben las abuelas.

Sawai-Piushi es la formadora, ella es la madre y padre de la vida, ella es la que engendra la energía cósmica, ella es la que teje en sueños los pensamientos, la respiración. Antes de ser la madre y padre, lo meditó en silencio en su territorio infinito. *Primero nació de ella Lapü sueños, por medio de sueños se materializaron las palabras que ella decía en aseyuu espíritu, fue posible organizar mejor sus pensamientos por medio de Lapü.* Luego nació de ella *Latu'u rülapü* (Polvo cósmico) la luz, el relámpago, el ruido de esta nueva vida recorrió por todo el espacio y en lo más profundo de *süpa'a jutatui*. Era el momento de la germinación de la vida en luz, en materia, la vida que se nutrió desde los pensamientos y desde el vientre cósmico de la Gran madre. Junto a este relámpago nacieron otras vidas : *Kashi* (Luna), *Siruma* (Nube), *Shili'iwala* (Estrellas), *Joktai*

(Viento), *Palaa* (Mar), *Juya* (Lluvia), *Mma'* (Tierra) ; eso dijeron las palabras de antaño de los abuelos y las abuelas⁵⁸.

Rafael Mercado accompagne son explication du schéma suivant :

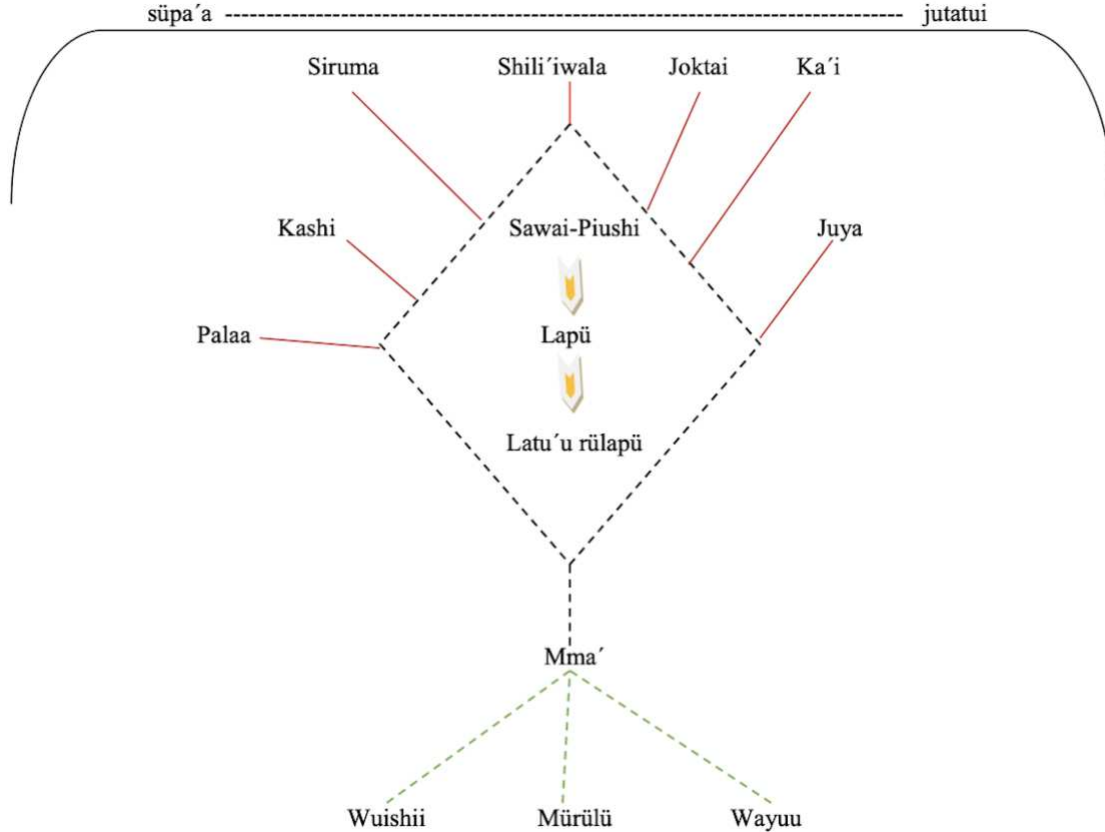


Figure 3

⁵⁸ MERCADO EPIEYÚ Rafael, « Apa'üna. La dote wayuu ». Disponible sur : https://lenguasdecolombia.caroycuervo.gov.co/ICCadmin/ICC/documentos/LA%20DOTE%20VAYUU_Apa'üna.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

« [...] la Grande mère *Sawai-Piushi* (Obscurité-Nuit) est la grande penseuse, la procréatrice de tous les êtres, en elle est gardé le grand secret de l'origine de la vie, du temps, de l'espace, de la sagesse. Son territoire ancestral est *Süpa'a jutatui* (L'espace infini, l'univers) où elle a médité sa vie obscure pour ensuite se transformer en lumière. Telles sont les paroles que savent les grands-pères, que savent les grands-mères.

Sawai-Piushi est la formatrice, elle est la mère et le père de la vie, elle est celle qui engendre l'énergie cosmique, elle est celle qui tisse en rêves les pensées, la respiration. Avant d'être la mère et le père, elle a médité en silence dans son territoire infini. D'abord est né d'elle *Lapü* rêves, par l'intermédiaire de rêves se sont matérialisées les paroles qu'elle disait en *aseyuu* esprit, il lui a été possible de mieux organiser ses pensées par l'intermédiaire de *Lapü*. Ensuite est né d'elle *Latu'u rülapü* (Poussière cosmique) la lumière, la foudre, le bruit de cette nouvelle vie a parcouru tout l'espace et les profondeurs de *süpa'a jutatui*. C'était le moment de la germination de la vie en lumière, en matière, la vie qui s'est nourrie à partir des pensées et du ventre cosmique de la Grande mère. Aux côtés de cette foudre d'autres vies sont nées : *Kashi* (Lune), *Siruma* (Nuage), *Shili'iwala* (Étoiles), *Joktai* (Vent), *Palaa* (Mer), *Juya* (Pluie), *Mma'* (Terre) ; ceci a été dit par les paroles d'autrefois des grands-pères et grands-mères ».

Ainsi, dans les récits recueillis par Rafael Mercado, les rêves – *Lapü* – permettent la transposition de la pensée en paroles, ils ordonnent l'esprit de *Sawai-Piushi*, l'obscurité-nuit, qui peut par là-même créer la terre et les différentes méta-personnes qui sont associées à l'origine de la vie. Comme le souligne la citation, il existe une relation étroite entre les paroles et l'esprit de *Sawai-Piushi*, ce rapport est actualisé dans la vie quotidienne des Wayuu lorsqu'ils rêvent la nuit. Les rêves deviennent ainsi un vecteur communiquant direct avec le monde *pülasü* et le temps transhistorique du mythe ou des origines. *Lapü* possède donc un statut particulier qui le démarque des autres méta-personnes wayuu que l'anthropologue et ethnologue Michel Perrin a cherché à caractériser.

Dans les années 1970, Michel Perrin s'est attaché à explorer l'univers wayuu, il est notamment l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le chemin des indiens morts*⁵⁹ qui se penche sur un ensemble de récits oraux rapportés par des pêcheurs, des éleveurs de bétail, des guérisseurs et guérisseuses wayuu, qui portent sur les êtres surnaturels ou méta-personnes de la communauté tels que *Juyá*, *Pulowi*, *wanüülü* et *yoluja*. Ces récits permettent à l'anthropologue de reconstituer le mythe du voyage dans l'au-delà ou vers *Jepira*, territoire qui correspond au Cabo de la Vela où habitent les âmes des Wayuu décédés en attente de leur second enterrement.

D'après Perrin, deux personnages mythiques se démarquent et donnent cohérence aux récits oraux qu'il a récoltés, il s'agit de *Pulowi* et de *Juyá*. Perrin explique que ces derniers sont évoqués à de nombreuses reprises par les membres de la communauté au détriment de *Ma'leiwa*, énergie créatrice masculine, qui a été considérée de manière erronée comme la méta-personne étant à l'origine du monde chez les Wayuu⁶⁰. Cela est lié à l'impact de l'évangélisation capucine pendant l'époque coloniale et à la volonté des évangélistes de trouver une correspondance entre leur Dieu et le système de croyances wayuu. Or, comme nous l'avons souligné, la création du monde et de la vie sur terre loin de correspondre à un acte ponctuel constitue un processus constant dans lequel participent plusieurs méta-personnes. Dans les analyses de Perrin, *Ma'leiwa* aurait perdu de la centralité au profit de *Juyá* et *Pulowi*, deux êtres mythiques qui interconnectent de manière complexe la vie à la mort, *wanüülü* et *yoluja*, sont des êtres qui leur sont associés.

⁵⁹ *Op. cit.*, PERRIN Michel (1976).

⁶⁰ Voir, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel*, Riohacha, 16 août 2018.

Perrin explique que *Juyá* qui, en tant que nom commun renvoie à la pluie tout comme aux saisons humides, est, dans l'ensemble mythique wayuu, un être hyper-masculin auquel les membres de la communauté accorderaient des caractéristiques très positives. En effet, *Juyá* est associé à la fertilité et, d'après l'anthropologue, il est mobile, unique, uniforme et habite les hauteurs. Toutes ces caractéristiques contrastent avec celles de *Pulowi*, sa femme, hyper-féminine et, à laquelle, d'après Perrin, les Wayuu rattacheraient des caractéristiques négatives. Contrairement à *Juyá*, *Pulowi* est fixe et multiple. En effet, il existe une *Pulowi* de mer et une *Pulowi* de terre. *Pulowi* se trouve au-dessous de la terre et de la mer, ce qui contraste avec *Juyá* qui habite les hauteurs. Finalement, *Pulowi* peut adopter des apparences différentes, ce qui contraste également avec l'uniformité de *Juyá*. Dans les récits oraux, *Pulowi* enlève les Wayuu qui s'approchent des endroits maritimes ou terrestres où elle est souveraine. Elle les emporte dans les profondeurs de la mer et de la terre et les soumet à des punitions et à des tortures, c'est donc un être qui inspire beaucoup de méfiance chez les membres de la communauté.

D'après les recherches de Perrin, les *wiinüliü* sont des émissaires de *Pulowi*, ces êtres, qui seraient des personnes décédées depuis très longtemps, peuvent prendre la forme d'un être humain. López Hernández explique qu'ils font des apparitions dans le monde visible sous la forme d'humains sans ombre et sans nombril. Les *wanüliü* nuisent aux Wayuu de différentes manières, ils sont notamment porteurs de maladies. En ce sens, les pratiques de guérison réalisées par la *ouutsü* consistent à entrer en contact avec ces esprits qui demandent une compensation matérielle en échange du rétablissement de la santé du malade. Les *yolujas* correspondent quant à eux aux personnes décédées qui sont en attente de leur second enterrement, ce sont eux qui peuplent *Jepira*. D'après Perrin lorsque cet enterrement se produit, ils se transforment ou bien en pluie, et sont par conséquent associés à *Juyá*, ou bien en *wanüliü*, et sont donc rattachés à *Pulowi*. Ainsi, chez les Wayuu, il y aurait une présence de la vie dans la mort et de la mort dans la vie, Perrin explique :

Los guajiros asimilan por lo tanto a las personas muertas desde mucho tiempo sea *Juya*, porque pueden transformarse en lluvia, o sea *Pulowi*, ya que pueden transformarse en *wanüliü*. He allí el mensaje esencial de la tercera parte del 'viaje al más allá'. Aquél hace experimentar al héroe guajiro esta doble presencia de *Juya* y de *Pulowi* en un más allá de la muerte que desemboca directamente sobre la vida terrestre y le da su carácter esencial. Porque esta vida terrestre está marcada por la presencia simultánea de 'principios' asociados a la vida y de 'principios' asociados a la muerte. Esto es lo que afirman aquí los guajiros ya que, como se recuerda, simbólica y realmente las lluvias son para ellos los garantes de la vida y los *wanüliü* los portadores de la muerte. Es

jugando con una ‘relación de homología’, – las lluvias son para los *waniülü* lo que *Juya* es para *Pulowi* – [...] que el mito expresa metafóricamente ese mensaje⁶¹.

Ainsi, pour reprendre les propos de Miguelángel López nous pouvons avancer que c’est au sein du territoire que se produit l’entrelacement entre la vie et la mort. *Jepira* est le symbole de la connexion existante entre le visible et l’invisible. Le monde *pülasü*, qui découle de l’origine, communique et s’invite constamment dans le monde quotidien des Wayuu. Les êtres invisibles peuvent interrompre la tranquillité des membres du peuple autochtone, en faisant intrusion dans leur vie sous forme de maladies, ils peuvent également apparaître dans les rêves pour prévenir les membres de la communauté qui rythment leur vie quotidienne en fonction de ce qu’ils annoncent. *Lapü* ou rêves constitue le vecteur communiquant quotidien entre les mondes visible et invisible.

Il est important de signaler que Perrin construit son analyse à travers de nombreuses équivalences qui découlent des caractéristiques qui opposeraient *Juyá* à *Pulowi*. Néanmoins, cette forte opposition entre des caractéristiques positives associées à la métapersonne masculine et celles négatives associées à *Pulowi* est simplificatrice et elle a été largement dépassée par des études plus récentes. En effet, il est plus juste d’avancer que les deux êtres entremêlent des caractéristiques positives et négatives. Par exemple, l’attitude de *Pulowi* envers les Wayuu qui s’invitent sans prévenir dans son territoire maritime ou terrestre est en réalité en lien avec son travail de protection du territoire wayuu. Dans notre entretien, précédemment cité, Miguelángel López revient sur cette figure hyper-féminine :

[Una de las dos *Pulowi*] está asociada con el agua, de alguna manera el agua descansa sobre la tierra. Entonces al principio se decía que *Pulowi* era la que guardaba las aguas. Entonces tocaba a ella pedirle permiso, si tu llegabas a un punto de agua, a un arroyo o al mismo mar, porque en el mar si vas a pescar, en el mar también hay predios, entonces tu lo sientes, ahí tienes que pedirle permiso al espíritu de *Pulowi* de mar, *Pulowi* de agua. Para mí, la interpretación que hago es la siguiente, *Pulowi*, es toda la concentración que tiene la mujer como reproductora de vida, pero también como sanción, es decir el poder como de vida y muerte, está asociado a la mujer y esa mujer

⁶¹ PERRIN Michel (1976) traduit du français par NUÑEZ Fernando, *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*, Caracas, Monte Avila Editores, 1980, p. 198-199.

« Ainsi, les goajiros assimilent les personnes décédées depuis très longtemps ou bien à *Juyá*, parce qu’elles peuvent se transformer en pluie, ou bien à *Pulowi* parce qu’elles peuvent se transformer en *waniülü*. Là est le message essentiel de la troisième partie du ‘voyage vers l’au-delà’. Ce dernier fait expérimenter au héros goajiro cette double présence de *Juyá* et de *Pulowi* dans un au-delà de la mort qui débouche directement sur la vie terrestre et lui donne son caractère essentiel. Parce que cette vie terrestre est marquée par la présence simultanée de ‘principes’ associés à la vie et de ‘principes’ associés à la mort. C’est ce que les goajiros affirment ici puisque comme il est rappelé symboliquement et réellement les pluies sont pour eux garantes de la vie et les *waniülü* porteurs de la mort. C’est en jouant avec une ‘relation d’homologie’, – les pluies sont pour les *waniülü* ce que *Juya* est pour *Pulowi* – [...] que le mythe exprime métaphoriquement ce message ».

que tiene como la posibilidad de darte la vida es *Pulowi*. Obviamente como tiene ese poder de dos caras. Es una mujer joven, no tocada por nadie, con su hermosura, su atracción, pero al mismo tiempo tiene algo feo, ella te puede devorar⁶².

Ainsi, *Pulowi* est la gardienne des endroits qui, dans la terre et dans l'eau, renvoient au monde *pülasü*. Pour franchir ces endroits, les Wayuu doivent demander une permission spéciale au travers d'une offrande de plantes comme le *malambo*, qui permet d'écarter la *Pulowi* des espaces qu'elle garde⁶³. Dans la citation ci-dessus, Miguelángel López considère qu'elle incarne la vie et la mort, elle entremêle donc, de manière complexe, les principes positifs et négatifs de l'existence. De manière similaire, *Juyá* peut être sévère et punir les Wayuu comme le montrent divers mythes en particulier celui des jumeaux prodigieux qui a été transcrit en écriture alphabétique et traduit à l'espagnol par Ramón Paz Ipuana⁶⁴. Ainsi le négatif et le positif coexistent chez *Pulowi* et *Juyá*, ce qui est symptomatique d'un système de connaissances où le bon et le mauvais, le conflit et sa résolution, la maladie et la guérison, tout comme la mort et la vie s'entrelacent. L'existence, dans le territoire wayuu, d'endroits surveillés ou gardés par *Pulowi* constitue une représentation physique de l'introduction du temps transhistorique du mythe et du monde *pülasü* dans le quotidien des Wayuu.

Ainsi, le territoire est cet espace où se produit une rencontre entre des êtres visibles et invisibles. Le territoire visible occulte des espaces de connexion directe avec le monde *pülasü* et le temps du mythe. Ce dernier constitue aussi l'endroit où s'introduisent des êtres comme *waniülü* qui mettent en évidence la présence de la vie dans la mort et de la mort dans la vie pour reprendre l'expression de Michel Perrin. Cet entrelacement entre le visible et l'invisible, entre le temps quotidien et le temps transhistorique sont en lien avec la transformation originelle de l'humanité

⁶² *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel* (2017).

« [L'une des deux *Pulowi*] est associée à l'eau, d'une certaine manière l'eau repose sur la terre. Alors au départ on disait que *Pulowi* était la gardienne des eaux. Alors il fallait lui demander la permission, si tu arrivais à un point d'eau, à un ruisseau ou même à la mer, puisque dans la mer si tu vas pêcher, dans la mer il y a également des terrains, alors tu sens que là tu dois demander la permission à l'esprit de *Pulowi* de mer, *Pulowi* d'eau. Pour moi, l'interprétation que je fais est la suivante, *Pulowi* est toute la concentration qui a la femme comme reproductrice de vie, mais aussi comme sanction, c'est-à-dire le pouvoir de vie et de mort est associé à la femme et cette femme qui a la possibilité de te donner la vie est *Pulowi*. Bien sûr elle a ce pouvoir de deux faces. C'est une femme jeune, intouchée, avec sa beauté, son attirance, mais en même temps elle a quelque chose de laid, elle peut te dévorer ».

Voir également, HILL Rowena et GEYER Ssigrido, *Pulowi*, Caracas, Grupo Cinco 1984.

⁶³ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weilder (2019), p. 168-172. Voir également, HARKER Santiago, *Apalaanchi : pescadores wayuu*, Bogotá, Villegas editores, 2009.

⁶⁴ PAZ IPUANA Ramón, « Una versión sobre los hijos de Juyá (los mellizos transformadores Ma'yui y Ulapiuy) », *Ake'eya. Cosmovisión wayuu, relatos sagrados*, Tomo 1, Riohacha, Fondo Editorial Wayuu Araurayu, 2016, p. 54-104.

primordiale en plantes, animaux et minéraux décrite par Weidler Guerra dans son travail doctoral. Comme nous nous attacherons à le démontrer maintenant ce sont ces événements transformatifs qui fournissent aux membres de la communauté une organisation sociale et politique et fondent leur système de connaissance.

Les événements transformatifs comme fondement de la vie sociale et de la connaissance des Wayuu

Comme nous l'avons expliqué les événements transformatifs – *a'wanajawaa* en wayuunaiki – qui se produisent dans le *wayuu sumaiwa* ou temps transhistorique concernent une humanité originaire et universelle et se font sous l'action de démiurges, tels que *Ma'leiwa*, personnage qui peut être décrit comme une énergie génératrice ou créatrice ; ou bien elles sont le résultat des transformations internes à la terre ou *Mma'* liées notamment à sa rivalité avec sa sœur *Palaa*, la mer. Weidler Guerra Curvelo explique que la création du territoire wayuu et de la vie en son sein n'est pas ponctuelle, elle n'est pas non plus le résultat de l'action transcendante d'êtres créateurs. Au contraire, il s'agit d'un processus constant qui se déroule en continu dans le *wayuu sumaiwa*.

Quelles sont les conséquences de ces événements transformatifs propres au *wayuu sumaiwa* ? Guerra explique qu'ils se traduisent par des changements morphologiques de l'humanité originelle. Ces derniers s'assimilent à un changement d'habit et ne signifient donc pas pour autant la perte du statut ontologique de personnes propre à l'humanité originelle et universelle. En effet, l'anthropologue explique, en se basant sur les travaux d'Eduardo Viveiros de Castro⁶⁵ et de Philippe Descola⁶⁶, que la société wayuu est animiste, c'est-à-dire qu'elle considère que tous les êtres ont la même intériorité qui est indépendante de l'extériorité, c'est-à-dire du corps. Ce changement de morphologie s'accompagne également du transfert des connaissances de l'humanité originelle et des démiurges aux nouveaux êtres transformés, c'est-à-dire au monde minéral, végétal et animal, qui à leur tour transmettent ces connaissances aux humains actuels.

⁶⁵ VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz Editores, 2010.

⁶⁶ *Op. cit.*, DESCOLA Philippe (2005).

Weidler Guerra a effectué ses recherches à travers une étude des récits compilés par Miguel Ángel Jusayú, Ramón Paz Ipuana et Michel Perrin, mais aussi à partir d'un travail de terrain. C'est ce double regard qui lui permet d'explicitier le lien existant entre le rapport au temps des wayuu, les événements transformatifs et les normes sociales :

Muchos de mis entrevistados indígenas hablaban de nociones de tiempo en las que todos los seres estaban entremezclados y no había distinciones morfológicas entre especies que podían comunicarse a través de formas lingüísticas similares a las de los humanos actuales. Adicionalmente, ellos mencionaban la ocurrencia de eventos transformativos que llevaron a cambios en la apariencia externa de los seres y otros, dirigidos especialmente a los humanos tenían un carácter axiológico en el que se prescribían por parte de héroes culturales los principios de la vida en sociedad⁶⁷.

Les normes du vivre-ensemble sont prescrites par les héros culturels wayuu au premier rang desquels on retrouve *Ma'leiwa*. Ce dernier est responsable de la division des Wayuu en clans ou *e'irruküs* – littéralement « chair » en wayuunaiki. Les clans sont tous associés à un animal éponyme, ce qui d'après Philippe Descola⁶⁸ ferait de la communauté une société totémique où il existerait une relation de continuité morale entre les êtres humains et non-humains. Cependant, le lien entre les clans et les animaux qui leur sont associés doit être pensé en consonance avec la transformation de l'humanité originelle. Aux membres des clans sont attachées les connaissances et caractéristiques de leur animal éponyme, connaissances qui, comme nous l'avons expliqué, sont transmises par l'humanité primordiale. En ce sens, la continuité morale existante entre les êtres va au-delà d'une distinction entre humains et non-humains, c'est une continuité morale et une transmission de connaissances entre personnes qui dans le *wayuu sumaiwa* partagent l'humanité universelle. *Ma'leiwa* est également celui qui attribue à chacun des clans leur racine territoriale ou *ii*, ce lieu dans le territoire tangible où se retrouvent le temps transhistorique et le monde *pülasü*.

Aux côtés de *Ma'leiwa*, les plantes et les animaux jouent également un rôle essentiel dans l'établissement des normes politiques et sociales qui régissent la vie de la communauté. Ainsi,

⁶⁷ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO, 2019, p. 10.

« De nombreux membres de la communauté interrogés parlaient de notions de temps où tous les êtres étaient mélangés et où il n'y avait pas de distinctions morphologiques entre espèces qui pouvaient communiquer à travers des formes linguistiques similaires à celles des humains actuels. En outre, ils mentionnaient l'apparition d'événements transformatifs qui ont suscité des changements dans l'apparence externe des êtres et d'autres, dirigés spécialement aux humains avaient un caractère axiologique où étaient prescrits, de la part des héros culturels, les principes de la vie en société ».

⁶⁸ Voir, DESCOLA Philippe, « La composition des collectifs : formes d'hybridation », *Cours du collège de France*, 31 janvier – 28 mars 2018. Disponible sur France Culture : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-cours-du-college-de-france/la-composition-des-collectifs-formes-dhybridation-45-les-wayuu-partie-1>. Consulté le 5 octobre 2021.

Weidler Guerra souligne que l’oiseau *Utta* est responsable de la transmission du système normatif ou *sukuaipa wayuu* aux *pütchipü’ü* :

Otros aportes de animales a humanos tienen que ver con el sistema normativo o *sukuaipa wayuu* cuya elaboración encomendó *Ma’leiwa* al retórico seductor pájaro *Utta* quien ejerció como palabrero primigenio y fue reemplazado por aves como el amenazante pájaro carpintero y por otros animales como el intrigante murciélago y el hilarante mono. Los animales mencionados funcionan hoy como referentes mitológicos que limitan los desbordamientos de los palabrereros y previenen la distorsión del sistema normativo wayuu. Además, el arte de pescar con redes que hoy poseen los pescadores proviene de *yolija* el pelícano, quien hurtó aquellas a la estrella *simiriyuu* en los tiempos en que este instrumento solo era poseído por dicho astro y debido a su acción es desde entonces accesible a los humanos⁶⁹.

Le système normatif wayuu est donc le résultat d’un transfert des connaissances du monde animal aux humains contemporains. C’est toute la quotidienneté de la communauté qui est imprégnée par ce transfert des connaissances en lien avec la transformation de l’humanité primordiale comme le souligne Guerra avec l’exemple du pélican qui dérobe le filet de pêche à l’étoile *simiriyuu*. La pêche constitue une activité essentielle pour le peuple wayuu. Comme nous l’avons souligné la mer, *Palaa*, est une méta-personne centrale dans l’enclenchement des événements transformatifs. En outre, c’est en son sein qu’habite la *Pulowi* de mer, méta-personne avec qui les pêcheurs entrent en médiation pour avoir accès au domaine dont elle est souveraine par l’intermédiaire du *malambo* qui, d’après Weidler Guerra Curvelo, est l’équivalent, dans le monde maritime, du tabac⁷⁰. La pêche, tout comme la chasse, moins fréquente, sont considérées comme des moments d’interaction ou de dialogue entre humains et non-humains, l’usage du *malambo* actualise dans le quotidien l’interconnexion existante entre humains, plantes et animaux qui partagent un statut ontologique de personnes. En ce sens, les plantes sont les dépositaires par excellence de la connaissance et s’insèrent dans un système complexe d’interrelations qui connectent les humains avec les non-humains :

⁶⁹*Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019), p. 217-218.

« D’autres apports des animaux aux humains ont à voir avec le système normatif ou *sukuaipa wayuu* dont l’élaboration a été commandée par *Ma’leiwa* au rhétorique et séduisant oiseau *Utta* qui avait exercé en tant que *palabrero* primordial et fut remplacé par des oiseaux comme le menaçant pivert et par d’autres animaux comme l’intrigante chauve-souris et le singe moqueur. Les animaux mentionnés fonctionnent aujourd’hui comme des référents mythologiques qui limitent les débordements des *palabrereros* et préviennent la distorsion du système normatif wayuu. De plus, l’art de pêcher avec des filets que possèdent aujourd’hui les pêcheurs provient de *yolija* le pélican, qui déroba ces derniers à l’étoile *simiriyuu* lorsque cet instrument n’était possédé que par cet astre et grâce à son action, il est depuis accessible aux humains ».

⁷⁰ *Op. cit.*, GUERRA Curvelo Weidler (2019) pp. 168-172.

Los conocimientos poseídos originalmente por las plantas fueron transmitidos a distintos seres. Animales como la araña *Walekeru*, famosa por enseñar el arte del tejido a las mujeres humanas, aprendió dicha habilidad de *Maawüü*, la planta de algodón, quien ya hacía fajas, chinchorros y otras prendas en la humanidad primera y era reconocida por el esplendor de sus tejidos. La agricultura, la elaboración de objetos en madera, la curación con sustancias vegetales, la fabricación de instrumentos musicales, la ornamentación facial, la elaboración de sombreros y sogas, las sillas y pellones de las bestias eran facultades de los seres del mundo vegetal que también conocían los movimientos de los astros y predecían el arribo de las estaciones secas y lluviosas (Paz Ipuana). Las plantas albergan hoy en sus tallos, cortezas, raíces, semillas, frutos y savias los elementos que hacen posible aplicar los conocimientos transmitidos por ellas y que eran parte de sus primigenios oficios. Su antiguo poder permanece en las sustancias curativas de origen vegetal, '*lanías*' o amuletos familiares, bebidas fermentadas, artefactos diversos y resinas cuyos usos tienen un carácter ritual⁷¹.

Comme le démontre Weidler Guerra Curvelo, les règles du vivre-ensemble et les savoir-faire propres aux Wayuu sont le résultat des relations existantes entre êtres humains, animaux et plantes. Ainsi, la connaissance est partagée et elle renvoie au temps des origines et au monde *pülasü*, c'est-à-dire à la temporalité et à la spatialité parallèles qui se retrouvent dans le territoire wayuu. Par conséquent ce dernier peut être pensé comme ayant un rôle actif dans la production de la connaissance. La connaissance wayuu est le résultat d'une interconnexion entre des temps et des espaces multiples et elle se fait en alliance avec des êtres visibles et invisibles, son terrain de construction est donc le territoire. Dans la citation ci-dessus, l'exemple retenu par Weidler Guerra concernant l'araignée ou *Walekeru* explicite le sens d'une connaissance qui fonctionne par transmission et alliance entre les êtres. Comme nous l'avons signalé, les tissages contiennent l'écriture pictographique de la communauté. Cette écriture est donc, en un sens, une création qui actualise dans le temps quotidien et dans le monde visible, le temps transhistorique du mythe et

⁷¹ *Id.*, p. 97-98.

« Les connaissances possédées originellement par les plantes ont été transmises à différents êtres. Des animaux comme l'araignée *Walekeru*, célèbre pour avoir enseigné l'art du tissage aux femmes humaines, a appris cette compétence grâce à *Maawüü*, la plante de coton, qui fabriquait des gaines, hamacs et d'autres vêtements dans l'humanité première et était reconnue pour la splendeur de ses tissages. L'agriculture, l'élaboration d'objets en bois, la guérison avec des substances végétales, la fabrication d'instruments musicaux, l'ornementation faciale, l'élaboration de chapeaux et cordes, les selles et les peaux servant de tapis de selle des bêtes étaient des facultés des êtres du monde végétal qui connaissaient également les mouvements des astres et prédisaient l'arrivée des saisons sèches et pluvieuses (Paz Ipuana). Les plantes hébergent aujourd'hui dans leurs tiges, écorces, racines, graines, fruits et sèves les éléments qui rendent possible d'appliquer les connaissances qu'elles ont transmises et qui faisaient partie de leurs offices primordiaux. Leur ancien pouvoir demeure dans les substances curatives d'origine végétal, dans les '*lanías*' ou amulettes familiales, dans les boissons fermentées, dans des artefacts divers et des résines dont les usages ont un caractère rituel ».

l'univers *pūlasü*. En plus, cette écriture est représentative d'une connaissance collective qui se construit en alliance avec les êtres qui peuplent le territoire wayuu.

Concernant les plantes, il est intéressant de revenir ici sur le tabac et plus particulièrement sur son usage dans le cadre des rituels chamaniques ou de guérison. Cela revient à traiter du rôle de la *ouutsü* qui à la fois crée et a accès, grâce à sa consommation de tabac, à une cartographie spécifique qui se déploie dans les interstices entre le monde quotidien des Wayuu et le monde invisible :

El consumo del tabaco según Perrin (1992: 117) hace posible, mediante una enseñanza sistemática recibida por el novicio, 'la exploración afectiva de una mitología' pues bajo los efectos derivados del consumo de esta planta se tiene la certeza de encontrar seres diversos presentes en las narraciones del orden primordial, de vivir aventuras e incluso presenciar las transformaciones 'propias de los tiempos originarios'. En contraste con su consumo meramente hedónico y carente de fines trascendentales, el uso del tabaco permite al chamán contar con una cartografía de lugares que orienta su búsqueda de seres poderosos a los que se atribuyen caracteres reconocidos y comportamientos previsibles, aunque volubles. Como lo ha observado Freedman (2015: 73) sin la ayuda del tabaco, a través de su humo o de su zumo, estas entidades se convertirían en inactivas e impotentes y no responderían a la agencia chamánica. [...] El tabaco permite cruzar las fronteras perceptuales y ver a los distintos seres en su apariencia real⁷².

Ainsi, le tabac fonctionne comme un élément de médiation avec le monde invisible ou *pūlasü*. C'est en tant que dépositaire d'une connaissance associée au temps transhistorique que la plante de tabac permet à la *ouutsü* d'avoir accès à une cartographie intensive du territoire tout en étant le témoin des événements transformatifs qui se produisent dans le temps transhistorique ou temps de l'origine. Comme l'explique Guerra, la guérisseuse peut ainsi dialoguer avec les êtres primordiaux qui s'entretiennent avec elle sous leurs apparences réelles. C'est donc dans la relation qui s'établit entre la *ouutsü* et la plante de tabac que prend tout son sens la définition du territoire comme espace de rencontre ou d'entrelacement entre les mondes visibles et invisibles et la temporalité quotidienne et transhistorique. Une fois encore, l'accès de la *ouutsü* à cette

⁷² *Id.*, p. 165-166.

« La consommation de tabac, selon Perrin (1992 : 117) rend possible, par l'intermédiaire d'un enseignement systématique reçu par le novice, 'l'exploration affective d'une mythologie', puisque sous les effets dérivés de la consommation de cette plante on a la certitude de retrouver des êtres divers présents dans les récits de l'ordre primordial, de vivre des aventures et même d'être témoin de transformations 'propres aux temps originaires'. En contraste avec sa consommation purement hédonique et dépourvue de finalités transcendantes, l'usage du tabac permet au chaman de disposer d'une cartographie d'endroits qui oriente sa recherche d'êtres puissants auxquels on attribue des caractéristiques reconnues et des comportements prévisibles, même si changeants. Comme l'a observé Freedman (2015 : 73) sans l'aide du tabac, à travers sa fumée ou son jus, ces entités seraient inactives et impuissantes et ne répondraient pas à l'agencement chamanique. [...] Le tabac permet de traverser les frontières perceptuelles et voir les différents êtres dans leur apparence réelle ».

cartographie qui met en contact le monde visible avec le monde *pülasü*, tout comme le rôle des plantes et des animaux dans la transmission des savoir-faire et des normes de vivre ensemble, mettent en évidence l'aspect relationnel des systèmes de connaissance de la communauté wayuu.

Un dernier élément qui rend compte de l'importance des actes transformatifs du *wayuu sumaiwa* dans la quotidienneté des Wayuu constitue la place qu'occupe le bétail dans les grands événements de leur vie sociale et politique. Comme nous l'avons souligné, le bétail sert de compensation en cas de conflit, et il est sacrifié lors des rituels qui accompagnent le travail de guérison des maladies effectué par la *ouutsü*. Le bétail occupe également une place centrale lors des mariages, et constitue une forme de compensation qu'effectue la famille du marié à la famille de l'épouse, c'est ce que l'anthropologue Alessandro Mancuso nomme le *bridewealth*⁷³. Cette pratique est à penser à partir de la notion de *kojutü* qui en wayuunaiki nomme la valeur intrinsèque d'une personne. Dans le cas spécifique d'un mariage, la famille de l'époux donne du bétail en compensation de la valeur associée à la mariée. Cette dernière tient d'une part à la perpétuation du lignage, la société wayuu étant matrilineaire, et d'autre part, à la valeur du bétail et autres richesses qu'elle possède et qui après le mariage deviennent une propriété conjointe. Le *kojutü*, ou valeur, constitue donc le fondement du système de compensation wayuu. Or, dans son cours du Collège de France, « La composition des collectifs »⁷⁴ Philippe Descola explique que ce système de compensation qui consiste à payer un mariage, une naissance ou une offense par l'intermédiaire d'un animal ferait du peuple wayuu une société d'hétéro-substitution, dans le sens où une personne humaine serait substituée par une richesse économique, c'est-à-dire par le bétail. Ici, il est une fois encore essentiel de comprendre ces pratiques de paiement en les mettant en lien avec les événements transformatifs du *wayuu sumaiwa*. La pratique de la compensation doit en effet être pensée en prenant en considération que chez les Wayuu, comme le démontre Weidler Guerra Curvelo, les animaux, les végétaux et les minéraux ont un statut ontologique de personnes. En ce sens, ce ne sont pas des richesses qui se substituent aux humains, mais une valeur de personne qui se substitue à une autre. Le système de réciprocité wayuu fait donc acte lui aussi de la coexistence entre le temps transhistorique et le temps quotidien. La compensation actualise dans la

⁷³ MANCUSO Alessandro, « Descent among the wayú. Concepts and social meanings », *Journal de la société des américanistes*, 94-1, 2008, p. 99-126.

Voir également, PICON François-René, « From Blood Price to Bridewealth. Systems of compensation and Circulation of Goods among Guajiro Indians (Colombia and Venezuela) », *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Pavia: Ugo Fabietti & Philip Carl Salzman Editors-Collegio Chislieri, 1996.

⁷⁴ *Op. cit.*, DESCOLA Philippe (31 janvier – 28 mars 2018).

quotidienneté des Wayuu l'idée selon laquelle tous les êtres ont un statut ontologique de personnes tout comme leur appartenance à une humanité originelle et universelle.

Ainsi, les événements transformatifs du *wayuu sumaiwa* sont déterminants dans la vie quotidienne des membres du peuple wayuu et sont à l'origine de toute leur organisation socio-politique et économique. Comprendre comment fonctionne la connaissance wayuu doit donc se faire en prenant en compte les relations entre humains et non-humains. Ces relations ont comme scénario le territoire de la communauté où s'invite le temps transhistorique et l'univers *pülasü*. Souvenons-nous ici que lorsque Miguelángel López Hernández définit ce qu'est le territoire, il établit un lien entre le parcours du territoire et l'ouverture de nouveaux espaces, de nouvelles rencontres qui font confluer des temporalités et spatialités multiples. Le poète assimile ceci à un voyage : « Entonces al recorrer ese territorio en la creación del viaje, porque el viaje es como esa punta de lanza que va abriendo espacios, se concibe la unidad entre tiempo y espacio, es estar en los latidos mismos de la vida »⁷⁵. Ici, nous pouvons établir un parallèle entre l'idée de voyage au sein du territoire pour la rencontre avec la vie elle-même, et une connaissance qui fonctionne également comme un processus relationnel. En effet, le voyage implique le mouvement et la mise en relation. Les structures de connaissance wayuu sont également en mouvement, entre temporalités et spatialités plurielles et en alliance avec les mondes végétal, animal et minéral. Dans la même citation, Miguelángel López Hernández explique que le quotidien prend sens dans le monde *pülasü* : la pensée mythique, qui prend ses sources dans le monde invisible et le temps transhistorique est associée à la parole comme acte transformateur qui, elle, actualise dans le quotidien une parole d'origine en constante variation.

*

Approcher les structures de savoir de la communauté wayuu signifie par conséquent entrer dans un univers de temporalités et spatialités plurielles, dans des cartographies intensives qui dépassent toute conception administrative du territoire. La connaissance wayuu se fait entre le *ii* ou l'origine, le monde *pülasü* et le territoire tangible, elle est le résultat des relations entre des êtres

⁷⁵ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2020.

« Alors, en parcourant ce territoire dans la création du voyage, puisque le voyage est comme le fer de lance qui ouvre progressivement des espaces, l'unité entre le temps et l'espace est conçue, c'est une manière d'être dans les battements de la vie elle-même ».

humains et non-humains qui possèdent tous un statut ontologique de personnes faisant partie d'une humanité primordiale et universelle. Les structures épistémologiques wayuu doivent par conséquent être pensées sous le prisme de la relation entre êtres visibles, et entre ces derniers et les méta-personnes qui habitent le *pülasü*. Dans la parole d'origine la poétique et la politique sont étroitement entrelacées : les récits et les chants qui traitent de l'origine du monde sont actualisés dans la quotidienneté socio-politique de la communauté wayuu par l'intermédiaire de la parole tranquille qui vise à atteindre un vivre-ensemble entre clans et avec l'ensemble des êtres humains et non-humains qui habitent le territoire. C'est donc ainsi que s'entrelacent la parole d'origine en tant qu'acte transformateur du quotidien socio-politique et la parole d'origine en tant que récit sur les origines du territoire et de la vie en son sein. La parole utilisée par le *pütchipü'ü*, tout comme les actes quotidiens des membres de la communauté, s'enlacent avec le temps transhistorique de l'origine et avec les événements transformatifs qui se déroulent constamment en son sein. L'origine est présente dans les actes quotidiens des pêcheurs et des chasseurs, dans les rituels de guérison de la *ouutsü*, dans la connaissance transcrite sur les *mochilas* en écriture pictographique, tout comme dans les rêves des membres de la communauté.

Approcher la parole d'origine c'est donc se pencher sur un univers épistémologique complexe : la connaissance wayuu fonctionne comme un processus de création constant. Elle résulte de négociations et d'alliances entre êtres humains et non humains et a comme scénario le territoire. C'est précisément dans ce sens que l'une des problématiques majeures à l'heure d'aborder le phénomène de traduction et de transcription qui intervient dans les années 1970-1980 et qui est suivi par la littérature contemporaine de la communauté, est celle de savoir si la complexité des systèmes de pensée que nous venons d'aborder est maintenue malgré l'usage de l'écriture alphabétique conventionnelle et de l'espagnol.

La littérature wayuu contemporaine est-elle un vecteur de transmission et de recréation de cette parole d'origine qui entrelace territorialités et spatialités ? Ou, au contraire, est-elle l'expression de la perpétuation des relations de pouvoir propres à la période coloniale et républicaine et le symbole d'un effacement des structures de savoir « traditionnelles » au profit d'une connaissance euro-centrée ? Nous nous attacherons à présent à répondre à ces questions en nous penchant sur le moment de traduction de cette parole d'origine à l'écriture alphabétique conventionnelle et à l'espagnol dans les années 1970-1980. Ce sera l'occasion d'inscrire la production littéraire de la communauté dans le panorama des littératures autochtones

contemporaines des Amériques. Ici, il sera question des oralitures et oralittégraphies contemporaines⁷⁶ qui, comme nous l'étudierons, ont pour volonté de créer de nouveaux espaces d'expression pour la parole d'origine.

Traiter de la traduction et transcription de la parole d'origine wayuu ne peut se faire sans interroger l'histoire de la communauté. En effet, puisque la question est de savoir si l'usage de l'espagnol et de l'écriture alphabétique contemporaine est synonyme ou non d'une perpétuation des structures de domination coloniales, il est nécessaire d'interroger l'histoire des Wayuu et leurs rapports avec les empires européens pendant la période coloniale. Comme nous le démontrerons, la parole d'origine est inscrite dans l'histoire de la communauté et elle n'est pas imperméable aux contacts culturels des Wayuu avec les empires européens. Nous pencher sur l'histoire de la société wayuu, plus particulièrement sur la place que la contrebande commerciale occupe dans les contacts culturels qui traversent son histoire, nous permettra de saisir avec plus de finesse, le caractère politique de la parole d'origine wayuu, tout comme celui de la littérature contemporaine.

⁷⁶ Les oralitures se réfèrent à une production littéraire qui entrecroise l'oralité et l'écriture alphabétique conventionnelle. Les oralittégraphies entrecroisent l'oralité avec l'écriture alphabétique conventionnelle et avec l'écriture pictographique des communautés.
Voir à ce propos, ROCHA VIVAS Miguel (2016).

II. Entre contrebande commerciale et contrebande littéraire : histoire et création littéraire chez les Wayuu

Les systèmes de connaissance des Wayuu que l'on retrouve dans la parole d'origine, sont traversés par l'histoire de cette société. En effet, se pencher sur les complexités de la pensée d'origine wayuu signifie aussi appréhender les rapports qu'elle établit avec les sociétés coloniale et républicaine tout comme avec les empires européens présents dans la Caraïbe insulaire pendant les XVIII^e et XIX^e siècles, c'est-à-dire dans les contacts culturels qui participent à la formation de l'identité ethnique du peuple autochtone.

L'histoire des Wayuu est inséparable de leur conception du territoire. Souvenons-nous, que lors des débats à l'Assemblée Nationale Constituante, Francisco Rojas Birry et Lorenzo Muelas Hurtado définissent l'ethnicité des peuples autochtones en lien avec le territoire compris non pas comme une entité administrative mais comme un espace intensif. Le territoire wayuu est en ce sens l'espace où se déploie une connaissance relationnelle qui superpose diverses cartographies associées au *wayuu sumaiwa* et au monde *pülasü*. En outre, le rapport que les membres de la communauté entretiennent avec leur territoire explique, en grande partie, la survivance de la communauté et de son organisation sociale, politique et épistémologique face aux pouvoirs coloniaux et républicains. Nous pencher sur l'histoire de la communauté constitue donc une manière d'approfondir notre réflexion sur la construction de la connaissance par le peuple autochtone que nous avons jusqu'ici uniquement abordée à travers l'étude de la parole d'origine en tant qu'acte concret et en tant qu'on la retrouve dans des récits qui traitent de l'origine de la vie sur terre. L'histoire des Wayuu représente également un terrain pour penser la capacité d'action de la communauté et sa force politique.

Ainsi, c'est par le recours à l'Histoire que nous pourrions nous doter des outils nécessaires pour prolonger ici l'analyse en profondeur de la parole d'origine wayuu. Cela nous permettra d'examiner plus finement le processus de traduction de la parole orale en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol. En effet, penser la capacité d'action politique de la communauté – qui résulte notamment de son rôle actif dans la constitution de son ethnicité par l'intermédiaire de la contrebande commerciale – nous permettra de penser cette traduction culturelle, non pas comme une assimilation des systèmes de connaissance de la communauté à ceux symbolisés par

l'écriture alphabétique, mais plutôt comme un moment de contrebande littéraire qui sous-tend le maintien de l'autonomie épistémologique des Wayuu.

Ainsi, nous nous pencherons dans un premier temps sur la question de la conquête de l'autonomie politique par les Wayuu pendant l'époque coloniale. Nous chercherons par là-même à étudier la manière dont la communauté traduit les contacts culturels qui sous-tendent son histoire d'un point de vue épistémologique. Cela nous permettra, dans un second temps, de nous pencher sur la transcription et traduction de la pensée mythique wayuu dans les années 1970-1980. Nous chercherons par là-même à placer ce moment de traduction culturelle dans le panorama plus large de la production littéraire et oralitaire contemporaine des communautés autochtones des Amériques.

II. A. La Guajira de l'époque coloniale à l'époque républicaine : la contrebande commerciale et le rapport au territoire comme garants de l'autonomie politique

Dans *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*⁷⁷, l'historien colombien José Polo Acuña explore la construction de la culture frontalière dans la péninsule de la Guajira entre le XVIII^e et le XIX^e siècles. C'est à partir de ses analyses que nous chercherons à comprendre la manière dont la communauté préserve son autonomie politique en même temps qu'elle conserve des systèmes de connaissance, fortement inscrits dans l'Histoire, et caractérisés, avant tout, par leur perméabilité⁷⁸. Il s'agit en effet d'un savoir qui se dessine, en partie, au fil des contacts culturels qui caractérisent l'histoire des Wayuu.

Les Wayuu conçoivent le territoire, *Woumain* – « notre terre » en wayuunaiki – comme un ventre maternel, qui est doté d'intentionnalité. En effet, comme nous l'avons étudié, d'après Weidler Guerra c'est l'espace où s'introduit le temps transhistorique du mythe. L'exploitation

⁷⁷ ACUÑA José Polo, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Bogotá, ediciones Uniandes, 2005.

⁷⁸ Pour plus de références concernant l'histoire des Wayuu au XVIII^e et XIX^e siècles voir : BARRERA MONROY Eduardo, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, 2000; GUTIERREZ ARDILA Daniel, « Le colonel Medina Galindo, la province indienne de Riohacha et la révolution néogranadine (1792-1814) », *Annales historiques de la Révolution française*, 365, juillet-septembre 2011. Concernant le XX^e siècle voir, ORISINI Gianina, *Poligamia y contrabando : nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, siglo XX*, Bogotá, Observatorio del Caribe Colombiano, Ediciones Uniandes, 2007.

économique et le peuplement du territoire wayuu sont à penser en lien avec les connexions plurielles qu'il permet entre des temporalités et des spatialités multiples. Le territoire est en outre l'espace de construction d'un savoir relationnel qui fait sens puisqu'il se construit avec les êtres qui le peuplent.

La métaphore de la terre comme ventre maternel se traduit dans l'organisation territoriale des Wayuu. Comme nous l'avons souligné, la communauté est composée de divers clans ou *e'irrikü* qui sont rattachés à un point d'origine précis dans le territoire c'est-à-dire à la racine territoriale ou *ii*. La société wayuu étant matrilineaire, les clans sont donc pensés comme étant le résultat d'une prédominance du composant féminin au moment de la procréation. D'après l'anthropologue Alessandro Mancuso dans « Descent among the wayú. Concepts and social meanings »⁷⁹, la filiation utérine est désignée par le terme *apüshi* qui fait référence au lien des membres d'une même famille avec les parents par ligne maternelle. Ainsi, au sein des clans qui sont environ trente⁸⁰, on compte de nombreux matrilineages au cœur desquels l'autorité politique est détenue par l'oncle maternel.

La racine territoriale ou *ii* est d'une importance centrale pour l'organisation de la vie quotidienne des Wayuu, et symbolise également un croisement entre l'espace et le temps au moment du passage de la vie à la mort par la présence, en son sein, des cimetières claniques. Ces racines territoriales donnent toute sa légitimité à la présence d'un matrilineage dans un lieu précis. Les cimetières sont, en plus, les symboles de l'interconnexion entre le temps transhistorique du mythe et le temps quotidien, ils constituent ainsi un espace où se manifestent les temporalités et spatialités multiples de la communauté que nous avons cherché à caractériser. Ainsi, même si la communauté wayuu est traditionnellement associée au nomadisme, du fait du difficile accès à l'eau dans la péninsule de la Guajira, à chacun des *apüshis* correspond un territoire spécifique qui lui revient de droit. D'après José Polo Acuña, c'est précisément ce rapport au territoire et, en particulier, l'organisation familiale par *apüshis* qui en découle, qui explique la difficulté des pouvoirs coloniaux et républicains à l'heure d'étendre leur domination politique dans la péninsule de la Guajira.

⁷⁹ *Op. cit.*, MANCUSO Alessandro (2008).

⁸⁰ Voir en annexe 4 la liste des clans avec leurs emblèmes et rattachements géographiques.

Dans ce qui suit nous nous pencherons sur les conséquences des contacts culturels qui se produisent dans la péninsule pendant l'époque coloniale. Dans un premier point nous examinerons les conséquences de ces contacts sur la pensée d'origine des Wayuu. Cela nous permettra de traiter dans un second temps les réponses des Wayuu face aux tentatives de contrôle politique de leur territoire.

Contacts culturels et autonomie épistémologique wayuu : l'exemple du bétail

Dans son cours au Collège de France, « La composition des collectifs », Philippe Descola⁸¹ souligne que les Wayuu forment une société caractérisée par de fortes hiérarchies sociales. Cela est lié à l'introduction du bétail pendant la période coloniale. En effet, la quantité de bétail possédée distingue très fortement les familles riches et les familles pauvres, tout en créant des asymétries de prestige social, qui tiennent à la centralité du bétail dans le système de compensation wayuu. Néanmoins, il est essentiel de souligner que malgré ces dysmétries, les oncles maternels, qui détiennent l'autorité dans chacun des *apüshis*, sont tous dans une relation d'horizontalité, aucun d'entre eux n'a vocation à s'ériger en autorité supérieure. Cette horizontalité dans l'exercice du pouvoir politique entre les autorités des différents matrilignages rend difficile toute tentative de centralisation du pouvoir ou encore l'acceptation d'un pouvoir exercé depuis les grandes villes coloniales de la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade.

L'arrivée des Espagnols au XVI^e siècle et la dispute qui s'en suivit pour le contrôle du territoire par les empires européens entre les XVII^e-XIX^e siècles ont eu un impact certain sur la communauté wayuu. En effet, l'adoption du bétail modifie fortement son organisation économique. Dans la péninsule de la Guajira, les sociétés qui n'engagent pas la transition vers le pastoralisme disparaissent, c'est notamment le cas des Ku'sinas. Les Wayuu structurent leur vie socio-politique à partir du bétail. Néanmoins, ces modifications, qui sont le produit du contact culturel, ne sont pas synonymes d'une perte des systèmes de connaissance de la communauté, mais sont, au contraire, un espace privilégié pour la construction de l'autonomie politique relative des Wayuu, puisqu'elle se base sur la réinvention de l'ethnicité. Dans son analyse de la formation d'une culture frontalière dans la Guajira José Polo Acuña explique:

⁸¹ *Op. cit.* DESCOLA Philippe (31 janvier – 28 mars 2018).

[...] sostenemos que la etnicidad ha desempeñado un papel importante en la configuración del tejido cultural fronterizo guajiro, porque a pesar de que estuvo sometida constantemente a presiones por parte del poder español en cabeza de las autoridades civiles, religiosas (misiones capuchinas) y militares (campañas de pacificación y reducción), ésta prevaleció y asimiló elementos de los otros sin desintegrarse. [...] En efecto, en la Guajira este proceso de reconstitución permitió a las comunidades wayúu reelaborar y proyectar un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica no menos india, que les permitió tener una fuerte influencia en la formación social fronteriza guajira⁸².

Ainsi, face aux pressions politiques, militaires et évangélisatrices, les Wayuu répondent par une opposition virulente qui se traduit, comme le souligne Polo Acuña, par une prééminence de l'ethnicité. Ici, il est essentiel de souligner que cette prééminence est le résultat de d'un système de connaissance perméable. La prédominance de la culture wayuu est étroitement liée à sa capacité à adopter, et à traduire, dans ses propres termes, des éléments culturels qui lui sont en principe étrangers. Dans cet ordre d'idées, les contacts culturels qui se tissent avec les empires européens pendant l'époque coloniale ont une influence sur les récits d'origine de la communauté wayuu. Néanmoins, cela ne signifie pas une perte de cohérence de ces récits, notamment en ce qui concerne la transformation de l'humanité originelle et universelle dans le *wayuu sumaiwa*. Au contraire, les contacts culturels contribuent à donner de la cohérence aux récits et à la connaissance qui leur est attachée.

En ce sens, dans les récits oraux wayuu, le bétail est intégré dans le schéma de transformation des êtres, il est par conséquent pensé comme possédant un statut ontologique de personne. Weildler Guerra Curvelo explique qu'un récit intitulé « Las tortugas de Pajara » rend compte de la transformation des animaux marins en bovins. Le territoire wayuu conserve la marque de cette transformation : dans la zone côtière de Carrizal pas très loin du ruisseau de Pajara, un ensemble de pierres symbolisent cet acte transformatif au même temps qu'elles passent sous silence l'origine européenne du bétail. D'après Weildler Guerra :

En las narraciones cosmológicas de los wayuu contemporáneos algunas especies fundamentales para su subsistencia se derivaron de la transformación de otros animales.

⁸² *Op. cit.*, ACUÑA José Polo (2005), p. 3.

« [...] nous défendons que l'ethnicité a joué un rôle important dans la configuration du tissu culturel frontalier *guajiro*, puisque bien que constamment soumise à des pressions du pouvoir espagnol à la tête des autorités civiles et religieuses (missions capucines) et militaires (campagnes de pacification et de réduction), celle-ci a prévalu et a assimilé des éléments des autres sans se désintégrer. [...] En effet, dans la Guajira ce processus de reconstitution a permis aux communautés wayuu de réélaborer et projeter un patrimoine ethnique, de développer une nouvelle rationalité, une nouvelle logique non moins indienne, qui leur a permis d'avoir une forte influence dans la formation sociale frontalière *guajira* ».

Tal es el caso del ganado, obtenido por los humanos en áreas del litoral como las salinas cercanas al arroyo de *Pajara*, en la zona costera de Carrizal. De acuerdo con este relato las tortugas marinas y algunos peces salían del mar por las noches a pastar en áreas terrestres y antes de la salida del sol retornaban a las aguas marinas. Extrañados por los sonidos que hacían estos grandes animales los humanos decidieron capturarlos empleando sogas durante la noche. Una vez salieron del medio marino muchos de ellos fueron enlazados y son los antecesores de las vacas, cabras y ovejas actuales. Aquellos pocos que escaparon de la acción humana intentaron retornar al mar, pero al salir el sol quedaron convertidas en rocas en medio de las salinas. Aún pueden verse hoy estas piedras en un lugar mítico llamado las tortugas de *Pajara*, dando en la distancia forma a un espejismo que se repite periódicamente en el desierto pues al ser vistas desde lejos las rocas se asemejan a un rebaño de ganado que trata de atravesar aguas someras y retornar al mar⁸³.

« Les tortues de Pajara » est un récit oral qui intègre le bétail dans le système de connaissance wayuu fondé sur les relations existantes entre les êtres qui partagent une humanité originelle et universelle avant les événements transformatifs. Le bétail qui, dans les récits, trouve son origine dans la transformation des animaux marins, possède donc un statut ontologique de personne. Cela justifie son importance dans l'ensemble des événements qui rythment la vie des Wayuu tels que les mariages et les rituels de guérison, tout comme son rôle de compensation dans le cadre du système normatif de la communauté. Par ailleurs, cette transformation laisse une marque territoriale qui rend visible, dans le territoire tangible ou monde *anasü* des Wayuu, la présence du temps transhistorique où se produisent les transformations des êtres. Ce récit démontre ainsi la perméabilité des structures de connaissance de la communauté wayuu, leur inscription dans l'histoire et dans les rapports de force politiques qui la caractérisent.

En effet, l'histoire coloniale de la Guajira est celle du contact entre les Wayuu, les empires européens et les Africains mis en esclavage. José Polo Acuña explique que ces contacts se traduisent par une réinvention des structures communautaires « traditionnelles » des Wayuu qui

⁸³ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO (2019), p. 104.

« Dans les récits cosmologiques des Wayuu contemporains certaines espèces fondamentales pour leur subsistance sont dérivées de la transformation d'autres animaux. C'est le cas du bétail, acquis par les humains dans les aires du littoral telles que les salines proches du ruisseau de *Pajara*, dans la zone côtière de Carrizal. Selon ce récit, les tortues marines et certains poissons sortaient de la mer la nuit pour pâturer dans les aires terrestres et elles retournaient dans les eaux maritimes avant le lever du soleil. Surpris par les bruits que faisaient ces grands animaux, les humains décidèrent de les capturer pendant la nuit à l'aide de cordes. Une fois hors du milieu maritime beaucoup d'entre eux ont été capturés, ce sont les ancêtres des vaches, chèvres et moutons actuels. Ceux, peu nombreux, qui échappèrent à l'action humaine ont essayé de retourner dans la mer, mais au lever du soleil, ils ont été transformés en rochers au milieu des salines. Aujourd'hui encore ces pierres peuvent être vues dans un endroit mythique nommé les tortues de *Pajara*, de loin elles apparaissent tel un mirage qui se répète périodiquement dans le désert puisque vus de loin, les rochers ressemblent à un troupeau de bétail qui essaye de traverser des eaux peu profondes et de retourner à la mer ».

par là-même se renforcent. D'après l'historien, la communauté joue un rôle actif central dans la formation de la culture de la Guajira comprise dans son ensemble, elle est jusqu'à aujourd'hui imprégnée d'une forte influence culturelle autochtone. Ce rôle actif de la communauté wayuu dans la constitution culturelle de la Guajira est à mettre en relation avec la virulente opposition des Wayuu envers les pouvoirs évangélistes et militaires de la période coloniale. Analyser la lutte politique et sociale wayuu pendant l'époque coloniale et républicaine doit en plus prendre en compte les changements géopolitiques qui interviennent tout au long de la période coloniale, en particulier entre les XVII^e et XVIII^e siècles, et au sein desquels les autorités politiques wayuu s'insèrent et participent de manière active. Nous nous pencherons donc maintenant sur les tentatives de contrôle du territoire wayuu par le pouvoir colonial et sur les réponses que cela suscite chez la communauté.

Entre contrebande commerciale et interlocution avec l'extérieur : la réponse des Wayuu face au pouvoir colonial

Après l'arrivée d'Alonso de Ojeda à la Guajira en 1499, les tentatives de contrôle de la péninsule sont très limitées et traduisent une connaissance très faible du territoire. En effet, le territoire wayuu est difficile à contrôler à cause de la sécheresse du désert et de l'accès très difficile à l'eau. Cependant, en 1501 est fondée la Gobernación de Coquivacoa, première entité politique à caractère militaire, qui sert de base pour l'exploration des terres de l'intérieur de la péninsule de la Guajira. Entre 1501 et 1545 se succèdent plusieurs juridictions très peu institutionnalisées et fragiles qui révèlent une connaissance très partielle du territoire et de la communauté wayuu. En 1545, est fondée Riohacha, aujourd'hui capitale du département de la Guajira colombienne, et en 1574 a lieu la fondation de la ville de Zamora de Maracaibo au Venezuela. À partir de ces dates, les autorités coloniales pensent la péninsule comme étant placée sous l'autorité de ces deux villes. Au XVIII^e siècle, Riohacha et Zamora de Maracaibo sont incorporées au territoire de la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade réorganisée en 1717.

C'est au XVIII^e siècle que se produisent les premières tentatives organisées de peuplement et de pacification du territoire wayuu. Elles se font tout d'abord par l'intermédiaire des missions capucines. Néanmoins, ces dernières rencontrent d'énormes difficultés à l'heure d'entrer dans les espaces de peuplement wayuu puisqu'elles font face à la réaction violente de la communauté qui

résiste de manière virulente aux tentatives d'évangélisation. Ainsi, José Polo Acuña explique qu'en 1724, l'évêque de Santa Marta, Antonio Monroy y Meneses, chargé de la mission capucine, doit fuir un village récemment fondé, suite aux attaques des Wayuu qui se traduisent par la mort de nombreux prêtres. La mission capucine est, dans un premier temps, présente dans l'actuelle Venezuela. Elle fonde entre 1595 et 1596 plusieurs villages censés symboliser la présence de la couronne dans le territoire autochtone. Dans un second temps, la mission cherche à s'implanter à proximité de Riohacha où en 1694 sont fondés deux villages. Elle est néanmoins obligée de quitter ce territoire pour Maracaibo à cause d'une révolte des indigènes ku'sina présents à cette époque dans la péninsule de la Guajira⁸⁴. Ce n'est qu'en 1715 que l'évêque Monroy y Meneses charge onze religieux de l'évangélisation des Wayuu situés à proximité de Riohacha, suite à l'expulsion des missionnaires de Maracaibo, mission qui se traduit une nouvelle fois par un échec. Face à cette situation, mais aussi dans un contexte de réformes bourbonniennes, la seconde moitié du XVIII^e siècle se caractérise par des tentatives de pacification militaire. La stratégie de ces expéditions se base sur la fondation de deux catégories de villes. Les premières, destinées aux indigènes visent à mettre en place un contrôle politique de ces populations, les secondes sont réservées aux Espagnols et censées permettre le peuplement des terres les plus éloignées de la péninsule, c'est-à-dire du territoire que l'on connaît aujourd'hui comme la Haute Guajira.

Ces stratégies évangélisatrices, politiques et militaires font face à la réponse armée des Wayuu. Le 2 mai 1769 est la date retenue comme celle de « la grande rébellion guajira » : les indigènes mettent le feu au village de El Rincón situé dans les environs de Riohacha en causant la mort de nombreux Espagnols enfermés dans l'Église. La rébellion est provoquée par la tentative d'emploi forcé de vingt-deux Wayuu par les autorités espagnoles pour la construction des forteresses de Cartagena de Indias. José Polo Acuña souligne que ces réponses de la communauté face à toute tentative de contrôle politique, de mise en esclavage et d'évangélisation témoignent d'un véritable contre-pouvoir organisé et structurel. En effet, la rébellion de 1769 n'est pas isolée,

⁸⁴ Au XVIII^e siècle les ku'sina ou cosina constituent également une force d'opposition vis-à-vis du pouvoir colonial. Voir, Polo ACUÑA José, « Los Wayúu y los Cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n°26, 1999, p.7-29. Selon Weidler Guerra Curvelo ce groupe autochtone n'a pas effectué le passage au pastoralisme ce qui le conduit à une extinction progressive. *Op. cit.*, GUERRA CURVELO (2019), p. 283.

elle est suivie en 1775 de la rébellion d'Apiesi en opposition à la fondation d'un village d'Espagnols, et en 1776 de l'attaque de Bahía Honda.

Les Wayuu s'opposent donc avec force à toute présence extérieure dans leur territoire, refus catégorique qui est à penser en consonance avec l'existence des lieux d'origine ou racines territoriales des *apiüshis*. Ces lieux d'origine fondent le système de peuplement de la péninsule et survivent au pouvoir exercé par les autorités coloniales d'abord, puis par les autorités républicaines. Cependant, la préservation d'une certaine autonomie politique et territoriale doit surtout être pensée à travers le prisme de la contrebande commerciale. Ce phénomène constitue le point d'articulation culturel entre les Européens et les Wayuu et s'inscrit dans un contexte de modification des pouvoirs au niveau global. En effet, au XVIII^e siècle, se dessine un nouvel équilibre géopolitique où l'empire espagnol commence à perdre sa prééminence au profit des empires anglais, hollandais et français. Dans cette nouvelle configuration, les Caraïbes continentale et insulaire deviennent un champ de bataille pour le contrôle des territoires abandonnés ou faiblement contrôlés par la monarchie espagnole. Même si ces modifications géopolitiques atteignent leur paroxysme au XVIII^e siècle, il convient de souligner que la présence des empires européens dans la Caraïbe est identifiée dès le XVII^e siècle. Par exemple, la Hollande, fonde en 1621 la Compagnie néerlandaise des Indes occidentales et réussit à prendre le contrôle des îles de Curaçao, Aruba et Bonaire aux alentours de 1634.

Ces îles constituent les principaux points d'appui de la contrebande commerciale entre les Européens et les Wayuu celle-ci consiste principalement en un échange d'armes à feu contre des perles appréciées par les Européens. Ainsi, grâce à leur rôle actif dans les réseaux de contrebande, les Wayuu apprennent à manier les armes à feu. C'est là l'une des particularités majeures de ce peuple autochtone. Le contrôle des armes à feu par les peuples autochtones pendant l'époque coloniale est rare, il s'agit d'une caractéristique partagée avec très peu de sociétés indigènes, selon Philippe Descola, les Mapuche au Chili semblent être eux aussi, l'une des rares exceptions⁸⁵.

Les armes à feu deviennent centrales pour les Wayuu qui peuvent alors s'opposer à toute tentative de subjugation par les pouvoirs coloniaux en place. Dans les relations qui découlent de cette pratique, les autorités politiques de la communauté wayuu sont conçues comme des interlocutrices à part entière par l'empire Hollandais. Elles ont même souvent été invitées dans les

⁸⁵ *Op. cit.*, DESCOLA Philippe (31 janvier – 28 mars 2018).

îles caribéennes et perçues comme des représentantes souveraines d'un territoire qui n'est pas pensé comme étant sous domination de la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade. D'après Weidler Guerra Curvelo :

Quizás el antecedente primigenio de nuestras relaciones diplomáticas [con Holanda] se encuentre en un suceso singular: la visita del jefe guajiro Caporinche a la isla de Curazao en 1752. Este indígena fue recibido por las autoridades locales prácticamente como un jefe de Estado. Los habitantes de la isla lo vistieron a él y a sus acompañantes con casacas y pelucas, haciéndoles muchas fiestas y honrándolos a su entrada y a su salida de la isla con una salva de 15 cañonazos. Los holandeses realizaron formal convenio con los representantes guajiros para apoyarlos con armas y municiones en su lucha contra la Corona española y resguardar el comercio entre las dos naciones. Los funcionarios hispanos se quejaban amargamente en sus comunicaciones de la desvergüenza con que los guajiros protegían con todas sus fuerzas el comercio holandés⁸⁶.

L'épisode décrit par Weidler Guerra démontre que la Guajira devient une zone stratégique pour le contrôle du pouvoir politique. José Polo Acuña explique que c'est aussi l'espace où se déploient des relations inter-ethniques où le composant indigène occupe une place prépondérante. Nous pourrions donc avancer que l'identité des Wayuu résulte en partie des processus de contact culturel. Toute la force politique de la communauté réside dans sa capacité à intégrer des éléments qui lui viennent du dehors en les traduisant à ses propres termes. En effet, les armes à feu sont intégrées, de manière similaire au bétail, dans les récits oraux quotidiens de la communauté. Elles sont pensées au travers du prisme de l'intentionnalité, du code moral et de la capacité d'action qui sont normalement réservés aux plantes, minéraux, animaux et êtres humains. Les Wayuu, aujourd'hui encore, accordent une grande valeur esthétique et rituelle aux armes à feu, ce sont des objets qui octroient du prestige aux autorités familiales. Par ailleurs, comme nous l'avons évoqué

⁸⁶ GUERRA CURVELO Weidler, « Nuestra larga relación con Holanda », *El Espectador*, 15 avril 2016. Disponible sur : <https://amp.elespectador.com/opinion/opinion/nuestra-larga-relacion-con-holanda-columna-627301>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Il est probable que l'antécédent premier de nos relations diplomatiques [avec la Hollande] se trouve dans un événement singulier : la visite du chef guajiro Caporinche à l'île de Curaçao en 1752. Cet indigène fut reçu, par les autorités locales pratiquement comme un chef d'État. Les habitants de l'île l'habillèrent, lui et sa suite, avec des casaques et perruques, en organisant de nombreuses fêtes et en honorant son entrée et sa sortie de l'île par une salva de 15 coups de canon. Les Hollandais adoptèrent une convention formelle avec les représentants guajiros pour les soutenir avec des armes et des munitions dans leur lutte contre la Couronne espagnole et pour maintenir le commerce entre les deux nations. Les fonctionnaires espagnols se plaignaient amèrement dans leurs communications de l'impudence avec laquelle les Guajiros protégeaient de toutes leurs forces le commerce hollandais ».

Voir également, GUERRA CURVELO Weidler, « Naciones, utopías, aventuras, proyectos y heterotopías en La Guajira, 1750-1830 », *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, 54 (100), p. 87 - 99. Disponible sur: https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/21644. Consulté le 5 octobre 2021.

précédemment, les conflits entre familles sont courants chez les Wayuu. Lorsqu'un conflit s'accompagne de la mort de quelqu'un, l'arme à feu occupe une place centrale dans le protocole prévu par le système normatif de la communauté : la première chose qui est demandée au groupe familial du meurtrier est la restitution de l'arme, les négociations menées par le *pütchipü'ü* commencent en mettant l'accent sur cet objet. Dans *Ontología wayuu*, Weidler Guerra Curvelo explique :

El arma importa porque está inmersa en relaciones de dependencia que existen entre los humanos y las cosas, en consecuencia, ella puede dejar trazas que nos llevarán hacia su verdadero propietario, quien no necesariamente es el homicida (Guillermo Ojeda Jayariyú, comunicación personal). El arma de fuego participa en un intercambio de sustancias materiales y componentes inmateriales entre ésta y la víctima. Como lo expresara un hombre wayuu curtido en varias disputas 'en el cañón de ella queda un poco del alma de la persona muerta' (Jorge Flores Epieyuu, comunicación personal). En el arma se aloja algo de la inmaterialidad del difunto en tanto que en el cuerpo de la víctima pueden quedar restos de pólvora o componentes materiales de la misma arma, en consecuencia, los parientes uterinos de éste buscarán que ese artefacto, que se mueve con soltura *taashii*, en el circuito de las cosas en el mundo, salga de circulación y quede, como todos las cosas que le eran inherentes a la persona fallecida tales como sus propios restos corporales, animales y demás bienes materiales, en manos del conjunto social al que pertenecía. Estos familiares no la conservaran para el uso destructivo con el que fue concebida y, por tanto, ella se pide justamente para sacarla de los circuitos de las cosas del mundo en donde ella, como muchos objetos que fluyen e interactúan con otras cosas y entidades, puede mantener un carácter viviente⁸⁷.

Comme le démontre Weidler Guerra, pour les Wayuu, l'arme à feu possède une capacité d'action. En se basant sur les travaux d'Alfred Gell⁸⁸, l'anthropologue explique que l'arme est un agent secondaire possédant une connexion plus forte avec la victime qu'avec le meurtrier, c'est précisément ce qu'explique l'interlocuteur de Guerra lorsqu'il dit qu'une partie de l'âme du défunt se loge à l'intérieur de cet objet après le meurtre. Dans la société wayuu, la capacité d'action peut

⁸⁷ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019), p. 270.

« L'arme est importante puisqu'elle est immergée dans des relations de dépendance entre les humains et les choses, par conséquent, elle peut laisser des traces qui nous conduiraient vers son véritable propriétaire, qui n'est pas nécessairement le meurtrier (Guillermo Ojeda Jayariyú, communication personnelle). L'arme à feu participe à un échange de substances matérielles et de composants immatériels entre elle et la victime. Comme le dit un homme wayuu endurci par diverses disputes 'dans son canon il reste un peu de l'âme de la personne morte' (Jorge Flores Epieyuu, communication personnelle). Dans l'arme se loge une partie de l'immatérialité du défunt, tandis que dans le corps de la victime peuvent rester des restes de poudre ou des composants matériels de l'arme, par conséquent, les parents utérins de celle-ci veilleront à ce que cet artefact, qui se déplace avec une facilité *taaashi*, dans le circuit des choses du monde, quitte la circulation et reste, comme toutes les choses qui étaient inhérentes à la personne décédée, comme par exemple les restes de son corps, ses animaux et autres biens matériels, dans les mains de l'ensemble social auquel il appartenait. Ces proches ne la garderont pas pour l'usage destructif pour lequel elle a été conçue et, par conséquent, on la demande justement pour la sortir des circuits des choses du monde où elle peut maintenir un caractère vivant, comme beaucoup d'autres objets qui circulent et qui interagissent avec d'autres choses et entités ».

⁸⁸ GELL Alfred, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

par conséquent être exercée par un objet qui évolue dans le monde et qui a une propriété *taashii*. Cette expression est utilisée pour désigner les objets qui circulent de manière libre dans le monde, d'après Guerra : « Los wayuu utilizan la expresión *taashii*, a veces con la variante *taashee*, para referirse a las cosas, *kasa*, que están sueltas, libres, circulando en el mundo »⁸⁹. L'anthropologue explique que cette circulation libre implique néanmoins la relation avec d'autres objets et êtres vivants. Un objet *taashi* peut être une arme à feu, l'argent obtenu par compensation lors de la résolution d'un conflit ou encore les colliers qui s'échangent au moment du mariage. Ces objets sont donc pensés par les Wayuu comme participant à des relations entre êtres, cela n'est pas sans rappeler le caractère relationnel de la construction de la connaissance au sein de la communauté. Néanmoins, Weidler Guerra souligne que la manière dont les Wayuu pensent les objets qui leur viennent de l'extérieur n'est pas équivalente à leur conception des êtres transformés dans le *wayuu sumaiwa*, cependant cela n'empêche pas qu'ils leur accordent une certaine capacité d'action, ces objets ne sont donc pas conçus comme étant complètement inanimés. La communauté wayuu est par conséquent traductrice du sens et des caractéristiques intrinsèques des objets qu'elle adopte par l'intermédiaire des contacts culturels qui caractérisent son histoire. Cela fait preuve d'une force qui va au-delà de la simple résistance armée envers les pouvoirs coloniaux et évangélistes et cela participe de manière indéniable à la conquête d'une certaine autonomie politique et épistémologique.

Un dernier facteur qui contribue à la construction de cette autonomie est en lien avec le système matrilineaire wayuu. En effet, les enfants métis issus d'unions entre femmes wayuu et hommes non-wayuu sont totalement intégrés à la communauté tout en étant pensés comme des personnes à même d'avoir un contact avec l'extérieur politique ou économique. Se produit ainsi un élargissement de l'influence wayuu dans la péninsule de la Guajira, au-delà du territoire ancestral de la communauté. Les structures socio-politiques des Wayuu s'articulent donc avec les forces politiques coloniales tout comme avec le pouvoir économique. Ces relations sont basées sur la négociation pacifique ou violente.

En effet, les structures sociales des *apiúshis* sont modifiées pendant le XVIII^e siècle avec l'apparition de ces nouvelles figures qui se situent entre le dedans et le dehors de la communauté.

⁸⁹ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler, 2019, p. 278.

« Les Wayuu utilisent l'expression *taashii*, parfois avec la variante *taashee*, pour se référer aux choses, *kasa*, qui circulent librement dans le monde ».

Mais là encore, le fonctionnement familial wayuu est renforcé par la conquête de cette force d'interlocution avec l'extérieur. À la pacification militaire et aux nombreuses tentatives d'évangélisation massive de la communauté, s'ajoute une dernière stratégie de la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade pour contrôler la communauté et son territoire. Les autorités coloniales créent une figure politique censée servir d'intermédiaire entre la couronne et les autorités des *apüshis*, c'est-à-dire les oncles maternels, qui dans le langage de l'administration coloniale sont désignés comme « capitanes de parcialidades ». D'un point de vue politique, le « Cacique Mayor de la Nación Guajira » était censé se situer au-dessus des oncles maternels et hiérarchiser la communauté. La réponse des Wayuu à la création de cette figure politique est intéressante à deux niveaux. D'une part, elle est jugée comme n'étant pas compatible avec la pratique de l'horizontalité dans l'exercice du pouvoir par les oncles maternels expliquée plus haut, elle est par conséquent rapidement refusée : la cooptation des autorités de la communauté se révèle donc également inefficace en vue du contrôle politique et du peuplement de la péninsule. Mais, d'autre part, la création de ces figures politiques, censées servir d'intermédiaires, a un impact sur l'organisation politique et sociale interne à la communauté. En effet, à la contrebande comme pierre angulaire du contact culturel s'ajoute la mise en place d'un dialogue avec les autorités coloniales, puis républicaines qui est, lui aussi, un vecteur de contact entre les cultures. José Polo Acuña explique que ces figures politiques acquièrent, malgré tout, un prestige social important au sein de la communauté qui se traduit par une grande aisance économique. Cela est lié, au XVIII^e siècle, à leur capacité d'interlocution avec la couronne espagnole mais aussi avec les autres empires européens présents sur le territoire. Prestige et aisance économique permettent à ces individus indigènes ou métis d'occuper une place prépondérante dans la communauté. Il est intéressant de noter qu'ils tirent leur prestige d'une position de médiation entre l'intérieur et l'extérieur. Ainsi, cette tentative de contrôle politique se traduit finalement par un renforcement de la capacité d'interlocution des Wayuu. Dans cet ordre d'idées, José Polo Acuña explique que dès le XVIII^e, on retrouve les traces d'une figure essentielle dans la vie politique de la communauté, qui serait issue de ce groupe d'indigènes et métis prestigieux nés du contact avec l'extérieur, le *pütchipü'ü* ou *palabrero* :

En otros ámbitos menos estudiados, este grupo poderoso de mestizos-indios que ascendieron socialmente fueron generalmente contactados para resolver conflictos tanto internos como externos a la comunidad guajira, sirviendo en ocasiones de 'palabrerros'.

Ya desde el siglo XVIII tenemos datos, aunque fragmentarios y ambiguos, de la existencia de esta figura⁹⁰.

Comme nous l'avons exploré précédemment le *pütchipü'ü* est le médiateur des conflits intra et interfamiliaux. Son travail de médiation est inséparable de celui de la *ouutsü* ou guérisseuse des maladies qui dialogue avec les esprits qui habitent le monde *pülasü*. Les paroles tranquilles qu'utilise le *pütchipü'ü* pour résoudre les conflits sont elles aussi entrelacées avec la temporalité transhistorique qui participe à leur formulation, souvenons-nous ici du rôle de *Lapü*, rêves, qui permet la transformation des pensées énoncées originellement en esprit, en paroles. Ainsi, à cette articulation entre le temps du mythe et le temps quotidien que révèle la figure du *pütchipü'ü* s'ajoute une fonction de négociation avec l'extérieur communautaire.

En effet, la figure du *pütchipü'ü* tout comme son rôle de médiation s'inscrivent aussi dans les contacts culturels qui caractérisent l'histoire des Wayuu. D'après l'hypothèse formulée par José Polo Acuña, ce rôle de médiation prend ses sources dans la réponse des Wayuu face aux tentatives de contrôle politique par le pouvoir colonial. La modification de la structure des *apüshis* par l'apparition des enfants métis de mère wayuu, renforce ainsi la force d'interlocution politique de la communauté avec l'extérieur. Les pratiques de médiation socio-politiques internes et en vue de la guérison des maladies sont par conséquent concomitantes avec les pratiques de médiation qui s'effectuent avec les puissances extérieures. L'hypothèse de José Polo Acuña permet donc d'enrichir l'étude des structures de connaissance de la communauté. Elles sont à la fois le produit d'un rapport au territoire et aux êtres qui le peuplent, et le résultat d'une histoire de contacts culturels à travers lesquels les Wayuu arrivent à renforcer leurs structures socio-politiques et économiques, tout en conservant la cohérence de leurs structures de connaissance. L'ensemble de ces facteurs contribue de manière indéniable au maintien de leur autonomie politique et épistémologique pendant l'époque coloniale.

⁹⁰ *Op. cit.*, POLO ACUÑA José (2005), p. 140.

« Dans d'autres domaines moins étudiés, ce groupe puissant de métis-indiens, caractérisé par l'ascension sociale, a été invité pour résoudre des conflits internes comme externes à la communauté guajira, en servant parfois de '*palabrer*os'. Dès le XVIII^e siècle, nous avons des données, bien que fragmentaires et ambiguës, de l'existence de cette figure ».

*

Porter un regard sur l'histoire de la communauté wayuu revient à reconnaître qu'elle est traversée par des contacts culturels profonds par lesquels elle se pose en véritable interlocutrice des forces politiques et économiques qui se déploient dans la péninsule de la Guajira. La culture wayuu est donc à penser dans l'interstice qui émerge entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté. Cet interstice, peut être compris comme un espace de création constante de la différence culturelle qui ne peut en aucun cas être conçue comme la réminiscence d'un passé précolombien qui résisterait à la domination du pouvoir colonial et par la suite républicain. La communauté wayuu est actrice de son devenir historique et cela malgré les forces politiques et religieuses qui pendant la colonisation ont voulu la subjuguier. Les Wayuu s'approprient activement des éléments qui viennent de l'extérieur tels que les armes et le bétail d'où découle la pratique de la négociation pacifique ou violente avec les forces politiques extérieures. Il nous semble donc pertinent d'avancer que les contacts culturels pendant la période coloniale entraînent une véritable traduction des éléments extérieurs dans les termes de la culture wayuu. Ceci est palpable dans l'ensemble mythique wayuu qui assimile les emprunts que la communauté fait à l'extérieur. En effet, comme nous l'avons démontré, les épistémologies de la communauté qui trouvent leurs fondements dans l'ensemble mythique sont elles aussi fortement inscrites dans la matérialité de l'histoire et dans les transformations culturelles qui la caractérisent. Cette traduction culturelle provoque, si on reprend les mots de José Polo Acuña, une prédominance de l'ethnicité wayuu dans le panorama culturel de la Guajira. L'ethnicité doit ici être comprise comme étant en constante recréation, sa force tient de sa capacité à adopter et à traduire ce qui lui vient de l'extérieur.

L'exploration de l'histoire de la communauté wayuu nous permet donc de comprendre que l'action politique de ce peuple est à penser en partant de sa force négociatrice et de sa capacité à se poser en interlocutrice des pouvoirs en place. Même si les tentatives de contrôle et de domination sont une réalité indéniable pendant l'époque coloniale, il nous semble difficile de parler d'une subjugation totale de la communauté à la couronne espagnole ou d'un effacement des systèmes de croyance wayuu au profit de la religion catholique.

Ce rôle actif dans les processus de traduction culturelle doit également être reconnu à l'heure de traiter de la littérature contemporaine des Wayuu en écriture alphabétique

conventionnelle et en espagnol. Nous nous attacherons maintenant à situer cette littérature contemporaine dans le paysage des littératures autochtones des Amériques. Cela nous permettra de revenir sur le lien existant entre la parole d'origine, en tant que récit sur l'origine de la vie sur terre et en tant qu'acte transformateur, et la production littéraire contemporaine de la communauté.

II. B. La question de la traduction culturelle dans les années 1970-1980 : la littérature wayuu dans le panorama des littératures, oralités et textualités oralittégraphiques contemporaines

Las tradiciones míticas literarias, lejos de ser sistemas estrictamente cerrados, recrean las memorias arcaicas, readecúan las influencias externas y actualizan las experiencias del día a día; así pues, ellas suelen ser ancestrales y contemporáneas a la vez⁹¹.

Miguel Rocha Vivas, *El sol babea jugo de piña*.

Approcher la transcription en écriture alphabétique conventionnelle et la traduction en espagnol de la parole d'origine wayuu, telle qu'elle intervient dans les années 1970-1980, signifie approfondir sur la question de la production de la connaissance par ce peuple autochtone. Les années 1970-1980 marquent le début d'un investissement progressif du champ littéraire conventionnel par des auteurs qui s'auto-identifient comme wayuu. Il est cependant important de souligner que ce n'est pas le début de leur production littéraire en écriture alphabétique conventionnelle. En effet, *Los dolores de una raza. Novela histórica de la vida real contemporánea del indio guajiro* d'Antonio Joaquín López Epieyú dit Brisco⁹² paraît à Maracaibo en 1956. Il s'agit du premier roman à avoir été publié par une personne née en Colombie qui s'auto-identifie comme wayuu. Dans le roman, Antonio Joaquín López traite des disputes entre clans, de

⁹¹ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel, *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá* dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010, p. 28.

« Les traditions mythico-littéraires, loin d'être des systèmes strictement fermés, recréent les mémoires archaïques, réadaptent les influences externes et actualisent les expériences quotidiennes, ainsi elles sont souvent ancestrales et contemporaines à la fois ».

⁹² LÓPEZ Antonio Joaquín (Brisco), (1958), *Los dolores de una raza. Novela histórica de la vida real contemporánea del indio guajiro*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia, 2017.

Antonio Joaquín López Epieyú dit Brisco (1903-1986) est également l'auteur de *El calvario guajiro*, *Pampas guajiras* et *Memorial de agravios a la comisaria especial de la Wajira*. Ces livres n'étant plus édités nous n'avons pas pu trouver leur date de publication ni leur maison d'édition.

la mise en esclavage des survivants de ces conflits et du trafic de personnes qui s'ensuit de la Colombie vers le Venezuela. L'ouvrage rend compte d'un ensemble d'événements historiques qui se déroulent entre 1920 et 1928 en Colombie. Cette période qui se caractérise par la confrontation entre libéraux et conservateurs, permet à Antonio Joaquín López de mettre en évidence les conflits internes de la communauté wayuu. D'après Gabriel Ferrer et Yolanda Rodriguez, dans *Etnoliteratura Wayuu. Estudios críticos y selección de textos*⁹³, ce temps historique est entrelacé avec le temps du mythe. Une chronologie de faits ponctuels coexiste avec la temporalité propre à la cosmologie wayuu. C'est par l'entremise de cette coexistence des temporalités que l'auteur contraste la violence entre conservateurs et libéraux qui vise à s'appropriier le pouvoir politique au niveau de l'État, et la violence entre Wayuu qui sous-tend la volonté d'établir un vivre-ensemble orienté par les principes éthiques de leur cosmologie. L'ouvrage publié au milieu des années 1950 aurait été écrit en 1936, il prouve l'existence d'une voix littéraire conventionnelle wayuu avant la traduction et la transcription des mythes et qui articule, en plus, l'histoire colombienne avec l'histoire de la communauté. On retrouve ici un dialogue intéressant entre l'intérieur communautaire et la société majoritaire qui fait consonance avec l'histoire des Wayuu depuis le début de l'époque coloniale.

Il est donc essentiel de prendre en considération que la production esthétique des membres de la communauté est multiple, la voix littéraire des Wayuu doit être pensée non seulement à travers l'écriture alphabétique conventionnelle mais aussi dans ses dimensions orale et pictographique. Soulignons ici que cette multiplicité des supports dans l'expression de la voix littéraire des Wayuu est en lien avec le système de connaissance de la communauté qui, comme nous l'avons exploré précédemment, accorde une intentionnalité, un code moral et une capacité d'action à l'ensemble des êtres humains et non-humains, tout comme à certains objets. Cela se traduit, d'après Juan Duchesne Winter, dans le système de signes utilisé par ses membres :

Ciertamente los wayuu son uno de tantos pueblos no convencionales, es decir pueblos en cuya práctica predomina el modo diferencial de inventar la cultura y los símbolos que la constituyen, antes que el modo convencional. El modo diferencial destaca cada símbolo como una entidad singular que se 'simboliza a sí misma' y tiene vida propia, participando en el mismo plano que aquello a lo cual simboliza. El modo convencional trata los símbolos como meros indicadores estandarizados, separados de aquello a lo cual simbolizan, cuya única función es apuntar a aquello a lo cual simbolizan y que no tienen vida en sí mismos. Las colectividades amerindias son, entonces, principalmente

⁹³ FERRER Gabriel Alberto, RODRÍGUEZ CADENA Yolanda, *Etnoliteratura Wayuu estudios críticos y selección de textos*, Barranquilla, Fondo de publicaciones universidad del Atlántico, 1998.

diferenciales, no convencionales. Se trata de un énfasis, no de una dicotomía excluyente⁹⁴.

Ce mode différentiel d'invention de la culture qui ne fait pas la différence entre le symbole et ce qu'il symbolise et qui par conséquent conçoit chaque être comme une entité singulière se traduit d'après Duchesne par un recours à l'écriture pictographique entre autres systèmes symboliques :

Dado este énfasis y los valores y los estilos de vida que implica, como lo es valorar a las personas y a los seres humanos en cuanto entidades singulares y diferenciadas, en lugar de verlos como objetos a usarse en función de otros objetos, las sociedades diferenciales han manejado predominantemente sistemas de símbolos diversos (gráficos, sonoros, táctiles y la composición-memorización de expresiones orales) complementario de la lengua oral hablada espontáneamente, sin otorgar dominio exclusivo a ninguno en particular. En cambio, las sociedades convencionales han concedido dominio general al sistema glotográfico (basado en símbolos gráficos para cada sonido verbal) al que se llama escritura alfabética, la cual se ha convertido en rasero por la cual pasan todos los sistemas de símbolos⁹⁵.

Ainsi, le recours à l'écriture pictographique peut être lu dans la continuité de la conception du monde des Wayuu, c'est-à-dire de la relation qu'ils établissent avec les êtres qui le peuplent, et en lien avec les temporalités et spatialités qui le traversent. Se pose donc la question du maintien de cette vision du monde et des structures de connaissance qui la sous-tendent dans le recours à l'écriture alphabétique conventionnelle. Dans la citation ci-dessus Juan Duchesne souligne que les modes conventionnels et différentiels ne sont pas incompatibles, il n'existe pas une dichotomie entre les deux modes d'inventer la culture et les symboles qui en découlent. Ainsi, nous pouvons

⁹⁴ DUCHESNE WINTER Juan, *Hermosos invisibles que nos protegen. Antología wayuu*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2015, p. 13-14.

« Les Wayuu sont certainement l'un des nombreux peuples non conventionnels, c'est-à-dire des peuples où le mode différentiel d'inventer la culture et les symboles qui la constituent prédomine sur le mode conventionnel. Le mode différentiel pense chaque symbole comme une entité singulière qui se 'symbolise elle-même' et a une vie propre, en participant au même plan que ce qu'elle symbolise. Le mode conventionnel traite les symboles comme de simples indicateurs standardisés, séparés de ce qu'ils symbolisent dont l'unique fonction est de signaler ce qu'ils symbolisent et qui n'ont pas de vie propre. Les collectivités amérindiennes sont, alors, principalement différentielles et non conventionnelles. Il s'agit d'un accent et non pas d'une dichotomie excluante ».

⁹⁵ *Id.*

« Compte tenu de cette emphase et des valeurs et styles de vie qu'elle implique, comme la valorisation des personnes et des êtres humains en tant qu'entités singulières et différenciées, au lieu de les voir comme des objets à utiliser en fonction d'autres objets, les sociétés différentielles ont principalement utilisé des systèmes de symboles divers (graphiques, sonores, tactiles et la composition-mémorisation d'expressions orales) complémentaires de la langue orale parlée spontanément, sans accorder de domination exclusive à aucun système en particulier. Au contraire, les sociétés conventionnelles ont privilégié le système glottographique (basé sur des symboles graphiques pour chaque son verbal) que l'on appelle écriture alphabétique, laquelle est devenue la norme par laquelle passent tous les systèmes de symboles ».

avancer que les structures de connaissance de la parole d'origine ne sont pas trahies par le recours à l'écriture alphabétique conventionnelle et au support du livre à partir des années 1970-1980. En outre, il est essentiel de souligner que ces processus de traduction et de transcription sont présents, au même moment, parmi de nombreuses communautés autochtones des Amériques. L'incursion dans l'univers alphabétique conventionnel des Wayuu présente cependant des particularités qui tiennent à l'histoire de la communauté et à son interlocution active avec la société majoritaire que nous avons explorée dans la section précédente. Nous chercherons donc maintenant à inscrire la production littéraire wayuu dans le panorama des littératures, oralités et oralittégraphies autochtones contemporaines. Explorer la production littéraire récente des Wayuu revient à interroger sa relation avec la parole d'origine. Nous nous pencherons donc ici sur les enjeux politiques et épistémologiques de ce moment de traduction culturelle.

Concernant l'existence des traditions mythico-littéraires des communautés autochtones en Colombie, Miguel Rocha Vivas distingue quatre périodes. Ces dernières ne sont pas nécessairement successives, elles se superposent à de nombreux égards, elles sont en plus en consonance avec la production littéraire des communautés autochtones présentes dans d'autres pays du continent. La période précolombienne est suivie par la période des chroniques qui se caractérise, d'après Rocha, par une certaine tergiversation de la part des chroniqueurs des voix autochtones et des récits originaires dans un contexte de colonisation. Ces récits et la connaissance sur lesquels ils se fondent sont attaqués et mis sous silence par les missions d'évangélisation des communautés autochtones⁹⁶. La période des chroniques est suivie par le moment ethno-littéraire qui commence à la fin du XIX^e siècle. Rocha explique qu'il s'agit d'une période de transition politique entre la Vice-royauté de la Nouvelle Grenade, la Grande Colombie et les débuts de la République colombienne. Cette période se caractérise par la prédominance d'œuvres savantes d'Européens tels que le naturaliste Alexander von Humboldt ou encore Konrad Theodor Preuss. Pour la constitution de ces œuvres savantes, les voyageurs font appel à des membres des communautés autochtones qui servent d'informateurs. Néanmoins leur connaissance n'est pas explorée dans sa complexité, elle est, jusqu'à un certain point, instrumentalisée à des fins scientifiques. On retrouve cela dans les travaux d'ethnologie ou d'ethnolinguistique récents qui

⁹⁶ Miguel Rocha Vivas souligne ici que pendant cette période certains dirigeants indigènes et métis arrivent à faire entendre leur voix par les autorités coloniales, notamment par l'intermédiaire de lettres. C'est le cas en particulier du cacique de Turmequé don Diego de Torres.

lisent les chants traditionnels et les récits d'origine des peuples avec une finalité anthropologique. Cette période ethno litténaire est donc largement concomitante avec la période oral litténaire qui commence approximativement dans les années 1980 et se caractérise par l'investissement du champ littéraire par des auteurs autochtones qui écrivent en leur nom propre ou au nom de leur communauté, et qui se proposent de tisser, à travers leur littérature alphabétique, un lien avec l'oralité « traditionnelle » de leurs sociétés et avec leurs langues. Rocha explique :

El periodo oraliterario, indefinible plenamente en tanto transcurre en la actualidad, se caracteriza hasta ahora, entre otros rasgos, por actitudes llamadas a perdurar y a dar cada vez mayores sorpresas: 1) El reconocimiento de la elaboración literaria propia de las lenguas indígenas [...], predominantemente orales y relativamente inseparables de sus formas de escritura tradicional; 2) La ampliación y conjunción, en espirales cada vez mayores, de las prácticas de oralidad y escritura, lo que implica renovaciones en los conceptos, prácticas y funciones de las literaturas canónicas regionales, nacionales, continentales y mundiales⁹⁷.

Ce mouvement littéraire que les poètes autochtones mexicains nomment le « renacer de la nueva palabra »⁹⁸ prend la forme, comme le souligne Rocha, d'une conjonction entre l'oralité et l'écriture. La parole qui renaît dans l'écriture alphabétique est la parole orale, la parole de conseil des anciens ou encore la parole transformatrice de l'extérieur socio-politique communautaire que nous avons explorée dans la première partie de ce chapitre. Certains écrivains et écrivaines ajoutent un troisième élément à leur travail : l'écriture pictographique. Miguel Rocha utilise l'expression « textualité oralittégraphique » pour désigner cette production esthétique où l'oralité dialogue avec l'écriture alphabétique et pictographique⁹⁹. D'après Rocha, ces productions esthétiques dépendent donc en même temps des systèmes de communication pictographiques, phonétiques littéraires et oraux. L'auteur explique :

Las textualidades oralitegráficas también pueden entenderse como materializaciones creativas de una amplia gama de sistemas de comunicación e intercambio, a veces en

⁹⁷ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas* (2010), p. 56.

« La période oral litténaire, pleinement indéfinissable dans le sens où elle est d'actualité, se caractérise jusqu'à maintenant, entre autres traits, par des attitudes appelées à durer et à donner de plus en plus de surprises : 1) La reconnaissance de l'élaboration littéraire propre des langues indigènes [...] principalement orales et relativement inséparables de leurs formes d'écriture traditionnelle ; 2) L'expansion et la conjonction, dans des spirales toujours plus grandes, des pratiques d'oralité et écriture, ce qui implique des rénovations des concepts, pratiques et fonctions des littératures canoniques régionales, nationales, continentales et mondiales ».

⁹⁸ Voir, ROCHA VIVAS Miguel, *Pütchi Biyá Uai. Precursores. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia. Volumen 1* (2010), p. 17.

« La renaissance de la nouvelle parole ».

⁹⁹ Voir en annexe 3 le poème « Vístete con tu lengua » de l'oraliteur Hugo Jamioy qui entrecroise les systèmes de communication pictographique, oral et alphabétique conventionnel. JAMIOY Hugo, « Vístete con tu lengua », *Bínýbe oboyejuayëng/Danzantes del viento*. Manizales: Universidad de Caldas - Juabna de América, 2005, p. 112-113.

conflicto, en cuyas manifestaciones la escritura alfabética suele ser un medio readecuado de acuerdo con las necesidades e intencionalidades lingüísticas, ideológicas y visuales de sus creadores auto-reconocidos como indígenas. Los realizadores y los autores de estas modalidades de la comunicación proponen campos interseccionales o textualidades a través de sus propias síntesis creativas de múltiples formas de expresión¹⁰⁰.

Ainsi, approcher la littérature contemporaine des Wayuu, et des communautés autochtones des Amériques, doit se faire, dans un premier temps, en prenant en compte le lien qui existe entre l'oralité et plus particulièrement entre la parole transformatrice et la production écrite contemporaine. En ce sens, le poète wayuu Miguelángel López Hernández se définit comme un oraliteur. Dans ce geste, il rejoint les poètes Elicura Chihuailaf de la communauté mapuche, Hugo Jamiroy de la communauté camënstá et Fredy Chikangana du peuple yanakuna, entre autres poètes qui considèrent leur littérature écrite comme une création produite en lien avec l'oralité des anciens. Il est essentiel de souligner ici que plus qu'une période ou phénomène littéraire, l'oralité ou oralité est un projet politique qui émerge, en ce qui concerne les mondes autochtones des Amériques, au milieu des années 1990. Plus précisément, lors d'une conversation entre Elicura Chihuailaf et le poète mexicain Jorge Miguel Cocom Pech en 1995, ce mot est utilisé pour la première fois par le poète mapuche pour désigner son travail littéraire. Dans ses analyses de l'oralité, Elicura Chihuailaf explique :

En 1995, en un Encuentro de Escritores Indígenas de América, en la ciudad de Tlaxcala (México), a mi hermano maya Jorge Cocom Pech le comenté de mis reflexiones y le manifesté mi necesidad de saber su opinión. Le dije que había llegado a la transitoria conclusión de que yo era un 'oralitor', porque me parecía que mi escritura transcurría al lado de la oralidad de mi gente, de mis mayores en el respeto hacia ellos, hacia ellas: a su pensamiento, no en el mero artificio de la palabra. Le dije que, además, mi escritura se sostenía en la memoria de mi infancia en la comunidad de Kechurewe, es decir, en mi vivencia de mis conversaciones con los árboles, los bosques, los esteros, los pájaros y las nubes; en mi vivencia de los rituales cotidianos a orillas del fogón de mis abuelos y de mis padres; en mi vivencia de los grandes rituales como el Gillatun (Rogativa de agradecimiento y petición). En mi vivencia de la palabra Azul¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016), p. 23.

« Les textualités oralitégraphiques peuvent également être comprises comme des matérialisations créatives d'une large gamme de systèmes de communication et d'échange, parfois en conflit, où l'écriture alphabétique est généralement un moyen réajusté en fonction des nécessités et intentionnalités linguistiques, idéologiques et visuelles de leurs créateurs qui s'auto-reconnaissent comme indigènes. Les réalisateurs et les auteurs de ces modalités de la communication proposent des champs intersectionnels ou des textualités à travers leurs propres synthèses créatrices de multiples formes d'expression ».

¹⁰¹ Voir, CHIHUAILAF Elicura, « La oralitura (segundo avance) », *El periodista*, 27 de agosto de 2004.

Le terme oralité est repris du sénégalais Yoro Fall pour qui il s'agirait d'une production esthétique qui viendrait enrichir la littérature au sens strict¹⁰². Dans la citation ci-dessus, la relation existante entre la production littéraire et ce que Chihuilaf nomme « la palabra Azul » doit être pensée en continuité avec les fonctions poétiques et politiques de la parole qui transforme, ou de la parole de pouvoir. L'oralité ou oralité est un projet qui cherche à explorer les systèmes communautaires de connaissance à travers la parole des anciens et de la langue première des communautés tout en tissant des ponts de dialogue interculturel avec les sociétés majoritaires. L'écriture est en ce sens conçue comme l'outil à travers lequel se construit le dialogue. L'oralité caméntsá Hugo Jamioy énonce en détail les objectifs politiques et poétiques de l'oralité :

La oralité es la forma como buscamos identificarnos los que en la actualidad nos dedicamos al ejercicio tanto de la palabra antigua dentro de nuestros pueblos y hablamos nuestra propia lengua y hacemos el ejercicio de la escritura tratando como de escribir lo que recibimos de nuestros abuelos a partir de la antigua palabra y hoy tratando de hacer un ejercicio escribiendo nuestra lengua materna y también haciendo una traducción al español para el caso colombiano. Básicamente es buscar que esos relatos en los cuales nosotros nos maravillamos cuando escuchamos a nuestros abuelos al lado del fogón también puedan ser transpuestos a otra lengua, también puedan hoy ser rescatados y adaptados a la exigencia actual para nuestros niños y nuestros jóvenes y ellos también puedan maravillarse de la riqueza tan grande que nos entregan cuando escuchamos un relato de nuestros abuelos¹⁰³.

« En 1995, au cours d'une Rencontre d'Écrivains Indigènes d'Amérique, dans la ville de Tlaxcala (Mexique), j'ai partagé avec mon frère maya Jorge Miguel Cocom Pech mes réflexions et je lui ai exprimé mon besoin de connaître son opinion. Je lui ai dit que j'étais arrivé à la conclusion transitoire que j'étais un 'oralité' puisqu'il me semblait que mon écriture se déroulait à côté de l'oralité de mon peuple, de mes anciens dans le respect envers eux, envers elles : envers leur pensée et non pas dans le simple artifice de la parole. Je lui ai dit qu'en plus mon écriture se nourrissait dans la mémoire de mon enfance dans la communauté de Kechurewe, c'est-à-dire dans mon vécu de mes conversations avec les arbres, les forêts, les estuaires, les oiseaux et les nuages, dans mon vécu des rituels quotidiens au bord du feu de mes grands-parents et de mes parents ; dans mon vécu des grands rituels comme le Gillatun (Prière de remerciement et requête). Dans mon vécu de la parole *Azul* ».

¹⁰² FALL Yoro, « Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África », *Africa inventando el futuro*, México, El Colegio de México, 1992.

¹⁰³ Voir, JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, Entretien dans le cadre de l'organisation d'atelier d'oralité par Renata (Red nacional de talleres de escritura creativa) du Ministère de la culture du 26 octobre 2009. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=cAUWoQigJ4M&list=LL>. Consulté le 5 octobre 2021.

« L'oralité c'est la manière à travers laquelle nous cherchons à nous identifier, nous qui dans l'actualité nous consacrons à l'exercice de la parole ancienne à l'intérieur de nos peuples et parlons notre propre langue et nous nous exerçons à l'écriture en essayant d'écrire ce que nous recevons de nos anciens à partir de l'ancienne parole et aujourd'hui nous essayons de faire un exercice en écrivant notre langue maternelle et en faisant aussi une traduction à l'espagnol pour le cas colombien. Il s'agit fondamentalement de chercher à ce que ces récits avec lesquels nous nous émerveillons lorsque nous écoutons nos anciens à côté du foyer, puissent également être transposés dans une autre langue, qu'ils puissent aussi être aujourd'hui sauvegardés et adaptés à l'exigence actuelle de nos enfants et nos jeunes et qu'ils puissent également s'émerveiller par la si grande richesse que nos anciens nous livrent lorsque nous écoutons leurs récits ».

Il poursuit en expliquant :

[...] La experiencia que hasta ahora se ha tenido es que a partir de distinguir dos identidades que una es la palabra antigua [...] y lo otro es la nueva palabra, entonces diferenciamos dos épocas, a través de esas dos distancias tenemos que crear un puente que nos permita comunicarnos y ahí es dónde entramos a jugar un papel importante los que nos dedicamos a este tema de la oralitura que es recibir la tradición oral y trabajarla en los talleres en los que trabajamos con adultos. Entonces la materia prima son los abuelos, los abuelos que son fundamentales en estos talleres, sin ellos no podemos hacer nada porque en ellos es dónde se guarda todo lo que tiene que ver sobre el origen de nuestros pueblos que muchas veces no se tiene muy claro. [...] Entonces participamos en diferentes lugares, en salones, tenemos el *jajañan* que es un lugar de cultivos nuestros y que es allí dónde desarrollamos por ejemplo el trabajo del aprendizaje de la lengua a partir de las plantas, la relación con los lugares sagrados, la relación con las aves, con diferentes fenómenos que ocurren en la naturaleza [...] ¹⁰⁴.

Comme l'explique Hugo Jamiroy, le projet oralittéraire cherche à explorer la pensée d'origine des peuples autochtones à travers leurs langues et la connaissance des anciens. La connaissance des peuples amérindiens est ici rattachée de manière claire aux langues autochtones. Il existe néanmoins, une ouverture vers l'espagnol et l'écriture alphabétique conventionnelle qui ne sont pas pensés comme des obstacles pour l'expression de cette pensée. Le projet oralittéraire est ainsi un exemple de la constante traduction de la tradition ancestrale autochtone. Comme le souligne Jamiroy, il s'agit d'un projet qui a de multiples scénarios et qui vise un public pluriel, c'est-à-dire les jeunes membres des communautés mais aussi la société colombienne majoritaire en général. Ce qu'Hugo Jamiroy nomme la « parole ancienne » coexiste avec la littérature écrite ou avec la « nouvelle parole ». Les oraliteurs jouent donc un rôle d'intermédiaires entre leurs communautés et la société majoritaire, ce sont également des traducteurs de cette pensée d'origine ou pensée mythique qui devient « nouvelle parole ». En outre, l'oraliture s'enracine dans la connaissance associée aux plantes et à la nature en général, elle reconnaît la place déterminante de cette dernière dans les systèmes de connaissance autochtones. Il s'agit donc d'une création

¹⁰⁴ *Id.*

« [...] L'expérience que nous avons eue jusqu'à aujourd'hui c'est qu'à partir de la distinction de deux identités, une est la parole ancienne et l'autre est la nouvelle parole, nous différencions deux époques, à travers de ces deux distances nous devons créer un pont qui nous permette de nous communiquer et c'est là où nous qui nous dédions à ce thème de l'oraliture occupons un rôle important puisque nous recevons la tradition orale et la travaillons dans des ateliers où nous travaillons avec des adultes. Alors la matière première sont les anciens, les anciens sont fondamentaux dans ces ateliers, sans eux nous ne pouvons rien faire puisqu'en eux est gardé tout ce qui est en lien avec l'origine de nos peuples qui souvent n'est pas très clair. [...] Alors nous participons dans différents endroits, nous avons le *jajañan* qui est l'endroit de nos récoltes et c'est là où nous développons par exemple le travail d'apprentissage de la langue à partir des plantes, la relation avec les lieux sacrés, la relation avec les oiseaux, avec différents phénomènes qui se produisent dans la nature [...] ».

sapientielle basée sur la parole transformatrice qui, elle-même, s'enracine dans la pensée mythique.

Miguel Rocha Vivas explique :

[...] entre lo mucho que podemos aprender de las oraliteraturas, un aspecto es el retorno a las palabras que se identifican con sus fuentes de origen. Es un poder que los poetas conocen y que los académicos estudian con cierta prevención. Ese retorno implica no sólo hablar la palabra, sino caminar la palabra, obrar la palabra, masticar la palabra, renovar la palabra... En fin: implica comprender que la escritura es más que una tecnología descubierta y desarrollada por las llamadas 'grandes civilizaciones'. La escritura no es tan íntima como la misma oralidad, puesto que, si lo pensamos, las palabras siempre se están escribiendo en todo lo que hacemos y dejamos de hacer. El cuerpo se lee, la naturaleza se lee, el cosmos se lee. Otra cosa es, por supuesto, la fijación fonética, que en términos de las grandes sociedades se impone como una forma de asegurar la permanencia y circulación a gran escala de la palabra¹⁰⁵.

Puis il poursuit en affirmant les caractères particuliers de l'oralité :

En realidad, la 'tradición oral' es solo preeminentemente oral: la oralidad se escribe en los seres, los objetos y los espacios. La oralidad es territorio, el territorio memoria y la memoria palabra. La oralidad toma forma en el cuerpo, y se la respira, se la mueve, se la detiene, se la deja ir y se la regresa. [...] Para los narradores y cantores indígenas, las palabras especiales – por su tipo de composición y formulación – son en realidad palabras de poder, palabras que poseen eficacia simbólica, palabras que son capaces de transmitir sentidos de mundo. Toda creación es precedida o acompañada por el caos, y así es como debemos enfrentarnos a la inconsciencia, la fealdad y el sinsentido. Por oposición complementaria, muchas de las composiciones especiales de la palabra descubren y recrean valores muy afines a la conciencia, la belleza y el sentido; de ahí que los narradores y cantores tradicionales prefieran hablar de *poderes* y *consejos*, porque pueden movernos desde adentro y cambiar o restablecer el modo en que vemos y sentimos las cosas colectivamente¹⁰⁶.

¹⁰⁵ ROCHA VIVAS Miguel, *Antes del amanecer*, p. 32.

« [...] parmi tout ce que nous pouvons apprendre des oralités, un aspect est le retour aux paroles qui s'identifient avec leurs sources d'origine. C'est un pouvoir que les poètes connaissent et que les universitaires étudient avec une certaine précaution. Ce retour implique non seulement parler la parole, mais aussi marcher la parole, œuvrer la parole, mâcher la parole, renouveler la parole... Cela implique enfin de comprendre que l'écriture est plus qu'une technologie découverte et développée par celles que l'on nomme les 'grandes civilisations'. L'écriture n'est pas aussi intime que l'oralité elle-même, étant donné que si nous y pensons, les mots sont toujours en train de s'écrire dans tout ce que nous faisons et ne faisons pas. Le corps se lit, la nature se lit, le cosmos se lit. Une autre chose c'est, évidemment, la fixation phonétique, qui dans les termes des grandes sociétés s'impose comme une manière d'assurer la permanence et la circulation, à grande échelle, de la parole ».

¹⁰⁶ *Id.*

« En réalité, la 'tradition orale' est uniquement orale de manière prééminente : l'oralité s'écrit dans les êtres, les objets et les espaces. L'oralité est territoire, le territoire mémoire et la mémoire parole. L'oralité prend forme dans le corps et y est respirée, déplacée, arrêtée, on la lâche et on la reprend. [...] Pour les narrateurs et chanteurs indigènes, les paroles spéciales – du fait de leur composition et formulation – sont en réalité des paroles de pouvoir, des paroles qui possèdent une efficacité symbolique, des paroles qui sont capables de transmettre des sens du monde. Toute création est précédée ou accompagnée par le chaos, et c'est ainsi que nous devons nous affronter à l'inconscience, la laideur et au non-sens. Par opposition complémentaire, beaucoup des compositions spéciales de la parole découvrent et recréent des valeurs en relation à la conscience, la beauté et au sens ; cela explique que les narrateurs et chanteurs traditionnels

L'un des objectifs politiques de l'oralité est de contribuer à rétablir le vivre-ensemble que les communautés cherchent à atteindre de manière constante par l'intermédiaire de la belle parole, de la parole douce ou encore de la parole tranquille. Le « renacer de la nueva palabra » s'inscrit donc dans la quête d'une nouvelle conscience qui passe par la recherche d'une autre forme de nommer le monde et par là même de le penser ou de le conceptualiser, comme l'évoque Miguel Rocha Vivas dans la citation ci-dessus. Le chercheur explique que se pencher sur la parole orale signifie comprendre que cette parole se dit également dans les corps des individus qui la parlent. L'oralité est en effet performative et sa construction collective. Pour les communautés autochtones cette construction collective implique également, comme nous l'avons exploré, les êtres qui habitent leurs territoires visibles et invisibles. Ainsi, la construction de la mémoire qui découle de l'oralité se fait en alliance avec le territoire compris comme un espace intensif. L'oralité constitue en ce sens un terrain de réinvention des alliances avec les êtres qui peuplent les territoires communautaires et de la parole qui est porteuse de la transformation du quotidien socio-politique des peuples autochtones.

Souvenons-nous ici que dans la communauté wayuu le fait de résoudre un conflit ou de guérir une maladie sont des activités en étroite connexion sapientielle avec le territoire, avec la nature et avec la parole en tant qu'acte, cela est une caractéristique partagée, comme nous l'avons évoqué, avec d'autres communautés autochtones. En ce sens comme nous l'avons rapidement évoqué dans l'introduction de ce chapitre, lorsque Miguel Rocha Vivas demande à la poétesse et artiste murui Anastasia Candre ce qu'est la littérature, elle lui répond « todo es una belleza de literatura »¹⁰⁷, réponse qui traduit l'interconnexion existante entre sa production littéraire et l'ensemble des actes quotidiens et relations avec les êtres qui habitent son territoire. La littérature en tant que poétique, du point de vue de la connaissance ancestrale murui est à penser en lien avec la nature et avec l'usage de la parole qui en découle et qui, pour les membres de cette communauté, est étroitement entrelacée avec la consommation de plantes comme le tabac, la feuille de coca et le manioc. D'après Miguel Rocha Vivas :

Cuando Candre afirma que 'todo es una belleza de literatura', tras reflexionar sobre los legados colectivos de sus pueblos, lo hace desde su certeza sobre la conexión sapiencial que propician las verbalidades comunitarias con el territorio y con la gente en múltiples

préfèrent parler de *pouvoirs* et *conseils*, puisqu'ils peuvent nous transformer de l'intérieur et changer ou rétablir la façon dont nous observons et sentons les choses collectivement ». Les italiques sont de l'auteur.

¹⁰⁷ « Tout est une beauté de littérature ».

continuos naturaleza cultura. Su ‘todo es una belleza de literatura’ es una de las formas estéticas y éticas de nombrar y narrar tales relaciones y continuos, aunque lo hiciera en una lengua suya y foránea, el castellano, y mediante una denominación de origen europeo: literatura. [...] es importante recalcar que aun desde el interior de nuestras sociedades de raíces lingüísticas latinas, afirmar que ‘todo es una belleza de literatura’ también resultaría extraño, en parte debido a nuestros actuales compartimientos y especializaciones científicas y artísticas. Así pues, [...] para Candre el modelo era la sabiduría tradicional basada en el ciclo hortícola de siembra y recolección. Este ciclo también se expresa en la subsiguiente transformación social de alimentos y plantas (yuca brava, tabaco, coca) mediante figuras poéticas como palabra dulce, palabra de abundancia, palabra fuerte, etc. La sabiduría de lo poético verbal se ratifica en convertir el decir en hacer (poiesis). Y ese hacer, el amanecer en obra del pensamiento y la palabra (todo un modelo mítico amazónico), en el contexto murui se traduce primero en el cuerpo concebido como canasto en donde se recogen las hojas del saber, y segundo en los diferentes soportes de la palabra: canto, huerta, baile, propiciación de los alimentos, pintura sobre tela de yanchama y más recientemente incluso en el libro con escritura fonética bilingüe en tinta sobre papel o en página web¹⁰⁸.

Ainsi, approcher les littératures et oralités autochtones contemporaines doit prendre en considération cet entrelacement profond entre le savoir, le territoire et les êtres qui l’habitent. Miguel Rocha explicite ici le lien entre le travail artistique verbal et pictural d’Anastasia Candre fondé sur cette parole transformatrice qui, pour la *gente de centro*¹⁰⁹, en Amazonie, est nommée la *palabra dulce, de abundancia* ou *fuerte*. La littérature de Candre s’entrelace poétiquement avec l’extérieur socio-politique de sa communauté, mais aussi avec le corps qui, d’après Rocha, est conçu comme un panier rempli par les feuilles de la connaissance, c’est-à-dire par les feuilles de

¹⁰⁸ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2020), p. 243.

« Lorsque Candre affirme que ‘tout est une beauté de littérature’, après avoir réfléchi sur les héritages collectifs de ses peuples, elle le fait en ayant la certitude de la connexion sapientielle qu’encouragent les verbalités communautaires avec le territoire et avec les gens dans des continuums multiples entre nature et culture. Son ‘tout est une beauté de littérature’ est une des formes esthétiques et éthiques de nommer et de narrer ces relations et ces continuums, même si elle l’a fait dans une langue sienne et étrangère, le castillan, et à travers une dénomination d’origine européenne : littérature. [...] il est important de souligner que même depuis l’intérieur de nos sociétés de racines linguistiques latines, affirmer que ‘tout est une beauté de littérature’ serait également étrange, en partie à cause de nos actuels compartimentages et spécialisations scientifiques et artistiques. Ainsi donc, [...] pour Candre, le modèle était la sagesse traditionnelle basée sur le cycle horticole de semis et récolte. Ce cycle s’exprime aussi dans la subséquente transformation sociale d’aliments et de plantes (manioc sauvage, tabac, coca) au travers de figures poétiques comme la parole douce, la parole d’abondance, la parole forte, etc. La sagesse du poétique verbal se ratifie dans l’acte de convertir le dire en faire (poiesis). Et ce faire, le réveil en œuvre de la pensée et la parole (tout un modèle mythique amazonien), se traduit, dans le contexte murui, en corps conçu comme panier où sont collectées les feuilles du savoir, et deuxièmement dans les divers supports de la parole : chant, potager, danse, propitiation des aliments, peinture sur tissu de yanchama et encore plus récemment dans le format du livre avec écriture phonétique bilingue en encore sur papier ou sur le web ».

¹⁰⁹ L’expression *gente de centro* est utilisée par les peuples autochtones bora, murui (ou uitoto), muinane et ocaina pour désigner leur appartenance commune à la culture des enfants du tabac, de la feuille de coca et du manioc doux. Anastasia Candre, comme des nombreuses personnes qui se considèrent *gente de centro*, appartient à plusieurs communautés. Dans son cas elle s’auto-définit comme murui et ocaina. Voir, CANDRE YAMACURI Anastasia, « ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre ? », *Mundo Amazónico* 5, 2014, p. 23-80.

coca à partir desquelles les membres de la communauté préparent le *mambe*¹¹⁰ qui permet de faire naître – *hacer amanecer* – l’action contenue dans la parole et la pensée. *Hacer amanecer la palabra en obra*, trouver cette parole juste qui se transforme en action, est l’une des fonctions de la littérature de Candre. Il s’agit d’un projet à la fois poétique et politique, en partie partagé par les écrivains wayuu contemporains. Par ailleurs, comme le souligne Rocha le fait de considérer que la littérature est présente partout est révélateur du rapport que les membres de la communauté établissent avec la nature, et de la manière dont ils la conçoivent. Souvenons-nous que, pour les Wayuu, l’ensemble des êtres minéraux, végétaux et animaux ont un statut ontologique de personnes. Ces êtres sont en plus conçus comme des sujets de connaissance. Chez les Murui, comme chez les Wayuu, la connaissance est relationnelle et dire que « tout est une beauté de littérature » revient à poétiser cette connaissance qui se fait en alliance avec les êtres qui peuplent le territoire.

La capacité de la littérature autochtone contemporaine à transmettre la pensée mythique des communautés et à rendre compte de la dimension poétique présente dans les actes quotidiens de ses membres est donc concomitante avec une expérimentation formelle qui se traduit par un élargissement des marges de la littérature conventionnelle et de ses fonctions. Miguel Rocha Vivas souligne que les innovations esthétiques des écrivains et écrivaines contemporains, et notamment leur recours à l’écriture alphabétique, doivent être lues non pas comme une perte des spécificités épistémologiques des communautés, mais plutôt comme une ampliation du concept de littérature qui se voit désormais imprégné par ces univers oral et pictographique partagés par de nombreux peuples autochtones. D’après Miguel Rocha :

Lo que realmente comparto es la apreciación que las literaturas [indígenas] mueven y amplían el concepto de literatura. Y no sólo lo hacen desde las potenciales propuestas interculturales en formato de libros. La ampliación opera desde el encuentro de las lenguas, desde la irrupción de lo oral en lo escrito y de lo escrito en lo oral, ya no como producto de trabajos con fines exclusivamente científicos, sino como resultado de un común interés de expresión y diálogo a partir de palabras que nos sensibilizan, palabras que nos permiten ver-sentir, y por eso mismo palabras vivas¹¹¹.

¹¹⁰ Le *mambe* est un mélange de feuilles de coca en poudre et de cendres de yarumo (*Cecropia telenitida*).

¹¹¹ ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas* (2010), p. 75.

« Ce avec quoi je suis réellement d’accord c’est l’idée selon laquelle les littératures [autochtones] déplacent et augmentent le concept de littérature. Et non seulement depuis les propositions interculturelles potentielles dans le format du livre. L’ouverture agit dès la rencontre des langues, l’irruption de l’oralité dans l’écriture et de l’écriture dans l’oralité, non plus comme produit d’un travail à des fins exclusivement scientifiques, mais comme le résultat

L'élargissement du concept de littérature est réalisé par l'introduction d'une autre manière de voir, de nommer et de conceptualiser dans l'univers alphabétique conventionnel. Dans la littérature en écriture alphabétique des communautés autochtones, on retrouve une parole orale qui connecte le cœur et le ressenti avec la pensée, c'est-à-dire une parole *corazonada* comme la pensent les membres de la communauté nasa. C'est justement dans cette reconfiguration de l'acte de penser que l'on retrouve tout le potentiel émancipateur d'une production littéraire qui introduit la différence culturelle des peuples autochtones non pas comme un ensemble de caractéristiques fixes et essentialisées mais comme une potentialité créatrice d'autres mondes possibles. Dans le cas spécifique de la littérature wayuu, il est essentiel de la penser dans la continuité de la force transformatrice de la parole tranquille, toute approximation de la littérature contemporaine des Wayuu doit tenir compte de l'importance de la parole qui transforme le monde social et quotidien. Miguel Rocha Vivas explique :

Es precisamente esa relación profunda y respetuosa con la palabra la que enriquece cualquier aproximación a lo que denominamos literatura, pues si bien es cierto que el concepto de literatura surgió y se desarrolló en contextos distantes y diferentes, también es cierto que los escritores wayuu renuevan las prácticas literarias favoreciendo la continuidad creadora de un cosmos cultural en donde la elaboración de la palabra, escrita y oral, es uno de los ejercicios que confiere mayor prestigio en esa dimensión de ser « verdaderamente wayuu »¹¹².

Ainsi, lorsqu'il s'agit d'étudier la littérature wayuu contemporaine, il est essentiel de penser que le champ littéraire conventionnel est, en lui-même, enrichi et transformé par un système de connaissance qui se fonde sur la parole d'origine en tant qu'acte transformateur. Comme le souligne Rocha, l'usage de la parole est un acte prestigieux au sein de la communauté. En ce sens, l'emprunt de l'écriture alphabétique peut être perçu non pas comme une perte des pratiques « traditionnelles » wayuu de transmission de la parole transformatrice, mais plutôt comme un investissement de nouveaux espaces et formats par cette parole. En outre, cette production esthétique porte également en elle, d'un point de vue formel, les marques de l'oralité traditionnelle

d'un intérêt commun d'expression et dialogue à partir de paroles qui nous sensibilisent, de paroles qui nous permettent de voir-sentir, et qui sont pour cela des paroles vivantes ».

¹¹² ROCHA VIVAS Miguel, *El sol babea jugo de piña* dans *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia* (2010), p.183.

« C'est précisément cette relation profonde et respectueuse avec la parole qui enrichit toute approximation à ce que nous nommons littérature, car, même s'il est vrai que le concept de littérature a surgi et s'est développé dans des contextes distants et différents, il est également vrai que les écrivains wayuu renouvellent les pratiques littéraires en favorisant la continuité créatrice d'un cosmos culturel où l'élaboration de la parole, écrite et orale, est l'un des exercices qui accorde le plus grand prestige dans cette dimension d'être 'réellement wayuu' ».

de la communauté. Dans *Etnoliteratura wayuu*¹¹³, Gabriel Ferrer et Yolanda Rodríguez expliquent qu'au sein de la littérature wayuu contemporaine, publiée après les années 1970-1980, on peut identifier deux groupes. Le premier se caractérise par un recours à la fiction et par une grande proximité avec la tradition orale. Le second a également recours à la fiction en s'approchant plus de la création esthétique individuelle, ce qui ne signifie pas qu'il s'éloigne pour autant des spécificités des structures de connaissance wayuu. Dans le premier groupe, on retrouve, d'après Ferrer et Rodríguez, des écrivains comme Ramón Paz Ipuana et Miguel Ángel Jusayú, traducteurs et transpositeurs des récits oraux wayuu, ainsi que des écrivains comme Ramiro Larreal, auteur de *Hermano mestizo*¹¹⁴. Le second groupe est composé par des auteurs comme Vicenta María Siosi Pino¹¹⁵, Esterilia Simanca Pushaina et Miguel Ángel López Hernández.

Il est important de souligner que cette proximité du premier groupe avec la tradition orale de la communauté est concomitante d'une grande créativité individuelle. Miguel Ángel Jusayú et Ramón Paz Ipuana réalisent un travail de transcription et de traduction de la parole d'origine contenue dans les récits oraux et *jayeechis*, travail qui est concomitant avec celui de l'ethnologue Michel Perrin. En ce sens, « Historia de Pilar »¹¹⁶ est une nouvelle de Jusayú presque entièrement issue d'un chant traditionnel wayuu, et l'écriture de Ramón Paz Ipuana, où les protagonistes sont *Juyá*, *Pulowi* ou encore *Mma'*, la terre, et *Palaa*, la mer, rend compte de la complexité de la cosmologie transformative de la communauté. Néanmoins, ces deux intellectuels produisent des textes qui présentent des innovations esthétiques et qui sont empreints d'une individualité certaine. Le chercheur Juan Duchesne Winter explique dans *Hermosos invisibles que nos protegen*, que Ramón Paz Ipuana est un véritable réinventeur des récits oraux wayuu, plus qu'un transpositeur et traducteur il serait un auteur dans le sens conventionnel du terme. Par ailleurs, Miguel Rocha Vivas pense la nouvelle de Miguel Ángel Jusayú, « Ni era vaca, ni era caballo », comme étant représentative d'une nouvelle génération d'écrivains wayuu, où coexiste à la fois la voix collective

¹¹³ *Op. cit.*, FERRER Gabriel Alberto, RODRÍGUEZ CADENA Yolanda, *Etnoliteratura Wayuu*, 1998.

¹¹⁴ LARREAL Ramiro, LARREAL Manuel, *Hermano Mestizo*, Caracas, Editorial Les, 1983.

¹¹⁵ Voir, SIOSI PINO Vicenta María, « Esa horrible costumbre de alejame de ti », *Woummainpa n°1*, Riohacha, Gobernación de la Guajira y Universidad de la Guajira, 1992 ; « El honroso vericueto de mi linaje », *Woummainpa n° 6*, Riohacha, Universidad de la Guajira, 1995 ; « La señora iguana », Barranquilla, Comfamiliar del Atlántico, 2000 ; « El dulce corazón de los piel cobriza », Riohacha, Asociación de Autoridades Tradicionales Kapuraneshi, 2007 ; *Jaipai joutaleulojotu /Cerezas en verano*, Cali, Universidad del Valle, 2017.

¹¹⁶ JUSAYÚ Miguel Ángel, « Historia de Pilar », *Takü'jala. Lo que he contado*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1989.

des Wayuu et l'individualité de Miguel Ángel Jusayú¹¹⁷. D'autre part, dans le deuxième groupe identifié par Ferrer et Cadena, il convient de souligner que cette voix individuelle qui emprunte les chemins de la fiction n'est pas une voix qui tournerait le dos à la parole d'origine. Au contraire, comme nous l'étudierons en détail, elle réinvente cette parole et l'ouvre aux niveaux national et international.

Ainsi, l'incursion dans le champ de la littérature conventionnelle par des écrivains et écrivaines qui s'auto-identifient comme wayuu doit être lue à la fois comme l'occupation d'un nouvel espace par les systèmes de connaissance de la communauté et comme une réinvention de ces systèmes de connaissance et de l'identité qui leur est attaché. En ce sens Juan Duchesne Winter explique :

El acto de expresar la experiencia indígena en la literatura convencional, en el escenario de las letras llamadas occidentales, no se reduce a un paso hacia la presunta modernidad o 'civilización', sino más que nada es una estrategia afirmativa de una manera autónoma y diferente de vivir. Y es esta afirmación lo que emerge con la incursión de la nueva literatura wayuu en el ámbito que hemos llamado la cultura convencional, como en otras literaturas indígenas del continente. El modo de simbolización diferencial se introduce así, como un caballo de Troya, en una de las ciudadelas más densas del modo simbólico convencional, que es la literatura alfabética. Ello promueve la heterogeneidad o contrapunteo que enriquece a ambos modos¹¹⁸.

Cette introduction du mode différentiel dans le mode conventionnel implique une modification et enrichissement des deux modes de symbolisation comme le souligne Duchesne. L'investissement du champ littéraire conventionnel par les écrivains et écrivaines wayuu n'est donc pas synonyme d'une perte des particularités épistémologiques de la communauté.

La littérature contemporaine de la société wayuu est multiple. Il est important ici de souligner que de nombreux auteurs ne s'inscrivent pas, comme le fait Miguel Ángel López Hernández dans le projet oralittéraire. Ester Cecilia Simanca Pushaina et Vicenta María Siosi Pino qualifient leur travail de littérature au sens strict du terme. Cependant, cela ne se traduit pas pour

¹¹⁷ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas* (2010), p. 215.

¹¹⁸ *Op. cit.*, DUCHESNE WINTER Juan, *Hermosos invisibles que nos protegen* (2015), p. 15.

« L'acte d'exprimer l'expérience autochtone en littérature conventionnelle, sur la scène des lettres dites occidentales, ne se réduit pas à un passage vers une supposée modernité ou 'civilisation', c'est avant tout une stratégie affirmative d'une manière autonome et différente de vivre. Et c'est cette affirmation qui émerge avec l'incursion de la nouvelle littérature wayuu dans le champ de ce que nous avons appelé la culture conventionnelle, tout comme dans d'autres littératures indigènes du continent. Le mode de symbolisation différentiel s'introduit ainsi, comme un cheval de Troie, dans l'une des citadelles les plus denses du mode symbolique conventionnel, qui est la littérature alphabétique. Cela promeut l'hétérogénéité ou contrepoint qui enrichit les deux modes ».

autant par un effacement des autres formes de littérature orale et pictographique. Soulignons à ce propos que dans les années 1970, Michel Perrin avait constaté un déclin de la pratique des *jayeechis* qui a été confirmé par le philosophe wayuu Miguel Ángel Ramírez Iipwana dans son étude « El *jayeechi*, canto wayuu, tradición ancestral »¹¹⁹ publiée en 2009 où il met en garde le lecteur contre le danger d’extinction des chants traditionnels. Néanmoins, ce n’est pas la littérature alphabétique conventionnelle contemporaine qui constitue un danger vis-à-vis de la préservation du wuyuunaiki, des *jayeechis* et de l’écriture pictographique ou *kannas*. Le danger est plutôt en lien avec les transformations récentes de la société wayuu qui se voit désormais traversée par la présence grandissante d’une économie salariée qui se traduit par l’introduction de moyens audiovisuels et électroniques jusqu’alors peu présents. En ce sens, Juan Duchesne explique :

Cualquier observador percibe que el espacio abandonado por las formas orales tradicionales está siendo ocupado por los contenidos audiovisuales de los medios electrónicos, especialmente la música popular de la sociedad no-wayuu o *arijuna*. Es decir, que no es la literatura escrita (alfabética) la que ocupa el espacio perdido por la literatura oral, sino los medios electrónicos. La producción escrita de los nuevos autores wayuu tiene un ámbito de proyección potencial limitado al 39% de la población alfabetizada de la etnia, también ocupado progresivamente por los medios electrónicos. Son señales de una transformación avasalladora de la esfera comunicativa que acompaña cambios socioeconómicos impactantes. Hasta entrado el siglo veinte la gran mayoría de los wayuu estaban vinculados a su propia economía tradicional [...]. Durante el siglo veinte y veintiuno ha habido un gradual desplazamiento a la economía asalariada de la sociedad no wayuu o *arijuna*, que incluye alguna agricultura intensiva, importante minería, y el comercio-contrabando incrementado en la Guajira y zonas aledañas, todo lo cual ha conllevado migración y cambios en la propia sociedad wayuu, que de una estructura matrilineal y matrilocal centrada en la madre y el tío materno y basada en el prestigio de la poligamia multiterritorial, se está desplazando a la familia nuclear centrada en el padre (Picón 161-76)¹²⁰.

¹¹⁹ RAMIREZ IPUANA Miguel Ángel, « El *jayeechi*, canto wayuu, tradición ancestral », ROCHA VIVAS Miguel (éd.), *Interacciones Multiculturales. Los estudiantes indígenas en la ciudad*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2009, non paginé.

¹²⁰ DUCHESNE WINTER Juan (2015), p. 21.

« Tout observateur perçoit que l’espace abandonné par les formes orales traditionnelles est progressivement occupé par les contenus audiovisuels des moyens électroniques, spécialement par la musique populaire de la société non-wayuu ou *arijuna*. C’est-à-dire que ce n’est pas la littérature écrite (alphabétique) qui occupe l’espace perdu par la littérature orale, mais les moyens électroniques. La production écrite des nouveaux auteurs wayuu s’étend à un espace limité à 39% de la population alphabétisée de l’ethnie, lui-aussi progressivement occupé par les moyens électroniques. Il s’agit de signaux d’une transformation dévastatrice de la sphère communicative qui accompagne des changements socio-économiques choquants. Jusqu’à bien avancé le XX^e siècle la grande majorité des wayuu développaient leur propre économie traditionnelle [...] Durant les XX^e et XIX^e siècles il y a eu un déplacement graduel vers l’économie salariée de la société non wayuu ou *arijuna*, qui comprend une agriculture intensive, une exploitation minière importante et l’augmentation du commerce-contrebande dans la Guajira et les zones voisines, tout cela a conduit à des migrations et à des changements dans la société wayuu elle-même, qui d’une structure matrilineaire et

Ainsi, les changements contemporains de l'organisation des structures familiales wayuu sont liés aux phénomènes de migration provoqués, entre autres facteurs, par l'existence de projets extractivistes miniers dans le territoire de la communauté et par l'agriculture intensive. Ce phénomène est concomitant d'un changement des modes de communication comme le souligne Duchesne. La littérature contemporaine, en écriture alphabétique conventionnelle, ne contribue en aucun cas à la perte de centralité de la tradition orale dans la communauté. Au contraire, elle constitue un vecteur de maintien et de réinvention des structures de connaissance portées par la parole d'origine. Pour mieux approcher cette question, il est intéressant de revenir ici sur l'histoire de la communauté wayuu. Comme nous l'avons exploré dans la section précédente, c'est par l'intermédiaire d'une relation de médiation avec l'extérieur, qu'elle soit pacifique ou violente, que les Wayuu réussissent à maintenir une autonomie politique certaine face aux pouvoirs colonial et républicain. À l'image du rôle de la contrebande commerciale dans l'histoire de la communauté wayuu, l'écriture alphabétique conventionnelle et le recours à l'espagnol sont les outils passés en contrebande par les auteurs contemporains qui réussissent à introduire leurs structures de connaissance dans le champ de la littérature conventionnelle. Cette introduction dépasse, comme nous l'étudierons dans le détail dans les chapitres qui suivent, les frontières du territoire wayuu pour investir des circuits littéraires nationaux et internationaux.

matrilocale centrée sur la mère et l'oncle maternel et basée sur le prestige de la polygamie multi-territoriale est en train de se déplacer vers la famille nucléaire centrée sur le père (Picón 161-76) ».

Conclusion du troisième chapitre

La belle parole, douce, ou tranquille est une parole de pouvoir qui marque l'introduction de la pensée mythique dans le quotidien des communautés autochtones des Amériques. Cette parole interconnecte également des temporalités plurielles qui s'actualisent dans les actes quotidiens des membres des peuples autochtones. Chez les Wayuu, l'usage de la parole tranquille par le *pütchipü'ü* est inséparable du travail de médiation de la *ouutsüu* avec le monde invisible ou *pülasü* dans le but de guérir les maladies. Ce travail de médiation effectué par la *ouutsüu* est aussi l'une des scènes où se joue la rencontre entre le temps quotidien de la communauté et le temps transhistorique du mythe habité par une humanité universelle et en constante transformation morphologique. Penser la parole tranquille qui vise la résolution des conflits chez les Wayuu doit donc prendre en compte son entrelacement avec la cosmologie transformative de la communauté qui est transmise par un ensemble de récits oraux mais aussi par l'écriture pictographique ou *kannas* que l'on retrouve dans les *mochilas* et hamacs. Par ailleurs, le territoire est le scénario d'une rencontre entre la temporalité du mythe et la temporalité quotidienne, entre la vie et la mort et entre les êtres visibles et invisibles.

Ainsi, la parole, en tant que récit de l'origine de la vie sur terre, retrouve une continuité dans la parole en tant qu'acte transformateur qui s'enracine dans le territoire ancestral et dans les corps et actes des membres des communautés autochtones. Le territoire doit être compris non pas comme un espace délimité administrativement, au contraire, tout se joue dans le rapport intensif des Wayuu envers leur territoire qui est acteur à part entière dans la construction de la connaissance. En effet, la connaissance des Wayuu est relationnelle puisqu'elle est le résultat d'une transmission des savoir-faire des non-humains aux humains. En ce sens, nous pencher sur la parole d'origine des Wayuu, en lien avec d'autres communautés des Amériques nous a permis de comprendre que cette parole en acte est un espace de production de la connaissance qui implique des rapports multiples entre êtres minéraux, animaux et végétaux en lien avec les méta-personnes qui peuplent le monde *pülasü* et au premier rang desquelles on retrouve *Lapü* ou rêves. En effet, *Lapü* assure la connexion du monde visible avec le monde *pülasü* et détermine l'agir quotidien des Wayuu. De plus en tant que méta-personne il transforme l'esprit de *Sawai-Piushi*, l'obscurité-nuit, en paroles lui permettant ainsi de créer la terre. Penser la parole d'origine chez les Wayuu implique donc de penser les relations qui se tissent entre êtres mais aussi entre temporalités et spatialités

multiples. La connaissance chez les Wayuu est également le résultat des contacts culturels qui se produisent pendant l'époque coloniale et républicaine. Ces contacts sont révélateurs de leur force politique dans le sens où les membres de la communauté réussissent à garder une autonomie politique sur leur territoire grâce à la contrebande commerciale. Les contacts culturels révèlent également la capacité des Wayuu à intégrer dans l'ensemble mythique des éléments extérieurs comme les armes et le bétail. Comme nous l'avons démontré, l'ensemble mythique maintient sa cohérence et s'enrichit suite à ces contacts et aux modifications culturelles qui s'ensuivent.

Ainsi, se pencher sur la parole d'origine, revient à penser une connaissance qui fonctionne par alliance entre des temporalités et des spatialités multiples, entre êtres visibles et invisibles et qui se construit dans le territoire et dans le corps des individus. Se demander ce qu'est la littérature contemporaine des Wayuu revient donc à explorer la parole en tant qu'acte transformateur pour comprendre que la production littéraire contemporaine de la communauté est un espace d'introduction de cette parole formatrice qui à son tour transforme la pratique et le concept de littérature. En ce sens, le recours à l'écriture alphabétique conventionnelle ne doit pas être pensé comme une perte des spécificités épistémologiques de la communauté. Au contraire, il s'agit d'une contrebande littéraire qui permet l'introduction de la connaissance portée par la parole d'origine dans l'univers de la littérature conventionnelle.

Nous nous attacherons à présent à examiner la visée interculturelle de la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández qui se fonde sur l'usage de l'espagnol. Par là même, nous chercherons à démontrer que la contrebande littéraire dans laquelle s'engagent les auteurs est, sur le plan politique, un pari émancipateur. En effet, la littérature wayuu contemporaine fait écho à la volonté des porte-paroles des mouvements sociaux autochtones à l'Assemblée Nationale Constituyente qui cherchaient à travailler en alliance avec la société majoritaire. Cette demande politique défie toute essentialisation ou spatialisation de la différence culturelle propre au multiculturalisme puisqu'elle prône le maintien du sens de cette différence culturelle à l'extérieur du territoire ancestral. De manière similaire, comme nous l'explorerons à présent, la littérature wayuu, qui se fonde sur la parole d'origine, est transgressive de toute identification prédéterminée du qu'est-ce qu'être indigène. À travers les positionnements d'Estercilia Simanca et de Miguelángel López Hernández, nous démontrerons que leur littérature s'éloigne de toute identification avec une vision essentialiste de la différence culturelle.

Chapitre 4

Estercilia Simanca et Miguelángel López Hernández : l'espagnol comme vecteur d'une poétique interculturelle émancipatrice

El hecho de que una cantidad de escritores colombianos y venezolanos opten por producir obras que expresan la experiencia wayuu requiere explicarse y analizarse más allá del consabido motivo de que asumen una identidad étnica particular. Tal identidad debe ser uno de los puntos de partida para la investigación, pero poco conocimiento se gana con el argumento tautológico, circular, que limita a tantos estudios sobre expresión cultural étnica a demostrar que A posee la identidad A y que por tanto su obra afirma o no afirma, mantiene o no mantiene la identidad A. [...] En las sociedades contemporáneas densamente interconectadas, las colectividades son legión y no necesariamente se conforman identidades étnicas o nacionales determinadas. En tal situación lo interesante es más bien la capacidad de transformación valorada en sí misma como búsqueda incesante de modos de vivir inmanentes a condiciones en perpetuo cambio, y cómo esos modos de vivir afirman nuevos y viejos valores en distintas colectividades más allá de las identidades étnicas y trans-étnicas ¹.

Juan Duchesne Winter, *Hermosos invisibles que nos protegen*.

¹ *Op. cit.*, DUCHESNE WINTER (2015), p. 17.

« Le fait qu'une quantité d'écrivains colombiens et vénézuéliens choisissent de produire des œuvres qui expriment l'expérience wayuu doit être expliqué et analysé au-delà de l'habituel motif d'après lequel ils assument une identité ethnique particulière. Cette identité doit être l'un des points de départ pour la recherche, mais peu de connaissances sont acquises avec l'argument tautologique, circulaire qui limite tant d'études sur l'expression culturelle ethnique, en démontrant que A possède l'identité A. [...] Dans les sociétés contemporaines densément interconnectées, les collectivités sont légion et des identités ethniques ou nationales déterminées ne se conforment pas nécessairement. Dans une telle situation ce qui est intéressant est plutôt la capacité de transformation valorisée en elle-même comme une recherche incessante de modes de vie immanents à des conditions en changement perpétuel, et comment ces modes de vie affirment des nouvelles et anciennes valeurs dans différentes collectivités au-delà des identités ethniques et trans-ethniques ».

Penser le caractère interculturel de la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández signifie décloisonner sa portée et celle des structures de connaissance qu'elle porte. Comme nous l'étudierons à présent, leur œuvre invite à se pencher sur l'articulation existante entre le territoire ancestral wayuu – dans lequel elle s'enracine – et la société majoritaire colombienne. À travers la poésie et la prose, et par l'intermédiaire de l'espagnol, Simanca et López Hernández formulent une invitation à dialoguer afin de construire une connaissance commune produite par ce dialogue. Ce dialogue interculturel est urgent, plus que jamais aujourd'hui, dans un contexte où les membres des communautés autochtones sont opposés par les dirigeants politiques aux citoyens colombiens². Ainsi, comme nous le démontrerons, la force de la littérature wayuu réside dans sa capacité à transposer le territoire ancestral intensif où coexistent des temporalités et spatialités multiples, à des contextes urbains et à des capitales mondiales. Les poétiques wayuu contemporaines permettent de faire connaître la richesse épistémologique de la parole d'origine au-delà du territoire wayuu. En effet, cette littérature cherche à engager la société majoritaire dans un devenir créatif et créateur qui se fait par l'intermédiaire d'un dialogue interculturel ayant pour but de construire d'autres formes de vivre-ensemble fondées sur la reconnaissance d'une différence culturelle en constante réinvention.

L'objectif de ce chapitre est donc d'examiner, à partir du positionnement politique d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández, la force politique de leur littérature. Nous chercherons ainsi à situer leur production littéraire, à examiner la manière dont ils conçoivent leur métier d'écrivains et à explorer le rôle politique de leur œuvre. Cela nous permettra de revenir sur la question de la capacité d'action de la communauté wayuu vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de l'époque coloniale. C'est en partant de l'étude du positionnement des deux auteurs, de leur vision de la relation existante entre leur production littéraire et leur appartenance ethnique que nous pourrions revenir sur des questions théoriques concernant la manière dont cette production littéraire peut être lue afin de rendre pleinement compte de son potentiel émancipateur.

² Voir l'entretien de Weidler Guerra Curvelo par Christian Agámez Pájaro suite à la déclaration du président Duque pendant la grève nationale de mai-juin 2021 où il opposait les membres de communautés autochtones aux citoyens colombiens : « Ser indígena no excluye de ser ciudadano ». GUERRA CURVELO Weidler, interviewé par AGÁMEZ PÁJARO Christian, « Ser indígena no excluye de ser ciudadano », *El universal*, 16 mai 2021. Disponible sur : <https://www.eluniversal.com.co/suplementos/facetas/ser-indigena-no-excluye-de-ser-ciudadano-weidler-guerra-curvelo-EC4631420>. Consulté le 5 octobre 2021.

Ce sera donc l'occasion d'approfondir notre réflexion sur la question de l'usage de l'espagnol et de l'écriture alphabétique conventionnelle et, plus particulièrement, sur la potentialité politique de cet usage. Étant donné qu'il s'agit de penser le lien entre la littérature de Simanca et de López Hernández et le fait colonial latino-américain, il est inévitable de traiter de la manière dont la pensée décoloniale latino-américaine, notamment le groupe Modernité/Colonialité, pense la relation entre la langue et la colonialité. Nous chercherons donc, dans un premier temps à explorer cette conceptualisation afin de la confronter ensuite avec les positionnements politiques de Simanca Pushaina et de López Hernández. Pour finir, nous identifierons des outils théoriques susceptibles de nous permettre de penser dans sa complexité, le caractère émancipateur de l'usage de l'espagnol chez ces deux auteurs wayuu contemporains. L'usage de la langue constitue en effet un terrain pour penser la force politique de la littérature au-delà de son caractère de représentation de l'identité ethnique et pour explorer, comme le souligne Juan Duchesne Winter dans la citation en exergue, la capacité de transformation des collectivités, au-delà de l'identification avec une identité ethnique ou trans-ethnique déterminée.

I. Langues de frontière et émancipation politique chez le groupe Modernité/Colonialité

Dans la première partie de cette thèse nous avons identifié les espaces d'action politique que les communautés autochtones en Colombie conquièrent à travers leurs mouvements sociaux contemporains. Nous avons par-là même cherché à comprendre comment les porte-parole de ces mouvements sociaux à l'Assemblée Nationale Constituante de 1991 pensent la différence culturelle. Cette dernière se rapproche de la mise en place d'un dialogue avec la société majoritaire colombienne qui permettrait une présence réelle de la diversité épistémologique des communautés dans la vie politique, sociale et culturelle de la Colombie. Cette diversité épistémologique est pensée comme étant enracinée dans les territoires ancestraux que les communautés conçoivent non pas comme des entités administratives fermées mais comme des espaces intensifs de rencontre et d'alliance entre des êtres humains et non-humains qui sont des acteurs à part entière dans la production de la connaissance.

Nous avons confronté cette conception à celle de l'État colombien qui, à travers ses politiques multiculturelles, met en pratique une vision particulière de la différence culturelle. Souvenons-nous que l'anthropologue Diana Bocarejo³ explique que celle-ci est pensée par l'État en termes de spatialisation. C'est-à-dire qu'elle est conçue comme étant liée à un ensemble de caractéristiques fixes comme la langue autochtone et l'habit traditionnel qui se traduisent en un certain nombre de pratiques culturelles qui prendraient tout leur sens lorsqu'elles s'enracinent dans le territoire ancestral des communautés, compris comme une entité administrative fermée, et en un sens hermétique aux contacts avec la société majoritaire colombienne. La différence culturelle est donc localisée et essentialisée et en plus elle viendrait légitimer un État multiculturel qui pense sa construction nationale à travers la définition de « racines » précolombiennes qu'il instrumentalise et qu'il marchandise dans la mise en place de ses politiques multiculturelles.

C'est dans le cadre de ces politiques multiculturelles que s'inscrit la promotion de la littérature autochtone contemporaine, publiée en 2010 par l'État colombien dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. La création littéraire contemporaine des

³ *Op. cit.*, BOCAREJO (2011).

communautés n'échappe donc pas à l'exercice du pouvoir politique. Cependant, nous avons pu démontrer également que les écrivains autochtones contemporains arrivent à exprimer, dans les espaces ouverts par l'État, la complexité des épistémologies sur lesquelles se basent leurs littératures. Ils les investissent et ils y font preuve de leur capacité d'action politique. En effet, les publications faites dans le contexte des politiques publiques multiculturelles constituent un espace de réinvention et de recréation de la parole d'origine que nous avons cherché à caractériser dans le chapitre précédent. Cette parole d'origine, qui est à la fois récit de la création de la vie sur terre et acte politique concret et transformateur de l'extérieur socio-politique, s'exprime dans le format du livre et en espagnol sans perdre sa cohérence épistémologique.

Nous allons à présent nous pencher sur le défi que cette réinvention culturelle constitue, d'un point de vue théorique, au moment de penser l'émancipation vis-à-vis du fait colonial, à travers la langue et plus spécifiquement, à travers son usage en littérature. En effet, cette création littéraire contemporaine constitue un terrain pour repenser l'émancipation vis-à-vis du fait colonial. Dit autrement, nous chercherons à dépasser certaines limites des conceptualisations de la pensée décoloniale latino-américaine autour de l'émancipation à travers le langage. Nous allons donc ici nous pencher spécifiquement sur la manière dont la pensée décoloniale conçoit l'émancipation par le langage et la littérature. Nous ferons cela de la main de Walter Mignolo⁴, l'un des principaux théoriciens du groupe Modernité/Colonialité⁵, qui comprend le langage comme étant un espace de perpétuation des systèmes de connaissance hérités de la colonisation qui peut malgré tout servir de base pour la formulation d'épistémologies capables de résister à la colonialité du savoir. Examiner la théorie décoloniale, nous permettra de reprendre nos analyses de la première partie de cette thèse concernant la capacité d'action des communautés autochtones à travers la littérature.

⁴ Nous faisons référence ici aux analyses de Walter Mignolo sur la colonisation des langues dans *The Darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* Michigan, The University of Michigan Press, 1995. Nous nous référons également à sa conception de l'émancipation à travers le langage dans *Local histories/Global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, New Jersey, Princeton University Press, 2000. Les travaux de Walter Mignolo constituent le noyau de la critique du groupe Modernité/Colonialité sur les questions touchant à la langue et à la littérature.

⁵ Parmi les membres du groupe Modernité/Colonialité nous pouvons citer les sociologues Anibal Quijano, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander et Agustín Lao-Montes, les anthropologues Fernando Coronil et Arturo Escobar, la pédagogue Catherine E. Walsh, les philosophes Nelson Maldonado Torres, Santiago Castro Gómez, Maria Lugones et Enrique Dussel, le critique littéraire Javier Sanjinés et les sémioticiens Walter Mignolo et Zulma Palermo. Voir la bibliographie pour une liste indicative de leurs travaux.

Nous chercherons en particulier à répondre à la question suivante : les analyses de Walter Mignolo sur le potentiel émancipateur des langues sont-elles réellement en rupture avec la conception de la différence culturelle de l'État multiculturel colombien, à savoir avec sa définition de cette dernière en termes spatiaux ?

I. A. La différence coloniale latino-américaine

La critique des chercheurs du groupe Modernité/Colonialité peut être comprise comme le prolongement des analyses et des concepts philosophiques critiques construits par la philosophie de la Libération dans les années 1960-1970⁶ qui visaient la mise en place d'une philosophie latino-américaine autonome, capable de transcender l'eurocentrisme propre à la philosophie classique⁷. Pour ce faire, la philosophie de la Libération se proposait de baser ses constructions épistémologiques sur l'expérience du « peuple » et des « opprimés ». Le prolongement de la philosophie de la Libération effectué par le groupe Modernité/Colonialité se traduit avant tout par un changement dans le lieu d'énonciation. D'une philosophie ayant évolué dans des espaces nationaux et continentaux – la philosophie de la Libération est née en Argentine et se développe ensuite à l'échelle latino-américaine, – nous passons à une réflexion qui se saisit du mondial comme objet permettant de problématiser l'expérience coloniale et l'émancipation des groupes subalternisés par cette dernière⁸.

En effet, les études décoloniales mobilisent les analyses d'Immanuel Wallerstein autour du « système-monde »⁹ afin de mettre en exergue la *différence coloniale* du sous-continent latino-américain. La « découverte » des Amériques est pensée comme le point de départ de la modernité

⁶ La philosophie de la Libération est multiple. On peut distinguer en son sein plusieurs courants tels que la philosophie de la Libération ontologique dont les principaux représentants sont Carlos Cullen, Mario Casalla et Roberto Kusch, et la philosophie de la Libération « ana-lectique » dont les principaux représentants sont Juan Carlos Scanonne et Enrique Dussel.

⁷ Voir, BEORLEGUI Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Publicaciones de la universidad de Deusto, 2010.

⁸ Le groupe Modernité/Colonialité s'inscrit dans le tournant global des sciences sociales et évolue majoritairement dans un paradigme qui hérite du « tournant culturel » des années 1980. Concernant le tournant global des sciences sociales voir, *op. cit.*, CAILLÉ Alain et DUFOIX Stéphane (dir.) (2013). Concernant le tournant culturel voir, JAMESON Frederic, *The cultural turn: selected writings on the postmodern, 1983-1998*, London et New York, Verso, 1998.

⁹ WALLERSTEIN Immanuel, *Le système du monde du XV^e siècle à nos jours*, t. I : *Capitalisme et économie-monde 1450-1640* ; t. II : *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750*, Paris, Flammarion, t. I, 1980 ; t. II, 1984.

et du capitalisme, situation s'accompagnant par l'exercice de différentes formes de colonialité. Ainsi, l'interdépendance entre la modernité et la colonialité constitue la colonne vertébrale des réflexions des penseurs décoloniaux. La « colonialité du pouvoir », concept développé par Aníbal Quijano¹⁰, serait le résultat de l'expansion d'un capitalisme qui organise le travail à une échelle mondiale à partir de critères de race, situation qui débouche sur la centralité économique de l'Europe. Cette configuration a des conséquences sur l'organisation de la connaissance. En effet, du fait de leur hégémonie économique les Européens nomment et décrivent le monde à partir d'un espace épistémologique prétendu neutre qui ignore toute autre forme de connaissance non européenne, c'est ce que le philosophe colombien Santiago Castro Gómez appelle l'« l'hybris du point zéro »¹¹. Ainsi, la « colonialité du pouvoir » s'accompagne de celle du savoir : toutes les formes de connaissance non produites en Europe seraient exclues du domaine du connaissable et perçues comme de simples objets culturels. Les sujets évoluant à l'extérieur des centres hégémoniques européens ne seraient donc pas considérés comme des sujets du savoir mais comme des simples objets d'étude. La « colonialité de l'être » vient compléter cette réflexion et désigne la colonisation de l'Autre, de son corps et de sa vie en tout ce qu'elle a de plus intime et de quotidien¹². Il est important de souligner que les formes de colonialité distinguées par les chercheurs du tournant décolonial latino-américain débutent avec la colonisation mais sont prolongées lors des Indépendances par des États-nations qui ne font que perpétuer des formes de domination coloniale en mutation.

Le postulat de l'interdépendance entre les logiques de colonialité et la modernité capitaliste amène les chercheurs à proposer une alternative décoloniale ou post-occidentale. Décoloniser les structures de pouvoir et de savoir modernes/coloniales serait une étape nécessaire pour permettre une émancipation réelle des sujets subalternes latino-américains. Pour comprendre comment se jouerait cette émancipation il est nécessaire de saisir ce qu'est la *différence coloniale* du sous-continent latino-américain. Dans l'optique de Walter Mignolo, elle désigne le lieu de rencontre

¹⁰ QUIJANO Aníbal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in LANDER Edgardo (éd), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO 2000.

¹¹ CASTRO GÓMEZ Santiago (2005), *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

¹² Ce concept est issu des discussions entre Nelson Maldonado Torres et Walter Mignolo. Voir, MALDONADO TORRES Nelson (2007), « Sobre la colonialidad del ser. Aportes al desarrollo de un concepto », SANTORY JORGE Anayra et QUINTERO RIVERA Mareia (coord.), *Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, 2018.

entre la modernité et la colonialité. Dans l'histoire latino-américaine, la *différence coloniale* intervient lors du contact entre l'histoire locale européenne – et son entreprise coloniale – et les histoires locales des peuples autochtones écartés du savoir dit scientifique par une forme d'universalisme euro-centrique. La *différence coloniale*, en tant qu'espace de contact entre la modernité et la colonialité, constitue donc le terrain idéal pour l'énonciation d'un discours de résistance.

Les penseurs du tournant décolonial accordent une importance centrale au lieu d'énonciation de la pensée et de la critique. C'est dans ce cadre que Walter Mignolo avance le concept de « géopolitique de la connaissance »¹³ qui vise à reconnaître le caractère situé du savoir. Dans cet ordre d'idées, toute forme de savoir est conçue comme un lieu de pouvoir ayant un effet performatif sur la réalité sociale et politique¹⁴. Ainsi, l'un des arguments centraux de la plupart des penseurs décoloniaux est de dire que les connaissances ayant traditionnellement servi à décrire le sous-continent seraient inadaptées à son histoire locale¹⁵. Et ce parce qu'elles auraient été très rarement formulées par les sujets subalternisés par le fait colonial, c'est-à-dire par les communautés autochtones et par les populations descendantes des Africains mis en esclavage. Le poids accordé au lieu d'énonciation est central pour comprendre le type de pensée susceptible de résister à la colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être. En effet, la pensée critique formulée au sein de l'imaginaire moderne du système-monde – nous pouvons penser ici au postmodernisme et au poststructuralisme énoncés depuis l'Europe et les États-Unis – serait inadaptée puisqu'elle reproduirait un savoir euro-centré.

Ainsi, pour Mignolo, la pensée énoncée par ceux ayant écrit ou qui écrivent depuis la *différence coloniale* serait plus à même de résister à la colonialité. C'est en partant de ce postulat que le chercheur explique, qu'afin de permettre une libération et une prise de parole des populations subalternes, il faudrait construire une nouvelle configuration épistémologique depuis l'expérience des sujets subalternisés par le fait colonial. Cette configuration de savoir, Walter Mignolo la nomme « border thinking ». La pensée des frontières provoquerait une véritable rupture

¹³ *Op. cit.*, Mignolo (2000).

¹⁴ Voir, MENDIETA Eduardo, « Remapping Latin American studies : postcolonialism, subaltern-studies, post-occidentalism, and globalization theory » MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique, JÁUREGUI Carlos A. (éd), *Coloniality at large*, London, Duke University Press, 2008, pp. 286-306.

¹⁵ Cela est particulièrement présent dans les analyses de Ramón Grosfoguel. Voir, GROSGOQUEL Ramón et CASTRO GÓMEZ Santiago, *El giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.

épistémologique rendant possible l'expression des structures de connaissance subalternisées et la libération des populations qui résistent à l'impact homogénéisateur de la pensée moderne eurocentrique. Quel est le contenu de cette pensée des frontières ? Pour Mignolo, il s'agit d'une pensée visant à transcender les limitations de l'épistémologie et de l'herméneutique européennes. L'objectif étant de défaire la construction universaliste du savoir héritée des Lumières. Penser à partir des frontières, reviendrait à construire la connaissance à partir d'un lieu conflictuel. Celui où sont présents des rapports de domination entre la connaissance officielle moderne et les connaissances « subalternes ». Ce sont ces dernières qui garantiraient une rupture avec les formes de colonialité perpétuées après les indépendances politiques de l'Amérique latine. Nous nous attacherons maintenant à examiner la transposition de ces analyses à l'heure de penser la capacité de résistance des langues vis-à-vis des diverses formes de colonialité.

I. B. Langues de frontière et plurilinguisme

Dans *Local histories/global designs*, Mignolo traite du potentiel politique de la langue et de la littérature en partant des réflexions de Dipesh Chakrabarty. Dans *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*¹⁶, l'historien bengali questionne l'« historicisme », c'est-à-dire la pratique universalisante de l'histoire en tant que discipline construite en Europe. Chakrabarty explique que la connaissance historique, puisqu'elle évolue au sein du savoir académique européen, resterait euro-centrique. Pour dépasser l'eurocentrisme, toute production de savoir devrait passer par une « traduction » lorsqu'elle se déploie dans un contexte géographique autre que l'Europe. La « traduction » serait garante de l'adaptation du savoir à sa nouvelle histoire locale. Pour Walter Mignolo, cette « traduction » du savoir n'est pas suffisante puisque la connaissance n'est pas énoncée à partir de la *différence coloniale*. Pour le sémioticien, la solution réside dans l'énonciation de nouvelles formes de connaissance, non universitaires, à partir des langues et des littératures habitant la frontière entre la modernité et la colonialité. Ces langues, qu'elles soient autochtones ou créoles, et les littératures produites par des sujets habitant la *différence coloniale* serviraient donc de fondements à la création de nouvelles épistémologies décoloniales, s'éloignant des épistémologies modernes liées aux États nationaux.

¹⁶ CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Editions Amsterdam, 2009.

Mignolo explique qu'une forme de résistance à la colonialité serait de mettre en cause le lien entre le monolinguisme et la nation, autrement dit de dépasser une conception de la langue comme outil de légitimation et d'ancrage de l'hégémonie occidentale en Amérique latine. Pour Mignolo, mettre fin au lien entre la nation et les formes de colonialité permises ou perpétuées par la langue passerait donc par la reconnaissance de la nature plurilingue du sous-continent latino-américain. Une manière de dépasser les formes de colonialité est donc de défaire le lien entre la nation et le monolinguisme.

Sous quelles formes se présente ce plurilinguisme capable de résister à la colonialité ? Mignolo prend l'exemple du « créole » des Caraïbes et explique qu'il s'agit d'une langue renvoyant à un « plurilinguisme actif » pouvant dépasser le lien entre le monolinguisme et la colonialité, tout en affirmant la manière de penser et les formes de connaissance de ceux qui l'emploient¹⁷. Une langue comme le créole, étant composée de différentes traditions de pensée et de diverses expériences historiques, permettrait à ceux qui l'utilisent d'« habiter la langue », c'est-à-dire de faire acte d'une condition de vie et de pensée en rupture avec la modernité et la colonialité. Ce type de langue de frontière servirait donc de base à la formulation d'une épistémologie plurielle et capable de résister les formes de colonialité héritées de l'époque coloniale.

Ainsi, le plurilinguisme, énoncé depuis la *différence coloniale* – cet espace de rencontre entre la modernité et la colonialité – permettrait d'affirmer les épistémologies et la « double conscience »¹⁸ des personnes ayant fait l'expérience de la domination coloniale. À travers l'analyse de Mignolo, se dessine un projet politique où l'affirmation institutionnelle du plurilinguisme¹⁹ assure la reconnaissance des structures de savoir des populations subalternisées. En ce sens, la langue est conçue comme un moyen d'accéder au discours et d'affirmer une parole en rupture avec la colonialité. Nous pouvons avancer ici, que dans les analyses de Mignolo, le sujet est présenté comme étant extérieur à la langue qu'il saisit. Cette dernière est en plus décontextualisée : son potentiel de rupture avec la colonialité ne dépend pas de son usage ni de son

¹⁷ Mignolo fait référence ici à *Éloge de la créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. Ouvrage publié aux éditions Gallimard à Paris en 1993.

¹⁸ Walter Mignolo s'appuie ici sur les travaux de Gloria Anzaldúa. Voir notamment *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, livre paru en 1987 aux éditions Aunt Lute Book Company.

¹⁹ Voir à ce propos, GARCÉS Fernando, « Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica », WALSH Catherine (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB y Abya Yala, 2005, p. 137-167.

inscription dans l'histoire mais de son lieu d'énonciation. Plus précisément, une première limite des analyses du chercheur tient justement à cette décontextualisation qui l'amène à ne pas prendre en compte la manière dont les relations de pouvoir d'une conjoncture historique donnée impactent toutes les langues qu'elles soient subalternes ou modernes. Dans cet ordre d'idées, les langues subalternisées, autochtones ou créoles, sont pensées comme l'espace idéal pour l'énonciation d'autres structures épistémologiques en rupture avec l'universalisme européen abstrait. Ainsi, le degré de capacité d'action politique ou de résistance des sujets est déterminé par le lieu d'énonciation de la langue et non pas par l'usage de cette dernière. Autrement dit, le lieu à partir duquel le sujet subalterne énonce sa propre langue détermine la capacité émancipatrice de son discours.

Ainsi, en suivant les analyses de Mignolo, nous pouvons remarquer que le chercheur accorde une place centrale à l'espace local qui devient le garant d'une rupture avec les formes de colonialité. Le fait de « parler depuis » la frontière abstraite entre la modernité et la colonialité, suffirait pour énoncer un discours de résistance vis-à-vis du fait colonial et ses métamorphoses. Un point aveugle transparaît dans les analyses de Mignolo. Seuls ceux évoluant dans la frontière entre modernité et colonialité sont susceptibles d'énoncer une critique capable de résister à la colonialité. Les imaginaires moderne et colonial nous sont livrés comme des réalités non traversées par des contradictions internes, la modernité est assimilée à la domination coloniale et les structures de connaissance des langues des sujets subalternes sont les seules à être conceptualisées en termes de résistance. Ces constructions épistémologiques reproduisent une vision du conflit social très statique dans le sens où les rapports de force sont simplement inversés puisque la résistance est pensée comme relevant uniquement d'une affirmation des épistémologies minoritaires et locales.

Les analyses de Mignolo ont donc tendance à assimiler les espaces géographiques et les sujets qui les habitent à un imaginaire précis qu'il soit moderne – par conséquent eurocentrique et à partir duquel il est difficile d'énoncer un discours critique – ; ou bien de frontière – entre la modernité et la colonialité – et donc potentiellement critique et émancipateur. Ainsi, seules les langues subalternisées par les processus de colonisation permettraient l'énonciation d'un savoir critique. Nous pouvons avancer que ces langues sont, en un sens, conçues comme des totalités imperméables et essentialisées. Dans cette analyse, les dialogues ou les contacts entre les sujets modernes et les sujets subalternes ne sont pas pensés, la connaissance des sujets conçus comme

subalternes, tout comme celle produite par les sujets modernes sont présentées comme étant statiques et isolées l'une de l'autre. Ainsi, l'insistance sur les histoires locales, sur les lieux d'énonciation locaux, seuls à même de produire un discours qui résiste à la colonialité, revient à spatialiser la diversité épistémologique des populations subalternisées par le fait colonial. Souvenons-nous ici que cette spatialisation est également présente dans les politiques multiculturelles qui isolent la diversité culturelle et épistémologique à un territoire ancestral délimité et qui peinent à penser la validité de cette diversité à l'extérieur de l'espace local.

Il nous semble qu'affirmer les langues et les systèmes de pensée des sujets subalternisés par le fait colonial est une étape centrale pour la réflexion autour des problématiques liées au fait colonial et à sa perpétuation en Amérique latine. Nous pouvons néanmoins nous demander si cette affirmation des langues et des pensées est, par elle seule, garante de l'émancipation des sujets subalternisés par le fait colonial. Une réflexion sur le langage en tant que tel est nécessaire pour mesurer son caractère émancipateur. Il convient en ce sens d'interroger l'usage prédominant de l'espagnol dans la littérature autochtone contemporaine. Le caractère dichotomique de l'analyse de Mignolo est problématique dans le sens où il finit par homogénéiser les sujets dits de frontière, qui auraient une connaissance débarrassée de toute trace de colonialité en étant radicalement extérieurs aux épistémologies occidentales ou modernes.

Nous allons à présent nous pencher sur la conception d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández autour du pouvoir politique de leur littérature. Si l'on suit la conceptualisation de Walter Mignolo, ces deux auteurs sont des sujets qui se situeraient à la frontière entre la modernité et la colonialité, néanmoins leur littérature est écrite en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol. En outre leur histoire de vie, tout comme la relation entre leur identité culturelle et leur production littéraire sont beaucoup plus complexes que ce que les constructions conceptuelles du groupe Modernité/Colonialité permettent de mettre en évidence. Comme nous nous attacherons à le démontrer maintenant leur littérature a une visée interculturelle qui implique de penser les contacts entre la modernité et la colonialité, et surtout de penser la capacité émancipatrice de la langue à travers son usage intensif.

II. L'espagnol comme instrument de médiation avec la société majoritaire colombienne chez Estercilia Simanca et Miguelángel López Hernández

Lors de ma première visite à la Guajira, entre juin et juillet 2017, j'ai eu la possibilité d'échanger avec Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández autour du caractère émancipateur de leur littérature. Lorsque j'ai commencé mes entretiens, les deux ont insisté d'une manière ou d'une autre sur les caractéristiques qui les différencieraient. En effet, Estercilia Simanca conçoit le rôle politique de sa littérature comme étant lié à la défense des droits politiques des Wayuu. Pour elle, la poésie ne peut pas être émancipatrice puisqu'elle ne vise pas directement l'amélioration de la condition de vie des membres de la communauté. Au cours de notre entretien, Miguelángel López a décrit le caractère émancipateur de sa littérature en lien avec son retour à la Guajira suite à un long exil à Medellin à cause d'un conflit intrafamilial. Pour le poète, le caractère politique de son œuvre serait en lien avec la connexion qui s'est progressivement dessinée entre sa parole poétique et les voix des êtres visibles et invisibles qui peuplent le territoire wayuu. De cette connexion résulte Vito Apüshana, l'un des hétéronymes²⁰ de López Hernández, le poète qui écrit en consonance avec la pensée mythique de la communauté. Le deuxième hétéronyme du poète, Malohe, résulterait quant à lui d'une connexion profonde avec les communautés autochtones des Amériques et d'une lutte pour la visibilisation de leurs systèmes de connaissance.

À travers la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández, se dessinent deux rapports différenciés au politique qui nous occuperont à présent. C'est en explorant la manière dont ces deux auteurs conçoivent le pouvoir politique de leur littérature que nous chercherons à appréhender la relation entre cette dernière et le fait colonial latino-américain. Plus spécifiquement, nous nous proposons de penser, à travers la parole de Simanca et de López Hernández, recueillie lors des entretiens que nous avons réalisés entre 2017 et 2019, le caractère médiateur de leur littérature et sa visée interculturelle. Pour ce faire, nous nous pencherons sur la

²⁰ Concernant la notion d'hétéronyme, voir les travaux de Jerónimo Pizarro. Pizarro explique à travers les analyses de Fernando Pessoa qu'un hétéronyme correspond à « une personne ou un personnage inventé, avec des attributs d'auteur (une vie, une œuvre, un 'caractère expressif' ou un style) ». Voir, PIZARRO Jerónimo, « Obras ortónimas y heterónimas de Fernando Pessoa : genealogía de una distinción » dans BARRERO FAJARDO Mario (ed.), *La heteronimia poética y sus variaciones transatlánticas*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2013, p. 7-28.

question de l'usage de la langue majoritaire, c'est-à-dire de l'espagnol, par Simanca et López Hernández.

II. A. *Estercilia Simanca Pushaina ou la littérature comme interpellation politique*

Mi nombre es Mireya. Así me llamó una madrina árabe que nunca más volví a ver, pero todos me dicen Irama a mis espaldas, no me molesta porque lo soy. Por no pasar por el encierro mi espíritu de niña quedó prendido en mí, no sé cocinar y no voy a aprender, ya no me gusta llevar el cabello largo y mis joyas están mejor en la *múcura* que en mi garganta, no camino detrás de mis hermanos sino al lado de ellos, no sé guardar silencio, pero sí los secretos, estos se van conmigo siempre²¹.

Estercilia Simanca Pushaina, « Irama »

Estercilia Simanca Pushaina, fille d'un père afro-colombien et d'une mère wayuu est née 1975 à Paraíso, la *ranchería*²² de Mamá Victoria, sa grand-mère, située dans la Basse Guajira. Simanca est avocate de formation, elle conçoit sa littérature comme étant directement liée à son métier et en particulier à la défense des droits individuels et collectifs du peuple wayuu²³. Elle est l'auteure de *Por los valles de la arena dorada*²⁴, ouvrage qui recueille dix nouvelles publiées entre 2002 et 2017. En 2019 paraît sa dernière nouvelle intitulée « En las vísperas nacen las cerezas »²⁵.

Les nouvelles d'Estercilia Simanca ont toutes un caractère ouvertement politique. « 'Manifiesta no saber firmar'. Nacido : 31 de diciembre », sa nouvelle la plus connue, est publiée en 2003. Simanca y dénonce la violence étatique à l'égard des Wayuu à travers l'imposition de l'écriture alphabétique. La nouvelle dévoile en particulier l'attribution de noms insultants, par les

²¹ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « Irama » dans *Por los valles de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 97.

« Mon nom est Mireya. C'est ainsi que m'a nommée une marraine arabe que je n'ai plus jamais revue, mais tout le monde m'appelle Irama derrière mon dos, cela ne me gêne pas puisque je le suis. Parce que je ne suis pas passée par le rite de l'enfermement, mon esprit de petite fille est resté attaché à moi, je ne sais pas cuisiner et je ne vais pas apprendre, je n'aime plus avoir les cheveux longs et mes bijoux sont mieux dans la *múcura* qu'autour de mon cou, je ne marche pas derrière mes frères mais à leurs côtés, je ne sais pas garder silence, mais je sais garder les secrets, ceux-là m'accompagnent toujours ». Une *múcura* est une pièce de poterie wayuu.

²² Habitation traditionnelle wayuu.

²³ Pour approfondir sur cette relation entre les métiers de Simanca voir, CÉSPEDES BÁEZ Lina María et FERREIRA Ana María (éds.), *Abogados de ficción. Libros que hablan de derecho y el derecho en la literatura*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2021.

²⁴ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Por los valles de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017.

²⁵ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « En las vísperas nacen las cerezas », Barranquilla, Lama Producciones, 2019.

fonctionnaires d'État aux membres de la communauté lors de la délivrance des documents d'identité à chaque campagne électorale locale. À cela s'ajoute le fait que dans ces documents d'identité la date de naissance des Wayuu est fixée au 31 décembre et leur empreinte digitale est accompagnée de la phrase « manifiesta no saber firmar »²⁶. À travers la nouvelle Simanca dénonce donc également la méconnaissance, des fonctionnaires de l'État, de la tradition orale des Wayuu, de leur écriture pictographique et de leur rapport complexe au temps.

Ce caractère de dénonciation est présent dans l'ensemble de sa production littéraire. Les nouvelles « Julamia », « Bultito llorón. Cara de indio », « ¿De dónde son las princesas ? », « El encierro de una pequeña doncella » et « Irama » dépeignent la complexité des relations de genre chez les Wayuu²⁷. Dans « Jamü », Simanca dénonce la crise alimentaire de la Guajira²⁸, et dans « Daño emergente, lucro cesante », elle s'attache à mettre en lumière les conséquences de la présence de projets extractivistes dans le territoire de sa communauté²⁹, c'est-à-dire de l'exploitation du charbon par la multinationale Cerrejón qui entraîne des modifications dans le rapport qu'entretiennent les Wayuu avec leur territoire.

La figure de Victoria Pushaina – Mamá Victoria – grand-mère wayuu d'Estercilia Simanca est d'une grande centralité dans sa production littéraire, elle symbolise d'autant plus toute son appartenance à la communauté wayuu, cette société étant matrilineaire. Ainsi, la nouvelle « En las vísperas nacen las cerezas », met en abîme l'ensemble de la production littéraire de l'auteure à travers un parcours de la temporalité wayuu qui est symbolisée par le matrilignage. À cette centralité du caractère matrilineaire de l'identité de l'auteure s'ajoutent ses racines afro-colombiennes. En effet, sa littérature possède une double empreinte culturelle qui entrelace l'oralité traditionnelle de la communauté wayuu au vécu de ses personnages qui surgissent et resurgissent dans ses nouvelles en donnant ainsi l'impression d'une œuvre qui ne se finit jamais. À ce propos, Miguel Rocha Vivas explique :

Para Simanca, los narradores de su lado paterno afrodescendiente del Magdalena lo que buscan es extender interminablemente las historias, como ella misma, cuando al escribir

²⁶ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA (2003) « 'Manifiesta no saber firmar'. Nacido : 31 de diciembre », dans *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 19-29.

[...] « déclare ne pas savoir signer ».

²⁷ *Op.cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « Julamia » dans *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 31-36, « Bultito llorón. Cara de indio » (2007), p. 39-49, « ¿De dónde son las princesas ? » (2009), p. 53-56, « El encierro de una pequeña doncella » (2003), p. 83-93, « Irama » (2017), p. 95-98.

²⁸ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2016), « Jamü » (2017), p. 59-63.

²⁹ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2008), « Daño emergente, lucro cesante » (2017), p. 65-67.

un nuevo relato deja que resurjan personajes e historias ya escritas para que puedan seguir contándose. Para la autora de origen afro-wayuu, escribir es una responsabilidad colectiva con su gente al tiempo que anhela que su literatura sea para todo el mundo y se transforme en tradición oral³⁰.

Les personnages d’Estercilia Simanca, réapparaissent sans cesse dans ses nouvelles qui sont comme des fragments d’une histoire toujours ouverte à une continuation. L’auteure écrit sur les vécus individuels d’hommes, femmes, filles et garçons wayuu, leurs expériences s’entretiennent et rapprochent le lecteur de la réalité quotidienne des membres de la communauté. Cet entrelacement des histoires vécues par les personnages de Simanca, n’est pas sans rappeler les liens de parenté étendus qui caractérisent les membres de la communauté wayuu. Néanmoins, pour l’auteure cela est en lien direct avec son héritage culturel afro-colombien qui serait à l’origine du rythme de son écriture et qui participerait à son caractère oral. Plus précisément, la manière de raconter des histoires constitue l’élément qui la rapprocherait d’écrivains afro-colombiens avec qui elle partage aussi un positionnement quant au rôle politique concret de la littérature. En effet, lors de notre entretien du 29 août 2019, Simanca m’explique qu’elle trouve une grande consonance entre son œuvre et celle d’Uriel Cassiani³¹, écrivain du Palenque de San Basilio, elle a par ailleurs participé à de nombreuses rencontres avec des écrivains afro-colombiens et joue de son appartenance culturelle multiple³².

En effet, Estercilia Simanca conçoit sa littérature et sa figure d’intellectuelle comme transgressives dans le sens où elles mettent en cause toute appartenance fixe à une identité culturelle. Cela est visible dans sa présentation personnelle et corporelle lors des rencontres de littérature autochtone. Simanca en tant que styliste de mode³³, réinvente l’habit traditionnel wayuu, la *manta*, afin de rendre visible sa volonté de transgression culturelle et le caractère fluide de la culture wayuu. Ainsi, en 2018, lors de la « V^e Rencontre Interculturelle de Littératures

³⁰ ROCHA VIVAS MIGUEL, « Estercilia Simanca Pushaina: un venado en el zapato » dans *op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2017), p. 10.

« Pour Simanca, les narrateurs de son côté paternel afro-descendant du Magdalena cherchent à étendre interminablement les histoires, comme elle-même, qui, quand elle écrit une nouvelle histoire, laisse ses personnages et histoires déjà écrites émerger à nouveau, pour qu’elles puissent continuer à être racontées. Pour l’auteure d’origine afro-wayuu, écrire est une responsabilité collective avec son peuple au même temps qu’elle souhaite que sa littérature soit pour tout le monde et se transforme en tradition orale ».

³¹ Voir, CASSIANI Uriel, *Música para bandidos*, Cartagena de Indias, Ediciones Pluma de Mompox, 2019 ; *Alguna vez fuimos árboles o pájaros o sombras*, Cartagena de Indias, Ediciones Pluma de Mompox, 2011.

³² SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel*, Bogotá, 29 août 2019.

³³ Estercilia Simanca Pushaina créé sa propre marque de mode, « Casa Juliru » le 12 mai 2009.

Amérindiennes »³⁴, elle a porté une de ses *mantas* tout en portant ses cheveux tressés dans le but d'insister sur son appartenance culturelle wayuu et afro-colombienne³⁵ :



Figure 4 : Estercilia Simanca et Angie Puentes (coordinatrice de la rencontre) lors de la « V^e rencontre Interculturelle de Littératures Amérindiennes, 27 avril 2018.

Par-là, l'auteure voulait rendre visible non seulement sa double appartenance culturelle mais aussi les particularités de son positionnement politique à travers la littérature, son objectif

³⁴ Le « V^e Encuentro Intercultural de Literaturas Amerindias », pour son titre en espagnol, s'est tenu en Colombie du 25 au 29 avril 2018, avec comme thématique centrale « Escrituras propias, extractivismos y cantos de aves ». Voir : <https://www.javeriana.edu.co/documents/2456313/0/EILA+2018+CONVOCATORIA.pdf/8c7cecf5-73c4-45e7-81ff-c854c68068d0>

³⁵ Lors du « Congreso Latinoamericano de la Moda » à Carthagène en 2013, Estercilia Simanca fait une communication intitulée « La Guajira de Babel. Observaciones personales. Una aproximación al origen de las mantas wayuu ». Dans cette dernière elle se penche sur l'origine de la *manta* wayuu.

étant de marquer une certaine distance vis-à-vis des positionnements politiques de nombreux écrivains autochtones sur l'appartenance à l'Abya Yala³⁶. Nous reviendrons sur cela dans le chapitre suivant.

L'étude de la production littéraire de Simanca doit donc tenir compte de l'appartenance multiple de l'auteure et de sa volonté de ne pas se rattacher ou être rattachée à une seule identité culturelle. Plus particulièrement, identifier le potentiel politique de sa littérature doit se faire en pensant la relation que l'auteure établit entre le dehors et le dedans communautaire wayuu. Cette relation concerne non seulement l'univers afro-colombien du Magdalena, qui se reflète dans le caractère oral de son style littéraire, mais aussi la société majoritaire colombienne, c'est-à-dire les non-wayuu ou *alijunas* que Simanca interpelle sans cesse dans ses nouvelles. En ce sens, l'usage de l'espagnol est, pour Simanca, une manière de se poser en véritable interlocutrice vis-à-vis de l'État colombien et de la société majoritaire colombienne. Le recours à cette langue n'est pas pensé par l'auteure comme constituant une trahison vis-à-vis de la complexité épistémologique de la communauté wayuu ni de l'identité culturelle qui en découle. Au contraire, dans la citation ci-dessus, Rocha Vivas souligne que le souhait de Simanca est de voir sa production littéraire transformée en tradition orale. Plus particulièrement, l'auteure souhaite que ses nouvelles soient racontées, en espagnol, dans les grandes villes de la péninsule comme Riohacha ou Maicao mais aussi en wayuunaiki dans les *rancherías* de la Guajira. L'espagnol apparaît alors comme le véhicule au travers duquel la production écrite de l'auteure est susceptible d'être racontée par le plus grand nombre de personnes, à l'intérieur et à l'extérieur du territoire ancestral wayuu. Cette langue majoritaire devient ainsi un instrument pouvant être approprié par les personnes susceptibles d'oraliser son travail écrit et de le traduire de l'espagnol au wayuunaiki. Dans notre entretien du 29 juin 2017, Estercilia Simanca m'explique :

Sucedió esa transmutación por decirlo así, o esa conversión porque hecha la lectura [de 'Manifiesta no saber firmar'] alguien se encuentra con otra persona: '¿es verdad que los wayuu nacieron el 31 de diciembre?' 'Eh sí, es que eso está en un cuento' 'ay, pero es que eso, eso no lo inventó ella, porque mira mi abuela nació el 31 de diciembre también'. Entonces empiezan a hablar, en los velorios empiezan a contar eso, hablando se ha convertido en tradición oral dentro del pueblo wayuu, pero también más allá.

³⁶ Conversation personnelle et informelle avec Estercilia Simanca lors de ma visite à Maicao en août 2018. D'après les Cuna peuple habitant entre la Colombie et le Panamá Abya Yala signifie « Tierra en plena madurez » - « Terre en pleine maturité » ou « Tierra de sangre vital » - « Terre de sang vital ». Dans *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Malohe explique qu'après la suggestion du dirigeant aymara Takir Mamani, ce terme est utilisé par les communautés, les organisations non gouvernementales, les festivals et institutions autochtones pour désigner les Amériques.

Cuando nace un niño wayuu, el 31 de diciembre, las enfermeras *alijunas* dicen: ‘este si es wayuu wayuu porque nació el 31 de diciembre’. Y muchas de ellas ya se han leído ‘Manifiesta no saber firmar’, pero la wayuu que lo parió no, ¿sí? Y le echan el cuento: ‘ah y ¿le vas a poner Raspahierro?’, y entonces se empieza a regar, como mi ultimo cuento que se llama ‘Jamü’ que es ‘Hambre’, es un hecho muy real y muy doloroso, dramático en el que los wayuu tenemos el 70% de la culpabilidad y la administración el 30%. [...] Entonces partiendo de ese hecho real también se vuelve una tradición oral. ¿Por qué? Porque los niños cuando tu los ves muy famélicos, los *alijunas* cuando los ven muy famélicos ya dicen ‘ay este es *Jamü*, ay *Jamü*’, entonces la gente está diciendo hambre y ese es mi personaje al que le puse *Jamü* *Epinayü* *Pushaina*, y así, los otros cuentos por decir ‘El encierro de una pequeña doncella’ se vuelve un referente, todas las niñas que están internadas, niñas y niños wayuu que están internados, es una lectura obligada entonces la niña va a su ranchería y dice ‘mire leí un cuento así del encierro’ ‘ay pero es que el encierro no dura tanto’, entonces empiezan como que a confrontar y ahí se va convirtiendo pues en un documento de estudio, de discusión, se vuelve tradición oral³⁷.

Simanca conçoit les personnages de ses nouvelles comme ayant une vie propre et une influence directe chez les lecteurs et lectrices. Ses nouvelles, en étant appropriées par ces derniers, sont susceptibles d’être racontées oralement et de devenir tradition orale. La littérature de Simanca convoque donc inévitablement un dehors socio-politique. Cela est d’autant plus vrai si l’on prend en compte que sa nouvelle « ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre » a été adaptée au format documentaire par Priscila Padilla³⁸. La nouvelle et le documentaire ont été accompagnés

³⁷ SIMANCA PUSHAINA Esterilia, *Entretien personnel*, Riohacha, 29 juin 2017.

« Cette transmutation, pour ainsi dire, ou cette conversion s’est produite puisqu’une fois réalisée la lecture [de ‘Manifiesta no saber firmar’] quelqu’un rencontre quelqu’un d’autre : ‘c’est vrai que les Wayuu sont nés le 31 décembre ?’ ‘Euh oui, cela apparaît dans une nouvelle’, ‘aïe, mais ce n’est pas elle qui l’a inventé, puisque ma grand-mère est née le 31 décembre, elle aussi’. Alors ils commencent à parler, dans les veillées mortuaires ils commencent à raconter cela, en parlant cela s’est transformé en tradition orale à l’intérieur du peuple wayuu, mais aussi au-delà. Quand un enfant wayuu naît, le 31 décembre, les infirmières *alijunas* disent : ‘celui-ci est vraiment wayuu puisqu’il est né le 31 décembre’. Et beaucoup d’entre-elles ont déjà lu ‘Manifiesta no saber firmar’, mais la Wayuu qui lui a donné naissance, non, d’accord ? Et alors les infirmières lui racontent l’histoire : ‘alors, tu vas l’appeler Raspahierro ?’, et alors l’histoire commence à se répandre, comme pour ma dernière nouvelle qui s’intitule ‘Jamü’ qui veut dire ‘Faim’, c’est un fait réel et très douloureux, dramatique, dans lequel les Wayuu avons 70% de la faute et l’administration 30%. [...] Alors en partant de ce fait réel, il se transforme aussi en tradition orale. Pourquoi ? Parce que les enfants quand tu les vois très faméliques, les *alijunas*, quand ils les voient très faméliques ils disent maintenant : ‘aïe, celui-ci est Jamü, aïe Jamü’, alors les gens sont en train de dire faim et c’est mon personnage que j’ai nommé *Jamü* *Epinayü* *Pushaina*, et ainsi, il en va de même avec les autres nouvelles, par exemple ‘El encierro de una pequeña doncella’ devient un référent, toutes les filles qui sont dans l’internat, filles et garçons wayuu qui sont dans l’internat, cela devient une lecture obligatoire alors la fille va à sa *ranchería* et elle dit ‘regardez, j’ai lu une nouvelle sur l’enfermement’ ‘ah, mais l’enfermement ne dure pas aussi longtemps’, alors ils commencent à confronter, et c’est comme ça qu’un document d’étude, de discussion, devient tradition orale ».

³⁸ PADILLA Priscila, *Nacimos el 31 de diciembre*, RTVC-Señal Colombia, 2011, 54 minutes. Bande d’annonce disponible sur : <https://www.cinescuola.org/es/pelicula/nacimos-el-31-de-diciembre-288>. Consulté le 5 octobre 2021.

par une « acción popular »³⁹ portée par Simanca qui cherchait à encourager des journées de délivrance de cartes d'identités rectifiées.

L'usage de l'espagnol constitue donc un moyen de rendre visibles les abus de l'État envers les membres de la communauté wayuu, mais c'est aussi un pont pour la mise en place d'un dialogue entre les cultures. L'espagnol est en effet l'instrument qui rend possible ce que pour l'auteure serait une colonisation de l'Occident par l'intermédiaire de la littérature. Cette colonisation est possible puisque sa littérature a vocation à sortir du territoire ancestral wayuu, du département de la Guajira et même de la Colombie. Dans notre entretien du 29 juillet 2017, Simanca m'explique :

Colonizar es, bueno, hay que mirarlo de la forma como lo hicieron ellos y de la forma como lo estamos haciendo nosotros. Colonizar fue apropiarse de lo ajeno y no solamente del territorio y de los bienes naturales sino también del pensamiento, por ejemplo cuando vinieron las religiones empezaron a casarse los wayuu a ser bautizados 'que ya no te encierren, que esos baños no porque eso es del diablo' y la colonización de nosotros a Occidente es mostrarles en realidad cómo son las costumbres de los ancestros y que hicieron los ancestros de ustedes con los nuestros, [...] a través de la literatura [se trata de] colonizar a Occidente, a través de las letras, y [se trata también] de [invalidar] esa idea equivocada de que los indígenas, somos como te digo incivilizados, atrasados, porque todavía se habla de 'somos civilizados, ustedes no son civilizados'. Esa sería una forma pues que yo veo de colonizar y colonizar pensamiento. Yo estoy segura que mi literatura ha logrado, si es que a la transformación de pensamiento se la puede llamar colonización, creería que sí, mi literatura si ha logrado transformar o de pronto si ha descolonizado pienso, es que yo creo que son sinónimos descolonizar y colonizar Occidente⁴⁰.

³⁹ Dans la Constitution de 1991, les « acciones populares », visent à « garantir la défense et la protection des droits et intérêts collectifs ».

Voir : « Ley 472 de 1998 por la cual se desarrolla el artículo 88 de la Constitución Política de Colombia en relación con el ejercicio de las acciones populares y de grupo y se dictan otras disposiciones ».

Disponible sur : https://www.defensoria.gov.co/public/Normograma%202013.html/Normas/Ley_472_1998.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

⁴⁰ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel* (2017).

« Coloniser c'est, bon, il faut regarder la manière dont ils l'ont fait, et la manière dont nous sommes en train de le faire. Coloniser a consisté à s'approprier ce qui appartenait aux autres et non seulement le territoire et les biens naturels mais aussi la pensée, par exemple lorsque les religions sont arrivées, les Wayuu ont commencé à se marier et à se faire baptiser : 'qu'ils ne t'enferment plus, ces bains non parce qu'ils sont du diable', et notre colonisation de l'Occident consiste à leur montrer en fait comment sont les habitudes des ancêtres et ce que vos ancêtres ont fait aux nôtres, [...] à travers la littérature [il s'agit de] coloniser l'Occident, à travers des lettres, et [il s'agit aussi d'invalider] cette idée fautive que les indigènes nous sommes, comment dire, non civilisés, en retard, puisqu'on parle encore de 'nous sommes civilisés, vous n'êtes pas civilisés'. Ce serait une manière de coloniser et de coloniser la pensée. Je suis sûre que ma littérature a réussi, si l'on peut appeler la transformation de la pensée colonisation, je pense que oui, ma littérature a réussi à transformer ou même peut-être je pense qu'elle a décolonisé, je pense que ce sont des synonymes, décoloniser et coloniser l'Occident ».

D'après l'auteure, la littérature constitue un moyen de transformer la pensée, c'est ce qu'elle évoque lorsqu'elle parle de la « colonisation de l'Occident ». Il est intéressant de noter que cette forme de colonisation ou de décolonisation implique la mise en place d'un dialogue avec la société majoritaire afin de lui transmettre la connaissance de ses ancêtres wayuu. L'usage de l'espagnol n'est donc pas en contradiction avec l'ancrage de la littérature de l'auteure dans la réalité quotidienne et épistémologique de la communauté. Avoir un impact sur le regard de la société majoritaire sur les Wayuu, est donc une des fonctions politiques de la littérature de l'auteure. Néanmoins, il est important d'avancer que cette colonisation ou décolonisation de l'Occident implique surtout une transformation de la pensée occidentale. En un sens, il s'agit de donner une identité ethnique à la société majoritaire ou, dit autrement, de mettre en évidence la validité des habitudes ou pratiques quotidiennes de la communauté et des systèmes de connaissance qui nourrissent ces pratiques dans des contextes urbains. Comme nous l'avons évoqué plus haut, en plus de son métier d'écrivaine et d'avocate, Estercilia Simanca est styliste de mode, elle crée des *mantas*, habits traditionnels des femmes wayuu, dans l'objectif de les transposer à un contexte urbain où elles puissent être appropriées par des femmes non-wayuu qu'elles soient afro-colombiennes ou *alijunas*. Dans notre entretien du 29 août 2019, lorsque je lui demande si son travail en tant que styliste de mode est une forme de réinvention de la culture wayuu elle me répond :

Es llevarla [la manta] a un contexto más urbano, contemporáneo, pero no le da la espalda a la herencia cultural, porque yo con mis mantas llevo a un velorio, llevo a un evento que organizan las instituciones prestadoras de salud indígenas, me llaman, yo voy con mis mantas y las llevo a un contexto más urbano porque yo pienso en las jóvenes, las que me dicen 'ay pero es que a mí las mantas de mi mamá no me gustan', les digo 'pero usa ésta, o hagamos esto', [y dicen], 'es que a mí me gustan son estas mantas', pero ya se apropian de la palabra manta, ya llegará una edad en las que ellas van a tener que usar sus mantas más tradicionales, pero eso va llegando con la edad, a menos que tu quieras conservar un estilo, porque yo llegaré a ochenta años pero yo voy a seguir con mi estilo. Yo no lo voy a cambiar⁴¹.

⁴¹ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA, Estercilia, *Entretien personnel* (2019).

« C'est une manière de l'amener [la *manta*] dans un contexte plus urbain, contemporain, mais qui ne tourne pas pour autant le dos à l'héritage culturel, parce que moi avec mes *mantas* je me rends à une veillée funèbre, je me rends à un événement organisé par les institutions indigènes prestataires de santé, on m'invite, je me rends avec mes *mantas* et je les emmène dans un contexte plus urbain puisque je pense aux jeunes filles, celles qui me disent 'aïe mais moi je n'aime pas les *mantas* de ma mère', je leur dit 'mais utilise celle-ci, faisons cela', [et elles disent] 'moi je préfère vraiment ces *mantas* là', elles s'approprient donc le mot *manta*, un jour, elles vont devoir porter des *mantas* plus traditionnelles, mais cela arrive avec l'âge, sauf si tu veux conserver un style, puisque je vais arriver à mes quatre-vingt ans et je vais continuer avec mon style. Je ne vais pas le changer ».

Ainsi, nous pouvons avancer que chez Simanca, il existe une relation entre l'adaptation de l'habit traditionnel wayuu à un contexte urbain et l'usage de l'espagnol en littérature. En adaptant la *manta* et en visant les jeunes filles wayuu, Simanca imagine une réappropriation de l'habit traditionnel : réinventer la *manta* wayuu est une façon de la préserver. Cette réinvention culturelle est également présente dans son travail littéraire, où l'espagnol et l'écriture alphabétique conventionnelle apparaissent comme des outils susceptibles de permettre une appropriation des nouvelles par les lecteurs, et une subséquente transformation de l'écriture en oralité.

Cette position d'intermédiaire ou de médiatrice entre la culture wayuu et la culture occidentale que l'écrivaine interpelle dans ses nouvelles, est également en lien avec le statut particulier de l'auteure au sein de sa communauté. Sa volonté de transgression des codes culturels internes à la communauté wayuu est liée à la double appartenance ethnique de l'auteure mais est aussi due à son identification avec un type de femme, la femme Irama, qui pour les Wayuu, correspond à toutes celles qui ne sont pas passées par le rituel de l'enfermement. Ce rituel, qui intervient suite à l'arrivée des premières règles, se caractérise par l'enfermement des jeunes filles, traditionnellement pendant plusieurs années, aujourd'hui pendant quelques jours uniquement⁴². Pendant l'enfermement, les jeunes filles consomment diverses plantes et apprennent l'écriture pictographique des tissages qui leur est transmise, selon le mythe, en rêves, par l'araignée *Waleker*. Simanca Pushaina, n'ayant pas participé à ce rituel a une position particulière vis-à-vis du maintien de la culture wayuu. En effet, elle ne se pense pas comme étant chargée de la perpétuation de la tradition wayuu, elle assume une position de rébellion vis-à-vis de sa propre culture ce qui lui permet d'être attentive et de dénoncer les abus de pouvoir envers les Wayuu mais aussi ceux internes à sa communauté. En tant que femme Irama, Estercilia Simanca ne se pense pas pour autant comme ayant moins de responsabilités envers sa communauté. Ses responsabilités se traduisent dans la relation existante avec la société majoritaire. En n'adoptant pas le rôle de continuatrice de la tradition wayuu, l'auteure légitime à sa position de médiatrice avec l'extérieur communautaire, tout cela sans pour autant trahir sa culture d'origine. Dans notre entretien de 2019, Simanca évoque la responsabilité de sa position qui est en fin de compte, une responsabilité collective :

⁴² Voir, MAZZOLDI Maya, « Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la Alta Guajira », *Maguaré*, 18, 2004, p. 241-268.

[...] yo creo, con el respeto de todas las mujeres wayuu que han pasado por el encierro, porque ellas si tienen muchas cosas que yo no tengo, entre ellas un donaire, yo no tengo ese donaire cuando me toca ser muy recursiva cuando convenientemente lo uso, del resto a mi no me importa, si ven que yo estoy bien paradita, peinadita, si la manta que yo uso no va de acuerdo a nuestros usos y costumbres, eso a mí no me importa ¿verdad? Pienso que si hubiera pasado por el encierro no hubiera tenido la fuerza, ellas tienen otra fuerza, de pronto la fuerza del ser conservadoras, de ser cautas, de... yo no, yo algunas veces soy cauta, porque ese es un principio general de toda mujer wayuu, pero yo puedo romper todo eso. [...] lo puedo hacer porque no tengo la responsabilidad de continuar con una institución pues porque no pasé por ella, allá las que pasaron por el encierro wayuu pues sí lo tienen que hacer, yo no, yo no, yo puedo hacer literalmente lo que a mi me da la gana, pero dentro de un contexto de mucha responsabilidad. [...] porque no es romper por romper, sino porque cuando tú rompes unas reglas es porque estás buscando una consecuencia y ni siquiera a favor de ti, sino de un colectivo⁴³.

Dans la cosmologie wayuu, Irama est un cerf considéré comme rebelle et sauvage, ce qui l'oppose radicalement aux animaux domestiques. Irama fait en effet partie du gibier et participe à l'univers mystérieux de la *Pulowi* de terre qui est la maîtresse protectrice du gibier. Weidler Guerra explique dans *Ontología wayuu* :

En el ámbito de la caza son los venados de grandes cuernos los más apetecidos por los cazadores y los protagonistas de varios relatos. Algunos de ellos pueden actuar como emisarios de *Pulowi* para atraer a los cazadores hacia sus dominios y ser castigados por dar muerte a numerosas presas. Con frecuencia pueden asumir formas humanas y presentarse como hermosas y seductoras mujeres⁴⁴.

La relation que Simanca établit entre son travail littéraire et légal d'interpellation de la société colombienne et la position non-domestique des femmes Irama est intéressante dans le sens

⁴³ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel* (2019).

« [...] je pense, et je respecte toutes les femmes wayuu qui sont passées par l'enfermement, puisqu'elles ont beaucoup de choses que je n'ai pas, entre elles une allure, je n'ai pas cette allure, lorsque je dois être très récurive, je l'utilise selon la convenance, le reste ne m'importe pas, si on voit que je suis bien droite, les cheveux bien arrangés, si la *manta* que j'utilise n'est pas en accord avec nos usages et coutumes, cela n'a pas d'importance pour moi, n'est-ce pas ? Je pense que si j'avais vécu l'enfermement je n'aurais pas eu la force, elles, elles ont une autre force, peut-être la force d'être conservatrices, d'être prudentes, de... moi non, parfois je suis prudente puisque c'est un principe général de toute femme wayuu, mais moi je peux rompre avec tout cela. [...] je peux le faire puisque je n'ai pas la responsabilité d'assurer la continuité d'une institution puisque je ne suis pas passée par elle, celles qui ont vécu l'enfermement wayuu, c'est autre chose, parce qu'elles doivent le faire, pas moi, pas moi, je peux faire littéralement ce dont j'ai envie, mais dans un contexte de beaucoup de responsabilité, parce qu'il ne s'agit pas d'enfreindre pour enfreindre, mais parce que lorsque tu enfreins certaines règles c'est parce que tu cherches une conséquence et même pas en ta faveur, mais en faveur d'une collectivité ».

⁴⁴ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019), p. 209.

« Dans l'univers de la chasse les cerfs à grandes cornes sont les plus recherchés par les chasseurs, ils sont aussi les protagonistes de nombreux récits. Certains peuvent agir comme des émissaires de *Pulowi* pour attirer les chasseurs vers ses domaines pour qu'ils soient punis pour avoir tué de nombreuses proies. Ils peuvent fréquemment assumer des formes humaines et apparaître sous la forme de femmes belles et séductrices ».

où le caractère transgresseur de la position de l'auteure n'est finalement pas incompatible avec un enracinement dans les aspects les plus profonds et mystérieux de l'univers wayuu. Le mystère et le caractère rebelle des femmes Irama est en effet ce qui permet à l'auteure de créer une poétique particulière qui, même si elle n'a pas pour but principal de transmettre la parole d'origine de la communauté wayuu contenue dans les mythes ou encore de préserver au pied de la lettre les coutumes de la communauté, ne constitue pas pour autant une trahison du contenu épistémologique de la parole d'origine. En se définissant comme une femme Irama, Estercilia Simanca légitime en un sens, sa position de gardienne des droits fondamentaux des Wayuu. En effet, comme le souligne Guerra, Irama peut être émissaire de la *Pulowi* de terre, cet être à la fois craint et respecté par les Wayuu, qui peut punir les chasseurs qui n'ont pas une attitude respectueuse à l'égard du gibier. Dans le même ordre d'idées, nous pourrions avancer que Simanca cherche à rendre compte d'univers culturels complexes fondés sur une connaissance qu'elle réinvente en partie à travers l'usage de l'espagnol et de l'écriture alphabétique conventionnelle, afin qu'elle soit comprise et respectée par la société majoritaire.

La tension existante, dans la littérature de Simanca, entre le dedans et le dehors communautaire se traduit donc par une transgression de toute identification culturelle essentialisée. Cela est lié, non seulement à la double appartenance culturelle de l'auteure, mais aussi à sa position d'interlocutrice vis-à-vis de la société colombienne majoritaire qui s'enracine dans son expérience particulière au sein de la communauté wayuu. L'usage de l'espagnol est un moyen de mettre en lumière la condition multiple des membres de la communauté wayuu, la multiplicité de leurs conditions de vie que ce soit en milieu urbain ou en milieu rural. Le recours à l'espagnol participe donc à dessiner le rôle politique actif du travail littéraire de Simanca Pushaina. Il s'agit d'une littérature d'interpellation de la société majoritaire colombienne. Cette interpellation a pour but de mettre en évidence la complexité de l'identité wayuu qui plus que se fonder sur la représentation de caractéristiques culturelles fixes, se base sur la constante réinvention de ces dernières et des pratiques qui leurs sont associées.

*

On doit alors revenir sur les analyses de Walter Mignolo concernant la résistance aux formes de colonialité à travers le langage et la littérature. Si nous suivons les analyses du chercheur, nous pouvons dire qu'Estercilia Simanca, du fait de ses origines wayuu et afro-colombiennes, les

deux fortement subalternisées par le fait colonial, se situe dans et écrit depuis la *différence coloniale*, cet espace qui sépare la modernité de la colonialité. Néanmoins, comme nous l'avons démontré, l'auteure refuse tout rattachement à une identité culturelle précise et se pose en véritable interlocutrice de la société majoritaire colombienne, ou de l'Occident qu'elle souhaite coloniser à travers sa littérature. Cette colonisation vise, chez Simanca, un changement de la conception que les sociétés majoritaires ont des peuples autochtones. Par là-même, l'auteure cherche à mettre en évidence la validité des structures de connaissance sur lesquelles se fonde la culture wayuu au-delà du territoire ancestral de la communauté. Il est essentiel d'insister sur le fait que l'espagnol, la langue hégémonique, est le véhicule qui rendrait possible cette « colonisation » des sociétés majoritaires. La langue majoritaire sert ainsi d'instrument pour remettre en cause les formes de colonialité qui traversent les sociétés contemporaines. Cela constitue le premier élément au travers lequel la littérature de Simanca et le positionnement politique de l'auteure appellent à une plus grande complexification de ce qu'est la capacité politique de la langue et de la littérature : une langue moderne et hégémonique peut être vecteur de critique politique. En ce sens, les langues subalternes ou les langues de la frontière ne sont pas les seules à mêmes de formuler un discours émancipateur.

Par ailleurs, cette volonté de « coloniser » ou de décoloniser l'Occident révèle que la littérature de Simanca, même si enracinée dans des cultures spécifiques, a une portée qui ne se réduit pas à ces dernières. Sa portée est interculturelle, l'auteure cherche à mettre en place un dialogue avec la culture colombienne majoritaire : la capacité de sa littérature à rompre avec les formes de colonialité identifiées par le groupe Modernité/Colonialité n'est pas déterminée par son lieu d'énonciation. En effet, sa capacité politique réside surtout dans les alliances créatives et créatrices qu'elle met en œuvre. Ces dernières conduisent à penser les contacts culturels multiples qui se déploient dans la péninsule de la Guajira.

Ainsi, la position que Simanca adopte vis-à-vis du fait colonial latino-américain met en cause la séparation entre la modernité et la colonialité au moment de penser l'émancipation à travers la littérature. Simanca, met en évidence que les contacts de la culture wayuu avec l'extérieur qui impliquent une réinvention culturelle, ne sont pas incompatibles avec une préservation de cette culture. De sorte que, le recours à l'écriture alphabétique conventionnelle n'est pas pensé par l'auteure comme venant remettre en cause des structures épistémologiques qui

se fondent sur la parole orale. Au contraire sa littérature est oralisée par des lecteurs qui se l'approprient, et qui à leur tour la modifient en l'ouvrant à d'autres scénarios et à d'autres alliances.

La conception que Simanca a du rôle politique de sa littérature fait consonance avec l'histoire de la communauté wayuu, qui depuis l'époque coloniale se caractérise par des contacts culturels provoqués notamment par la contrebande commerciale. Souvenons-nous, que ce sont ces contacts qui permettent la préservation d'une autonomie politique et épistémologique caractérisée par une prédominance des caractéristiques wayuu dont leur force se construit à travers leur perméabilité. Ainsi, la volonté de mettre en place des alliances créatives avec d'autres cultures, par l'intermédiaire de l'espagnol, pousse à penser les contacts épistémologiques entre langues modernes et subalternisées. Cela implique de les concevoir, non pas comme des entités fixes, mais comme des systèmes de variation inscrits dans une histoire traversée par des rapports de pouvoir complexes.

Nous chercherons maintenant à examiner la manière dont Miguelángel López Hernández pense le caractère politique de sa littérature. Chez le poète, la volonté d'interpellation de la société colombienne majoritaire est également présente. Néanmoins, contrairement à Estercilia Simanca qui ne fait pas de la parole d'origine l'axe principal de sa production littéraire, pour Miguelángel López Hernández, la connexion avec la parole mythique constitue la clé pour l'établissement d'une médiation avec la société colombienne majoritaire. Cette connexion avec la parole d'origine est le fruit d'un parcours intellectuel et personnel qui, comme nous nous attacherons à le démontrer à présent, invitent, eux aussi, à aller au-delà des analyses décoloniales sur l'émancipation à travers la langue et la littérature.

II. B. Miguelángel López Hernández ou l'émancipation poétique à travers un voyage entre territoires

Y de un momento a otro me vi frente a mi mismo, pero de otra forma, para mi antes esto no constituía una espiritualidad interna, luego lo descubrí. Precisamente el choque cultural me condujo hacia una especie de soledad, una soledad cálida que te reserva una multiplicidad de voces para ti. Es decir, es una soledad pero que tu a conciencia propia sabes que no estás solo, es una soledad lejos de estar solo. Alguna vez dije solitariedad. [...] Es una soledad que te conduce a una compañía, a una múltiple compañía que viene en distintos tiempos, es un poco eso, trato de dibujarlo a través de las palabras. Esa soledad es como un espacio de encuentro dónde las voces antiguas hacen resonancia al interior de tu corazón. Y para llegar a esa resonancia de las voces antiguas, es necesario tener un espacio de soledad. No es una soledad del solitario, no. Es otro tipo de soledad, es una soledad dónde se reservan colectividades de distintos tiempos para ti, exclusivamente para ti⁴⁵.

Miguelángel López Hernández, Riohacha, 1^{er} juillet 2017.

En la cueva *Pülashiru*

hay un nido de saberes antiguos,

Que he de alimentar.

Son cosas silenciosas, hermano. [...]

Como el secreto que nos dice

que nunca estamos solos⁴⁶.

Vito Apüshana, « Caminos ».

La clé de la dimension politique de la poésie de Miguelángel López réside dans le voyage et dans les rencontres qui en résultent. Comme nous l'avons étudié dans le chapitre précédent, cet

⁴⁵ « Et tout d'un coup je me suis vu face à moi-même mais d'une autre manière, avant, pour moi, cela ne constituait pas une spiritualité interne, je l'ai découvert par la suite. Précisément le choc culturel m'a conduit à une espèce de solitude, une solitude chaleureuse qui te réserve une multiplicité de voix pour toi-même. C'est-à-dire, c'est une solitude, mais tu as conscience de ne pas être seul, c'est une solitude loin d'être seul. Parfois j'ai parlé de *solitariété*. C'est une solitude qui te conduit à une compagnie, à une compagnie multiple qui vient en des temps distincts, c'est à peu près cela, j'essaye de dessiner cela à travers la parole. Cette solitude est comme un espace de rencontre où les voix anciennes font résonance à l'intérieur de ton cœur. Et pour arriver à cette résonance des voix anciennes, il est nécessaire d'avoir un espace de solitude. Alors ce n'était pas une solitude du solitaire, non. C'était un autre type de solitude où des collectivités de temps distincts étaient réservées pour toi, exclusivement pour toi ».

⁴⁶ APÜSHANA Vito, « Camino », *Antiguos recién llegados. Obra poética 1992-2017*, Medellín, Sílabo, 2019.
« Dans la grotte *Pülashiru* / il y a un nid de savoirs anciens, / que je dois nourrir. / Ce sont des choses silencieuses, frère. [...] / Comme le secret qui nous dit / que nous ne sommes jamais seuls ».

intellectuel wayuu pense le territoire comme un espace intensif où se produit la rencontre entre des temporalités et des spatialités multiples, entre des êtres visibles et invisibles et entre la vie et la mort. L'usage de la parole, que ce soit dans la résolution des conflits ou dans la quotidienneté, est, pour López Hernández, le résultat d'une rencontre avec le monde invisible ou *pülasü*, cette temporalité parallèle qui s'invite dans la temporalité quotidienne par l'intermédiaire des rêves ou *Lapü*. De manière similaire, pour Miguelángel López Hernández la parole poétique est le résultat d'une connexion profonde avec la multiplicité temporelle et spatiale de l'univers wayuu, en contact avec la société majoritaire.

En effet, à travers Vito Apüshana, l'un des hétéronymes de López Hernández, la parole quotidienne, connectée à la pensée mythique du peuple wayuu, devient une parole poétique. Elle résulte de la connexion du poète avec la solitude accompagnante, cette solitude que Miguelángel López décrit comme étant peuplée de voix de temps multiples, un espace « où les voix anciennes font résonance à l'intérieur du cœur ». Ainsi, la parole poétique est habitée par la parole orale des anciens de la communauté, elle est le fruit d'une connexion avec la parole d'origine de la communauté wayuu. Cependant, cette rencontre avec la parole d'origine wayuu n'est pas pour Miguelángel López Hernández une finalité en soi. Elle est plutôt un point de départ, une manière d'engager un chemin créatif et créateur de multiples connexions entre l'univers wayuu et l'extérieur. Cet extérieur est multiple, il s'agit d'une part de la société colombienne majoritaire, des non-wayuu ou *alijunas* qu'Apüshana convoque dans ses poèmes, et d'autre part, des communautés autochtones des Amériques avec qui Malohe, deuxième hétéronyme de López Hernández, souhaite mettre en place un dialogue à des fins politiques concrètes dans le sens où il vise le renforcement de l'autonomie politique des communautés autochtones des Amériques.

Le voyage, entre territoires urbains et ruraux, entre mondes visibles et invisibles, entre univers culturels autochtones, est d'une grande importance dans la poésie de Miguelángel López Hernández, que ce soit sous son hétéronyme de Malohe ou de Vito Apüshana. Mais c'est aussi l'une des clés de la dimension politique de son rôle en tant qu'intellectuel. En effet, Miguelángel López Hernández est aussi un activiste politique, un militant engagé pour la construction de la paix en Colombie, qui ne pense pas cet engagement comme étant incompatible avec son travail poétique. López Hernández fait partie du Consejo Superior de Palabrereros, institution qui vise à défendre et préserver l'autonomie du système normatif wayuu, et a été candidat à la mairie de Riohacha en 2019. Dans notre entretien du 1^{er} juillet 2017, il m'explique :

[...] yo pensé que mi activismo social podría alejarme del universo literario, pero al contrario descubrí poco después que son semillas o granitos que sirven al proceso creativo, la creación literaria es más viva cuando lo haces en pleno ardor de los sucesos, no me refiero a que tu tienes que estar escribiendo una metáfora en medio de una batalla campal, pero sí que tu puedes vivir la batalla campal y que luego tu en tu reposo sacas interpretaciones y tu dices ‘caramba, esto lo sientes’, y por eso es mi activismo. Me preguntan ‘¿tu alguna vez escribiste?’, de manera irónica porque no creen que yo pueda escribir, por esa idea un poco cliché que es la que tienen en Occidente del escritor que está en una especie de torre de marfil, la imagen del poeta en la torre de marfil [...] no eso no es⁴⁷.

Miguelángel López Hernández pense sa production littéraire comme étant en lien avec le contexte politique quotidien. Sa participation aux luttes politiques de la communauté wayuu constitue un moteur pour son écriture littéraire. Néanmoins, contrairement à Estercilia Simanca, la littérature du poète n’est pas une arme politique d’interpellation de l’État ou de la société colombienne majoritaire dans le sens où ce n’est pas une littérature de dénonciation directe des abus de l’État ou des multinationales envers les membres de la communauté. La dimension politique de la production poétique de Miguelángel López est en lien avec un voyage qui se caractérise par la connexion avec le territoire wayuu et avec la pensée mythique de la communauté. À propos de la question du voyage, le chercheur Juan Duchesne Winter explique :

Miguel Ángel López Hernández es una suerte de intelectual orgánico de la Guajira, pues conscientemente asumió la compleja sociedad multiétnica de la región como maestra de su proyecto autodidacta de vida. Frecuentó las universidades sin permanecer en ellas, aprendió de los libros, de la realidad popular y abrevó metódicamente en el venero ancestral de su pueblo wayuu. Hoy día se desempeña como gestor cultural independiente y activista político con amplia convocatoria y reconocimiento en distintos sectores de la población. [...] De alguna manera el movimiento perpetuo de ida y retorno [que caracteriza el viaje] se relaciona con los tres nombres bajo los cuales aparecen las obras de este poeta. Todavía son los avatares de Vito Apüshana (heterónimo con que firma dos de sus libros), a quien algunos fueron a buscar entre los espejismos del desierto creyendo que era una persona real, los que seducen a quien lee su luminosa poesía. Es autor de los poemarios *Contrabandeando sueños con arijunas cercanos* (1992), *En las hondonadas maternas de la piel* (2010) y *En los senderos de Abya Yala*

⁴⁷ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel* (2017).

« [...] j’ai cru que mon activisme social pouvait m’éloigner de l’univers littéraire, mais au contraire, j’ai découvert peu après que ce sont des graines qui servent le processus créatif, la création littéraire est plus vivante lorsque tu la fais dans le feu de l’action, je ne dis pas que tu dois écrire une métaphore au milieu d’une bataille, mais tu peux vivre la bataille et ensuite dans ton repos tu sors des interprétations et tu dis ‘dis donc, ça tu le ressens’ et cela explique mon activisme. On me demande ‘tu as déjà écrit ?’ de manière ironique car on ne pense pas que je puisse écrire à cause de cette idée, un peu cliché, de l’écrivain dans sa tour d’ivoire qui correspond à celle qu’on a en Occident, l’image du poète dans sa tour d’ivoire [...] non il ne s’agit pas de cela ».

(2009), este último ganador del premio Casa de las Américas (2000) otorgado en La Habana, Cuba⁴⁸.

Tout comme Ester Cecilia Simanca, Miguel Ángel López Hernández construit sa poétique entre le dedans et le dehors de la communauté wayuu. Comme le souligne Juan Duchesne Winter, la figure d'Apüshana a suscité dans la Guajira et ailleurs un très grand enthousiasme. En effet, le poète a été recherché dans le territoire ancestral wayuu et pensé, par certains critiques et fonctionnaires d'État, comme étant représentatif d'une identité autochtone précise, fortement ancrée dans l'imaginaire qui correspondrait au territoire ancestral wayuu⁴⁹. Ses poèmes ont fait l'objet d'une certaine marchandisation, et ont été, d'une certaine façon, une source de légitimité pour l'État multiculturel colombien, qui dans les années 1990, mettait en place ses premières politiques culturelles. En effet, le recueil de poèmes *Contrabandeo sueños con aríjunas cercanos* a été publié en 1992 par la Secretaría de Asuntos Indígenas du Département de la Guajira et par l'Université de la Guajira.

La surprise a été grande pour les lecteurs et critiques littéraires de Vito Apüshana lorsqu'après plus de dix ans d'anonymat, Miguel Ángel López Hernández a révélé être l'auteur de *Contrabandeo sueños con aríjunas cercanos*. Né en 1965 à Carraípia en territoire wayuu, López Hernández se voit dans l'obligation de le quitter à cause d'un conflit interfamilial, à l'âge de 7 ou 8 ans pour aller d'abord à Riohacha et ensuite à Medellín. Cet éloignement du territoire d'origine a été perçu, par certains, comme une trahison vis-à-vis de ce qui est conçu comme étant la culture

⁴⁸ *Op. cit.*, DUCHESNE WINTER, 2015, p. 423.

« Miguel Ángel López Hernández est une sorte d'intellectuel organique de la Guajira, puisqu'il a consciemment assumé la complexe société multiethnique de la région comme maîtresse de son projet autodidacte de vie. Il a fréquenté les universités sans y demeurer, il a appris des livres, de la réalité populaire et a méthodiquement bu à la source ancestrale de son peuple wayuu. Aujourd'hui il travaille en tant que gestionnaire culturel indépendant et activiste politique avec une grande capacité mobilisatrice et une large reconnaissance dans différents secteurs de la population. [...] D'une certaine manière le mouvement perpétuel d'aller-retour [qui caractérise le voyage] est en relation avec les trois noms sous lesquels apparaissent les œuvres de ce poète. Ce sont encore les avatars de Vito Apüshana (hétéronyme avec lequel il signe deux de ses livres), que certains sont allés chercher parmi les mirages du désert en croyant qu'il s'agissait d'une personne réelle, ceux qui séduisent ceux qui lisent sa poésie lumineuse. Il est l'auteur des recueils de poésie *Contrabandando sueños con aríjunas cercanos* (1992), *En las hondanadas maternas de la piel* (2010) et *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (2009), ce dernier lauréat du prix 'Casa de las Américas' (2000) décerné à La Havane, Cuba ». À l'œuvre poétique de Vito Apüshana citée par Juan Duchesne s'ajoute le recueil *Voces del antiguo corazón del monte*, publié en 2017 dans *Antiguos recién llegados. Obra poética 1992-2017*, Bogotá, Sílabas Editores, 2019.

⁴⁹ Voir à ce propos, GONZALEZ Fredy, « El misterio de Vito. Clandestinidad y Esencialismo », *Jepirana*, Fondo mixto para la cultura y las artes de la Guajira, Año 2, N°3, marzo del 2000

et l'identité wayuu authentiques⁵⁰. Le choix de l'anonymat est intéressant dans le sens où il révèle le caractère transgresseur de la poétique de l'auteur. De manière similaire à ce que l'on trouve chez Ester Cecilia Simanca, la transgression est en lien avec une remise en cause de toute identification de la culture wayuu avec un ensemble de caractéristiques fixes et statiques. Elle tient également au fait qu'en choisissant l'anonymat, et en révélant sa vraie identité, dix ans après, López Hernández remet en cause la centralité du lieu d'énonciation de la littérature ou de la langue lorsqu'il s'agit de penser son potentiel critique. Cela signifie également, comme nous l'étudierons dans le détail dans le chapitre qui suit, faire un pari pour le caractère universel, non localisé, de la culture wayuu et de la pensée qui la fonde.

La naissance de Vito Apüshana est décrite par Miguelángel López comme un voyage en soi qui dans un premier temps l'amène loin de son territoire ancestral et de la culture wayuu. En effet, ce voyage a deux étapes littéraires, et culmine par un retour physique dans le territoire wayuu. Lors de notre entretien du 1^{er} juillet 2017, Miguelángel López m'explique que la première étape littéraire consiste en une connexion profonde et rêvée avec des romans, poèmes et livres de philosophie d'écrivains de diverses cultures et nationalités :

Eran unas traducciones muy buenas, comprobadas. En esas traducciones empecé a leer a todos esos autores del mundo y los tonos que me sedujeron muchísimo en esa época fueron los de la lengua española que estaban en el centro de Europa. [...] Austriacos, Alemanes, Húngaros, ellos escribían con nostalgia, entonces me gustaba mucho la literatura de Checoslovaquia, de Hungría, tienen unos cuentos fascinantes y ahí me quedo con un poeta que después me enteré que, ósea hay cosas que son realmente tan sublimes, que nos acompañan en un proceso de identificación y se quedan como en un rinconcito, pero uno siente el gran tamaño de su creatividad [del autor] uno de ellos era Vladimir Holan [...] Me impactaron los cuentos de Kafka, no tanto las novelas que son perfectas pero los cuentos tienen esa otra cosa que me encanta que es como indescifrable, que es como una atracción que tiene la poesía ¿no? [...] en esa primera lectura no hay latino-americanos y ahí con él después llegué a Hölderlin, unos años después, me pareció como que era dueño de un universo tan original, y que él salía de ese universo a decirle a la gente cómo era su universo, y terminaba y se devolvía a su universo y decía 'a mi universo entras si puedes', entonces era así como que todos íbamos al universo de Hölderlin a ver si entrábamos y de pronto entrábamos todos y yo lo soñaba. Y eso me condujo mucho más a la poesía. Y hay un ruso que apenas leí como cinco poemas, los poemas me gustaron, pero nunca más lo volví a leer pero lo recuerdo con mucho sentimiento y él se llamaba Sergueï Essenine. [...] Si bueno, yo gire mucho alrededor de esas imágenes. Pero no era de esos de que lector exclusivo, yo doblaba los poemas me los llevaba y soñaba con ellos, no yo no era de esos [lectores exclusivos], pero los recordaba muchísimo, los anotaba en mis cuadernos y después iba a buscar

⁵⁰ Voir, CAMPOS UMBARILA Adriana, *Autorías contrabandistas : cuerpos que reinventan y destabilizan agendas políticas de 'lo indígena'*, (Thèse en Littérature), Universidad de los Andes, 16 décembre 2020.

otros y otros y otros, era como un gran recorrido, dónde había curvas, rincones, me salía otro escenario como si tuviera distintos agujeros negros [...]»⁵¹

Cette première étape du voyage littéraire de Miguelángel López est marquée par la découverte de la parole poétique que l'écrivain emporte avec lui et qu'il rêve. En effet, le poète explique qu'il n'a pas été un lecteur exclusif, sa pratique de la lecture a consisté à entretenir la parole poétique de différentes cultures et espaces géographiques. L'action de rêver les poèmes témoigne en un sens de la volonté de traduire ces poèmes et les paroles qui les composent à son origine wayuu, de les connecter à ces espaces invisibles qui caractérisent le système de connaissance de la communauté. Par ailleurs, il est intéressant de noter que ce voyage se fait à travers des traductions en espagnol. La langue majoritaire devient le véhicule à partir duquel se font les rencontres littéraires de l'auteur. Cette première étape est suivie d'une seconde où López Hernández arrive à la pensée mythique des communautés autochtones des Amériques par l'intermédiaire de courants philosophiques multiples :

[...] ahí también llegué, perfectamente a los mitos, donde se escenificaba una estructura tan maravillosa, todo el tema de esas culturas de la India, también fue muy revelador, y algo me decía ahí que escuchara los mitos, los mitos de Babilonia, en ese momento ya no estaba en la escuela. Y luego pues ahí sí todo ese recorrido por Europa, por Oriente, China, todos esos relatos de las dinastías me fascinaban, y llegué de un momento a otro al Tao, a la filosofía de Tao Tsé, la gente me decía 'eso es filosofía', yo decía 'bueno sí pero aquí hay una poesía extraordinaria' y luego el descubrimiento de los Haïku japoneses, tres versos, son como instantáneas, sin duda también fui un gran admirador de eso y leí muchísimo a Bashō que es como el maestro de esa escuela. Y de ahí salté a la tradición del budismo zen, sin duda era una filosofía tan bella y ahí conocí sin duda

⁵¹ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel* (2017).

« C'étaient de très bonnes traductions, vérifiées. C'est dans ces traductions que j'ai commencé à lire tous ces auteurs du monde et les tonalités qui m'ont beaucoup séduit à cette époque étaient celles de la langue espagnole qui étaient dans le centre de l'Europe. [...] Autrichiens, Allemands, Hongrois, ils écrivaient avec de la nostalgie, alors j'aimais beaucoup la littérature de la Tchécoslovaquie, de la Hongrie, ils ont des nouvelles fascinantes, et je retiens un poète, par la suite j'ai appris que, c'est-à-dire il y a des choses tellement sublimes qui nous accompagnent dans un processus d'identification et restent dans un petit coin, mais on ressent l'ampleur de sa créativité [de l'auteur] l'un d'entre eux était Vladimir Holan [...] J'ai été impacté par les nouvelles de Kafka, pas autant par les romans qui sont parfaits mais les nouvelles ont cette autre chose que j'adore qui est comme indéchiffrable, qui correspond à une attractivité que possède la poésie, n'est-ce pas ? [...] dans cette première lecture il n'y a pas de Latino-américains, et de là avec lui je suis ensuite arrivé à Hölderlin quelques années après, il m'a semblé qu'il était le propriétaire d'un univers tellement original et qu'il sortait de cet univers pour dire aux gens comment était son univers, et il finissait et il retournait à son univers et disait 'dans mon univers tu rentres si tu peux', alors c'était comme ça, nous allions tous dans l'univers de Hölderlin pour voir si nous pouvions rentrer et d'un coup nous entrions tous et je le rêvais. Et cela m'a conduit beaucoup plus à la poésie. Il y a un russe, j'ai à peine lu environ cinq poèmes, les poèmes m'ont plu, mais je ne l'ai plus jamais lu, mais je me souviens de lui avec beaucoup de sentiment, il s'appelait Sergueï Essenine [...] Oui alors, j'ai beaucoup tourné autour de ces images. Mais je n'étais pas un lecteur exclusif, je pliais les poèmes, je les emportais avec moi et je rêvais avec eux, non je n'étais pas de ceux-là [lecteurs exclusifs], mais je me souvenais beaucoup d'eux, je les notais dans mes cahiers et ensuite j'allais en chercher d'autres et d'autres, c'était comme un grand parcours, où il y avait des courbes, des recoins, un autre scénario sortait comme s'il y avait différents trous noirs ».

nuevos elementos de la meditación, entendí también un poco el concepto de la iluminación, comprendo mucho el budismo zen⁵².

Cela le conduit à :

Y era como hacer un viaje planetario, porque llegué finalmente a nuestro continente, América que yo llamaba América y terminé llamándolo Abya Yala [...]. Y aquí al llegar al continente, afortunadamente me tropecé con los mitos y entonces ahí entré con el Popol Vuh que había sido nombrado en la escuela así por el aire, pero traté de manejarlo. Algo me decía que el Popol Vuh era muy familiar pero no tenía la capacidad para interpretarlo, porque no es fácil. No sé como se puede enseñar el Popol Vuh sin la interpretación, porque entregarlo como si fuera una Biblia eso es un fascismo que atenta con la comprensión. Mi relación con el libro en la escuela fue dejarlo, pero algo me gustaba, entonces se convirtió en un libro de referencia permanente pero que no lo lograba penetrar, hasta hace unos años que logré entrar nuevamente y entender como que eso también era una cepa de cognición cultural que se replicaba con el Amazonas, en la Araucana, los Andes y que de ahí salieron distintas lenguas⁵³.

Rêver les premiers poèmes qui deviennent une présence active dans la vie quotidienne de Miguelángel López constitue un acte qui par la suite lui permet de créer sa propre cartographie littéraire et arriver enfin au mythe, et avec lui, à une pensée d'origine partagée par de nombreux peuples autochtones en Amazonie, en Araucanie et dans les Andes. C'est ici que se retrouvent ceux qui par la suite vont devenir Vito Apüshana le poète connecté à la parole d'origine des Wayuu et Malohe le poète qui écrit à partir des conversations avec les cultures de l'Abya Yala. Mais ces deux étapes de lecture active ne constituent qu'un premier moment. Le second étant celui d'un retour physique à la Guajira, qui donne naissance à Vito Apüshana. Lors de notre entretien du 1^{er}

⁵² *Id.*

« [...] c'est ainsi que je suis parfaitement arrivé aux mythes, où se mettait en scène une écriture si merveilleuse, toute la thématique de ces cultures de l'Inde a aussi été très révélatrice, et quelque chose me disait d'écouter les mythes, les mythes de Babylone, à ce moment-là, je n'étais plus à l'école. Et puis ensuite tout ce parcours à travers l'Europe, l'Orient, la Chine, tous ces récits des dynasties me fascinaient, et je suis arrivé soudain au Tao, à la philosophie du Tao Tsé, les gens me disaient 'c'est de la philosophie', je disais 'd'accord mais ici il y a une poésie extraordinaire' et ensuite la découverte des Haïku japonais, trois vers, ce sont comme des instantanées, sans aucun doute j'ai aussi été un grand admirateur de cela et j'ai beaucoup lu Bashō qui est un maître de cette école. Et de là je suis passé à la tradition du bouddhisme zen ».

⁵³ *Id.*

« Et c'était comme faire un voyage planétaire, puisque je suis finalement arrivé à notre continent l'Amérique que j'ai fini par appeler Abya Yala [...]. Et ici en arrivant au continent heureusement j'ai trébuché sur les mythes et alors j'ai retrouvé le Popol Vuh qui avait été nommé en passant à l'école, mais j'ai essayé d'y faire face. Quelque chose me disait que le Popol Vuh était très familier mais je n'avais pas la capacité pour l'intégrer, puisqu'il n'est pas facile. Le donner comme si c'était la Bible c'est un fascisme qui va à l'encontre de la compréhension. Ma relation avec le livre à l'école a été de le laisser, mais quelque chose me plaisait, alors il est devenu un livre de référence permanente mais que je n'arrivais pas à pénétrer, c'est seulement il y a quelques années que j'ai réussi à entrer à nouveau et à comprendre comment cela était aussi une souche de cognition culturelle qui se reproduisait avec l'Amazonie, dans l'Araucanie, les Andes, et que de là sont sorties différentes langues ».

juillet 2017 j'ai cherché à comprendre si Miguelángel López considérait que sa production poétique pouvait être émancipatrice, vers la fin de notre entretien le poète m'explique :

[...] fijate que de alguna manera va con lo que preguntabas y da la sensación de que fuera un solo trabajo, un solo pensamiento, un solo cuerpo, todo está conectado cuando te menciono mi impronta de creación, de creatividad, el solo hecho de haber optado por el retorno, de alguna manera responde a esos parámetros de emancipación. Uno se decía perfectamente puedo quedarme aquí en la ciudad porque me ampara precisamente la República, una Constitución independientemente de si tengo origen étnico o no tengo origen étnico, yo tengo unos derechos directos y hago uso de ellos y finalmente lo primero es el individuo, y podría hacer otros esfuerzos colectivos, pero ya estaría amparado... y bueno ese tipo de cosas, y simplemente eso quedó al lado y escogí el retorno y allí pues obviamente se te abre no solamente eso real-maravilloso del camino, de los lagartos, de los árboles, de los climas porque es distinto el clima de la madrugada a las 4, un clima de mar, pero ya a las 6 hay otro clima. Y tu lo sentías, pero no lo distinguías, y, ¿cuales son como las palabras precisas cuando nace el fuego, cuando nace la madrugada?, y son las palabras de los sueños, porque sabes que el pueblo wayuu es un pueblo onírico de alguna forma, tiene una influencia de línea onírica⁵⁴.

Le retour à la Guajira signifie le début de la construction d'un chemin en alliance avec un collectif qui progressivement se définit et se dessine dans l'œuvre poétique de Vito Apüshana. Le collectif avec lequel le poète entre en contact à son retour à la Guajira correspond non seulement au peuple wayuu mais concerne aussi l'ensemble des êtres qui peuplent le territoire visible mais aussi le territoire invisible, c'est-à-dire les êtres minéraux, les végétaux et les animaux qui dans la cosmologie wayuu ont un statut ontologique de personnes, et les méta-personnes qui peuplent le *pülasü*. Ce chemin de retour est aussi, comme López Hernández l'explique dans la citation ci-dessus, celui de la rencontre avec les paroles justes ou précises. Pour le poète, ces paroles sont celles des rêves, celles que *Lapü* amène du monde *pülasü* au monde visible du quotidien.

La cartographie littéraire qui met en contact des cultures et géographies multiples se double ainsi d'une cartographie intensive du territoire wayuu que le poète parcourt à son retour. Les deux

⁵⁴ *Id.*

« [...] rends toi compte que d'une certaine manière cela est en lien avec ce que tu demandais et cela donne l'impression qu'il s'agit d'un seul travail, d'une seule pensée, un seul corps, tout est connecté quand je te dis que mon empreinte de création, de créativité, le seul fait d'avoir choisi le retour, d'une certaine manière cela correspond à ces paramètres d'émancipation. Je me disais, je peux parfaitement rester ici dans la ville puisque précisément la République me protège, une Constitution, indépendamment si j'ai des origines ethniques ou pas, j'ai des droits directs et j'en fais usage et finalement la première chose est l'individu, et je pourrais faire d'autres efforts collectifs, mais je serai déjà protégé... et ce type de choses, et simplement cela est resté de côté et j'ai choisi le retour, et là s'ouvre non seulement cet aspect réel merveilleux du chemin, des lézards, des arbres, des climats puisque le climat du petit matin à 4h est différent, un climat de mer, mais à 6h il y a un autre climat. Et tu le sentais, mais tu ne le distinguais pas, et quelles sont les paroles précises quand le feu naît, quand le petit matin naît ? ce sont les paroles des rêves, puisque tu sais que le peuple wayuu est un peuple onirique d'une certaine manière, il a une influence de ligne onirique ».

sont essentielles à l'heure de comprendre le caractère politique de l'œuvre poétique de Miguelángel López. En effet, la connexion avec le territoire wayuu et avec la pensée mythique de la communauté sont le résultat d'un parcours qui se fait entre les cultures.

Dans notre entretien de 2017, Miguelángel López a insisté sur le fait qu'il représente le contact entre la culture de la société majoritaire et la culture wayuu, sa position est celle de la frontière, il se pense comme étant un « heredero de ese mundo [wayuu], instalado en un espacio bicultural [...] que es realmente una frontera, yo de alguna manera represento ese tipo de zona de contacto proveniente de la cultura wayuu pero que tiene la consciencia de ser permanentemente puente e intérprete de la cultura y sobre todo de la espiritualidad del mundo wayuu »⁵⁵. Cette position à la frontière entre la culture occidentale et la culture wayuu donne à l'œuvre poétique Miguelángel López Hernández sa vocation interculturelle. L'espagnol est ici, comme lors des premières lectures de cet intellectuel, la langue qui permet d'établir la communication entre les cultures :

Sí, [soy] un traductor cultural, una especie de, digamos de alguien que desea, que detecta que hay unas grietas en la comunicación entre culturas más allá de lo lingüístico y que agravadas de pronto por algunas barreras que yo llamo taras, se incrustan en el mapa mental del individuo de tal manera que dificultan más el entendimiento y no entiende las diferencias, todo es diferencia, los árboles todos son distintos, las estrellas mismas son distintas como tales, entonces la diferencia es una condición *sine qua non* de la vida, entenderla es justamente la posibilidad de tener una comunidad pacífica. Entonces las disputas a partir de las diferencias son naturales porque si las disputas las entendemos desde otra conciencia de derechos mal entendidos o definición de derechos, podemos no desesperarnos en el proceso de reconciliación. Pero nos desesperamos porque cuando vienen las disputas, llega el miedo y el miedo conlleva a la violencia extrema. En lugar de conciliar queremos es negar, queremos negar al otro y en la negación del otro es la eliminación del otro. Si nosotros ahí entramos con el discurso de la resolución de conflictos que justamente viene de los elementos que nuestros abuelos nos dan podemos construir algo diferente. [...] la narrativa del mito te da esa luz. Cuando entramos en conflicto, entramos a una no luz que no vemos nada entonces necesitaríamos ver el color de la oscuridad y ahí se van las dudas, y la palabra es una ayuda⁵⁶.

⁵⁵ *Id.*

[...] « héritier de ce monde [wayuu], installé dans un espace biculturel [...] qui est réellement une frontière, je représente d'une certaine manière ce type de zone de contact qui provient de la culture wayuu mais qui a conscience d'être pont et interprète de la culture et surtout de la spiritualité du monde wayuu ».

⁵⁶ *Id.*

« Oui, [je suis] un traducteur culturel, une espèce de, disons quelqu'un qui souhaite, qui détecte qu'il y a des fissures dans la communication entre les cultures au-delà de l'aspect linguistique et qui aggravées peut-être par des barrières que j'appelle des taras, s'incrustent dans la carte mentale de l'individu de telle manière qu'elles rendent plus difficile la compréhension, et il ne comprend pas les différences, tout est différence, les arbres sont tous différents, les étoiles elles-mêmes sont différentes en tant que telles, alors la différence est une condition *sine qua non* de la vie, la

La production poétique de Miguelángel López Hernández, son positionnement politique et sa pratique militante se rejoignent dans le travail de traduction culturelle. Cette dernière va de pair, dans l'esprit de Miguelángel López Hernández, avec le travail de construction d'une société pacifique à même d'accepter la différence. Le mythe, par l'intermédiaire de la parole, est conçu comme le lieu d'où surgissent les connaissances capables de résoudre les failles de communication entre les cultures. Ainsi, chez Vito Apüshana, la parole poétique est aussi une parole tranquille, une parole susceptible d'agir sur l'extérieur socio-politique. Autrement dit, la poésie de Vito Apüshana est politique dans le sens où la parole qu'elle porte est la parole d'origine connectée au mythe et qui agit sur la transformation ou création de la vie quotidienne.

Vito Apüshana est le véhicule par lequel cette parole de transformation du quotidien, cette parole de résolution des conflits entre clans se transpose aux relations entre la société majoritaire et la société wayuu. Ainsi, l'espagnol est le vecteur qui permet de faire connaître le pouvoir de cette parole d'action, qui dans les poèmes devient une parole de médiation ou de dialogue entre la société majoritaire et la société wayuu. La poésie de Vito Apüshana vise à affirmer la différence culturelle dans le dialogue et par conséquent à guérir les relations entre la société wayuu et la société colombienne majoritaire. L'usage de l'espagnol a pour première fonction la construction de ces conversations interculturelles qui rendent visible la complexité épistémologique de la communauté wayuu. En effet, dans le poème, l'espagnol est pensé par López Hernández comme étant porteur de toute la complexité et de tout le sens transformateur de la parole d'origine qu'il décrit de la manière suivante dans notre entretien de 2017 :

La palabra es una construcción de la personalidad del ser y ese ser al ser colectivo, entonces es una construcción plural, y al ser plural te remite al pasado es decir a distintos tiempos que te permitieron ser hoy. En otras palabras, es una función de recibir la construcción de otras verdades que vienen de los abuelos, de los antiguos, de su contemporaneidad pasada. Pero eso no ha desaparecido, hay espacios que lo guardan, y un espacio que lo guarda es el sueño. En el sueño, hay un viaje ahí, hay una conexión ahí que te permite escuchar esas verdades guardadas y se transmite a través de la palabra, entonces la palabra se te es dada a través de una imagen o a través del sonido. No

comprendre c'est justement la possibilité d'avoir une communauté pacifique. Alors les disputes à partir des différences sont naturelles, puisque si les disputes nous les comprenons depuis une autre conscience de droits mal compris ou de définition de droits, nous pouvons ne pas désespérer dans le processus de réconciliation. Mais nous désespérons puisque quand viennent les disputes arrive la peur et la peur entraîne la violence extrême. Au lieu de concilier nous voulons nier, nous voulons nier l'autre et la négation de l'autre est l'élimination de l'autre. Mais si nous entrons avec le discours de la résolution des conflits qui vient justement des éléments que nos anciens nous donnent nous pouvons construire quelque chose de différent. [...]le récit du mythe te donne cette lumière. Quand nous entrons en conflit, nous entrons dans une non lumière, nous ne voyons plus rien, alors nous aurions besoin de voir la couleur de l'obscurité et là s'en vont les doutes, la parole est une aide ».

solamente a través del sonido, una palabra también puede llegar con el color, una imagen visual, entonces tú con eso, lo recibes en tu contemporaneidad y ella misma se acopla, se adapta a lo que es hoy. Entonces tú eres una suma de esas verdades, tú eres una suma de esas palabras. Entonces la palabra finalmente viene siendo un órgano construido de voces del tiempo. Asumirlo, así como parte de tu ser, no de tu ser individual sino colectivo, ósea tu cuando dices te entrego la palabra es una extensión de tu intimidad, es decir te estoy entregando todo lo que yo puedo ser interna y externamente por eso es que tú con todos tus caminos, todos tus esfuerzos, tienes que hacerla cumplir, porque la palabra cuando se entrega compromete. Entonces la palabra te esclarece, transparente, pero al mismo tiempo te exige⁵⁷.

Chez Miguelángel López Hernández, l'arrivée de la parole poétique après le retour à la Guajira se transforme en une opportunité politique. Celle de transmettre, en espagnol, la complexité épistémologique de la communauté wayuu. La parole poétique de Vito Apüshana exprime la connexion existante entre l'univers visible et invisible et entre la temporalité quotidienne et la temporalité transhistorique du mythe. À travers Vito Apüshana, Miguelángel López Hernández investit l'espace de contact entre la culture majoritaire et la culture wayuu afin d'affirmer la différence culturelle de la communauté. Cette dernière se fonde sur une connaissance construite en collectif, elle est issue des voix des temporalités plurielles et de la connaissance des anciens. Vito Apüshana, est un véritable traducteur culturel qui cherche, à travers ses poèmes, à transmettre tout le sens et la richesse épistémologique des notions en wayuunaiki :

Yo traduzco, ósea yo escribo en castellano, pero hay una, yo hago un ejercicio de ser con la lengua wayuunaiki por ejemplo el concepto de *aa'in* es un concepto integral dónde tu entras a la espiritualidad, al alma y al corazón y a la vida, con una sola palabra tu tienes cuatro conceptos: espíritu, alma, corazón y vida, entonces tu con eso, con una sola palabra vas co-relacionando de acuerdo a las nociones o a los pensamientos. Y eso se relaciona en la construcción del poema, por eso es que de pronto sale más fácil el poema. El poema de alguna manera te regala, pero como el haiku, tiene que anotarse para que tenga algo que pueda realmente sobrevivir. Entonces retorno, en ese sentido el

⁵⁷ *Id.*

« La parole est une construction de la personnalité de l'être et cet être, en étant collectif, est une construction plurielle et en étant pluriel il te renvoie au passé, c'est-à-dire à diverses temporalités qui t'ont permis d'être aujourd'hui. En d'autres termes, elle a pour fonction de recevoir la construction d'autres vérités qui viennent des grands-parents, des anciens, de leur contemporanéité passée. Mais cela n'a pas disparu, il y a des espaces qui le gardent, et un espace qui le garde est le rêve. Dans le rêve, il y a un voyage, il y a une connexion qui te permet d'écouter ces vérités renfermées et qui se transmettent à travers la parole, alors la parole t'est donnée à travers d'une image ou à travers d'un son. Non seulement à travers du son, une parole peut aussi arriver avec la couleur, une image visuelle, alors toi avec cela, tu le reçois dans ta contemporanéité et cela s'accouple, s'adapte à la réalité d'aujourd'hui. Alors tu es l'addition de ces vérités, tu es l'addition de ces paroles. Alors, finalement, la parole est un organe construit des voix du temps. L'assumer ainsi, comme faisant partie de ton être, non pas de ton être mais de ton être collectif, c'est à-dire que quand tu dis, je te donne la parole, il s'agit d'une extension de ton intimité, c'est-à-dire je suis en train de te donner tout ce que je peux être intérieurement et extérieurement, c'est pour cela que toi avec tous tes chemins avec tous tes efforts, tu dois la tenir, puisque la parole lorsqu'elle se donne elle engage. Alors la parole éclaire, rend transparent mais au même temps t'exige ».

ejercicio mítico de lo bicultural, yo digo los profesores wayuu son muy encajonados, y ahora que estamos, hay una cierta relación con el positivismo europeo. ¿Entonces que tiene que hacer uno? Enfrentar esto y hacer una especie de resquebrajamiento y cuando uno hace ese resquebrajamiento de la vida Occidental, nos facilita una reconstrucción de lo antiguo. Curiosamente yo llego más a lo esencial de lo wayuu desde la confrontación con lo Occidental, si no hago el ejercicio de confrontar con lo occidental yo siento que no tomo el mejor camino para llegar a lo esencial wayuu. Ósea, yo no llego a lo esencial wayuu directo, tengo que entrar en unos espacios intermedios⁵⁸.

Miguelángel López Hernández investit des espaces intermédiaires depuis lesquels il arrive à ce qui serait « essentiellement » wayuu. La position du poète est particulièrement intéressante puisqu'elle permet d'appréhender ce que signifie d'adopter une identité ethnique précise au-delà de caractéristiques culturelles fixes, qui sont celles à avoir été retenues par l'État multiculturel à l'heure de reconnaître une communauté comme ethnique. En effet, la littérature de López Hernández, tout comme celle d'Estercilia Simanca Pushaina, font beaucoup plus que représenter une identité. La poésie de Vito Apüshana est un espace de recherche et de création d'une pensée, d'un rapport au monde et d'une spiritualité, avant de constituer l'espace où se représente une identité précise et circonscrite. Il s'agit d'une littérature de savoir qui cherche à rendre visibles les systèmes de connaissance des Wayuu et à mettre en évidence toute leur validité dans des espaces qui excèdent le territoire ancestral de la communauté. L'objectif ici, et c'est là que réside, en partie, le potentiel émancipateur de la poésie de López Hernández, est de dépasser toute conception multiculturelle hégémonique de la différence culturelle et de mettre en évidence que cette différence culturelle se base avant tout sur un mode différentiel de production du savoir.

Il s'agit d'un savoir qui se fait collectivement, construit à travers la connaissance des anciens et de l'ensemble des êtres qui peuplent la péninsule de la Guajira. Ce savoir pluriel est porté par la parole d'origine que le poète recherche d'abord à travers un voyage intellectuel entre

⁵⁸ *Id.*

« Je traduis, c'est-à-dire j'écris en castillan, mais il y a une, je fais un exercice d'être avec la langue wayuunaiki, par exemple le concept d'*aa'in* est un concept intégral où tu entres dans la spiritualité, à l'âme et au cœur et à la vie, avec un seul mot tu as quatre concepts : esprit, âme, cœur et vie, alors avec cela, avec un seul mot tu mets en relation selon les notions ou les pensées. Et cela se met en relation dans la construction du poème, c'est pour cela que le poème est peut-être plus facile, d'une certaine manière le poème te gratifie, mais comme le haïku il doit être noté pour que quelque chose puisse réellement survivre. Alors je retourne à l'exercice mythique du biculturel, je dis les professeurs wayuu sont très renfermés, et il y a une certaine relation avec le positivisme européen. Alors que doit-on faire ? Affronter cela et faire une espèce de craquelage et quand on fait cette espèce de craquelage de la vie occidentale, la reconstruction de ce qui est ancien devient plus facile. Curieusement, j'arrive à l'essentiel wayuu depuis la confrontation avec l'occidental, si je ne fais pas cet exercice de confronter avec l'occidental, je sens que je n'emprunte pas le meilleur chemin pour arriver à l'essentiel wayuu. C'est-à-dire que je n'arrive pas à l'essentiel wayuu directement, je dois entrer par des espaces intermédiaires ».

espaces géographiques et traditions intellectuelles diverses, et qui se traduit par une rencontre intensive avec le territoire wayuu. C'est ce savoir pluriel que López Hernández cherche à transmettre dans son œuvre. La parole poétique est donc enracinée dans la pensée mythique wayuu mais il est intéressant de noter que le poète nous parle d'un « ejercicio mítico de lo bicultural »⁵⁹. Ici, nous pouvons comprendre que la pensée du mythe et toute la force politique qu'elle porte n'est pas pensée par López Hernández comme étant isolée dans un espace circonscrit ou comme étant uniquement à la portée des membres de la communauté wayuu. Au contraire, cette dernière peut être, en un sens, apprise et partagée, elle est un terrain de construction et de rencontre.

Dans cet ordre d'idées, comme la citation ci-dessus le met en évidence, pour Miguelángel López l'espagnol permet de traduire le sens et la richesse des notions en wayuunaiki. Le sens du mot *aa'in* qui en wayuunaiki interconnecte la spiritualité, l'âme, le cœur et la vie, est transmis en espagnol, dans sa complexité, par l'intermédiaire d'un usage poétique de la langue. Miguelángel López insiste en effet sur la construction du poème comme garantie de la transmission du sens et de la pensée contenus dans les mots en wayuunaiki. Le poète dit faire « un exercice d'être avec la langue wayuu » qui n'est donc pas incompatible avec l'usage de l'espagnol dans son œuvre poétique. « Être avec la langue wayuu », va en ce sens au-delà du fait de l'utiliser, c'est un rapport intensif qui se manifeste dans la connexion avec la pensée qui soutient la langue. Il est important ici de souligner que Vito Apüshana traduit à posteriori ses poèmes au wayuunaiki. En effet, *Contrabando sueños con aríjunas cercanos*, *En las hondonadas maternas de la piel* et *Voces del antiguo corazón del monte* sont des recueils de poèmes bilingues. L'usage des deux langues peut être compris comme un marqueur de la volonté du poète de faire, à travers la poésie, un exercice mythique biculturel qui remet donc en cause toute réflexion qui fixerait le contenu de la pensée mythique wayuu à une seule langue, c'est-à-dire au wayuunaiki. Au contraire, la pensée mythique ou la parole d'origine wayuu, portées par l'espagnol, peuvent produire un « craquelage de la vie occidentale », comme l'explique López Hernández, en transformant ainsi la pensée majoritaire ou hégémonique. En effet, le poème est le lieu où se produit une rencontre interculturelle et épistémologique qui a pour objectif de rétablir une communication pacifique entre les cultures.

⁵⁹ [...] « exercice mythique du biculturel ».

*

L'étude du potentiel politique de la littérature de Miguelángel López Hernández, appelle à dépasser les analyses du groupe Modernité/Colonialité concernant la résistance à travers le langage. En effet, tout comme Estercilia Simanca, l'auteur se situe à la frontière entre la culture wayuu et la société majoritaire colombienne, mais il investit cet espace pour faciliter la mise en place d'un dialogue interculturel qui se caractérise avant tout par un partage ou une contrebande de savoirs. Par-là même, le poète met en cause la distinction radicale entre la connaissance moderne et celle énoncée par les sujets subalternisés par le fait colonial. Son parcours intellectuel met également en évidence le fait qu'il est difficile de penser le potentiel politique de son œuvre uniquement à travers son lieu d'énonciation. En effet, après avoir écrit sous l'anonymat pendant dix ans, López Hernández, un intellectuel ayant évolué principalement dans un contexte urbain se révèle être l'auteur de poèmes pensés comme étant énoncés depuis le territoire ancestral wayuu et comme étant par là-même représentatifs d'une identité fixe et essentialisée. L'anonymat est comme une stratégie qui rend acte de la capacité créative de la culture wayuu et de la force de ses structures de connaissance. En ce sens l'usage poétique de l'espagnol, appelle à une conceptualisation plus fine de l'émancipation à travers la langue. Pour López Hernández le poème peut être porteur de la richesse épistémologique du wayuunaiki.

Ainsi, il est nécessaire de porter notre regard sur la question de l'usage de la langue afin d'identifier les outils théoriques à mêmes de rendre compte du pouvoir émancipateur de la littérature de Miguelángel López Hernández et d'Estercilia Simanca Pushaina. C'est ce que nous chercherons à faire dès à présent.

III. Penser l'émancipation à travers les poétiques interculturelles de Simanca et López Hernández : pour une philosophie marxiste du langage.

[...] we have a definition of what a language is: a *linguistic formation*, an unstable state of tensions and contradictions affecting the *praxis* of language in a given historical and cultural conjuncture [...]. So, a language is not a relatively stable system that evolves exclusively according to immanent systemic constraints, but a system of variation, which changes with the change in historical conjunctures. Language is indeed a historical phenomenon⁶⁰.

Jean-Jacques Lecercle, *A Marxist philosophy of language*.

Esta lengua que hablamos, recién llegada, sólo lleva cinco siglos intentando nombrar nuestro mundo, pero es evidente que sólo a medias lo ha logrado. Sigue presa de sus nostalgias europeas e incluso de nostalgias muy anteriores, y eso es también una riqueza. Aquí todos entonamos el Canto del extranjero. Pero a veces irrumpe en su sonoridad y en su ritmo un agua distinta, un salto inesperado. Y así como un día en el agua castellana, en el agua latina, entró el azul del árabe, así entraron en ella un día las canoas del Caribe, y hubo jaguares en sus árboles, dantas en sus selvas, manatíes en sus ríos, poporos en unas manos oscuras y mambe en ellos⁶¹.

William Ospina, « La palabra viviente ».

L'étude de la conception qu'Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández ont du caractère politique de leur œuvre littéraire nous a permis de mettre en évidence que la

⁶⁰ LECERCLE Jean-Jacques traduit du français par ELLIOT Gregory, *A Marxist Philosophy of Language*, Leiden and Boston, Brill, 2006, p. 156.

« [...] nous avons une définition de ce qu'est le langage : une formation linguistique, un état instable de tensions et contradictions qui affectent la *praxis* du langage dans une conjuncture historique et culturelle donnée [...]. Alors, une langue n'est pas un système relativement stable qui évolue uniquement par rapport à des contraintes systémiques immanentes, mais un système de variation qui change avec le changement des conjunctures historiques. La langue est en effet un phénomène historique ».

⁶¹ OSPINA William, « La palabra viviente », ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, p.13. « Cette langue que nous parlons, à peine arrivée, n'essaye de nommer notre monde que depuis cinq siècles, mais il est évident qu'elle n'a réussi qu'à moitié. Elle continue à être prisonnière de ses nostalgies européennes et même de nostalgies très antérieures, et cela constitue aussi une richesse. Ici, nous chantons tous, le Chant de l'étranger. Mais parfois une eau différente, un saut inattendu, font irruption dans sa sonorité et dans son rythme. Et c'est ainsi qu'un jour dans l'eau castillane, dans l'eau latine, est entré l'azur de l'arabe, c'est ainsi que sont entrés en elle un jour les canoës des Caraïbes, et il y a eu des jaguars dans ses arbres, des tapirs dans ses forêts, des lamentins dans ses fleuves, des *poporos* dans des mains mates et du *mambe* en eux ». Le *mambe* est un mélange de feuilles de coca en poudre et de cendres de yarumo (*Cecropia telenitida*).

volonté de médiation avec la société colombienne majoritaire est centrale chez les deux auteurs et que l'espagnol est le vecteur qui permet la mise en place de ce dialogue.

Cette vocation interculturelle se transpose différemment dans la littérature des deux auteurs. Pour Simanca, l'objectif est de faire du texte littéraire une arme concrète d'interpellation de l'État colombien et de la société majoritaire. Ainsi, la littérature est une manière de dénoncer les abus étatiques, tout en mettant en évidence les rapports de force internes à la communauté. Chez Miguelángel López Hernández, la poésie sert à transmettre la complexité de la parole d'origine en tant que parole d'action quotidienne et de résolution des conflits. L'arrivée de la parole poétique dans la vie de Miguelángel López Hernández, qui se traduit par la naissance de Vito Apüshana, est le fruit d'un retour au territoire wayuu. Cette parole poétique est donc enracinée dans le local, mais elle est écrite d'abord en espagnol, pour ensuite être traduite au wayuunaiki. L'espagnol est donc le véhicule qui permet la mise en place d'un dialogue avec la société majoritaire, que le poète nomme et convoque. Plus particulièrement, comme nous l'étudierons dans le détail dans le chapitre qui suit, il s'agit de mettre en œuvre un dialogue avec ceux qui recherchent le respect des membres de la communauté wayuu.

L'usage de l'espagnol, chez Estericilia Simanca Pushaina et chez Miguelángel López Hernández doit donc nous interroger d'un point de vue théorique. Nous avons pu comprendre que pour López Hernández l'espagnol est à la fois un instrument qui permet un dialogue entre les cultures, qui fait appel à la société colombienne majoritaire et qui l'interpelle, tout en étant un vecteur capable de porter le sens épistémologique de la parole d'origine. Souvenons-nous ici que López Hernández met cela en relation avec le poème, c'est l'usage poétique de l'espagnol qui permet la transmission du contenu épistémologique de notions en wayuunaiki.

Il est donc essentiel de revenir sur le lien entre la langue et la résistance vis-à-vis du fait colonial que nous avons commencé à explorer avec les constructions théoriques du groupe Modernité/Colonialité. Souvenons-nous que dans les analyses de Walter Mignolo, rompre avec les formes de colonialité entérinées par les nations latino-américaines passe par l'affirmation de la nature plurilingue du continent. Les langues de frontière sont pensées comme étant porteuses des épistémologies écartées par les structures de pouvoir coloniales et par les subséquentes formes de colonialité. Dans ce même ordre d'idées, dans « Las políticas del conocimiento y la colonialidad

lingüística y epistémica »⁶² le chercheur Fernando Garcés explique que les sujets subalternes résistent la colonialité linguistique et épistémique par l'intermédiaire d'une conquête d'espaces institutionnels. C'est la reconnaissance officielle, au niveau étatique, des langues autochtones, et des langues de frontière, comme le créole, qui permettrait de contrer la diglossie linguistique et épistémologique qui relègue les langues subalternisées par le fait colonial à un cadre domestique du fait qu'elles sont pensées comme n'étant pas à mêmes de formuler, d'après Garcés, des concepts scientifiques.

Il nous semble important de questionner ici le lien que Walter Mignolo et les chercheurs qui s'inspirent des constructions conceptuelles du groupe Modernité/Colonialité, font entre le dépassement des formes de colonialité et l'affirmation institutionnelle des langues. Dans la première partie de cette thèse, nous avons pu comprendre l'importance des revendications des porte-paroles des mouvements sociaux des communautés autochtones autour de la langue, l'une des principales caractéristiques de l'État multiculturel colombien est en effet de reconnaître la co-officialité des langues dans les territoires des communautés. Néanmoins, nous pouvons nous demander si cette reconnaissance de la co-officialité des langues, dans le cas spécifique de la Colombie, ou encore la mise en place de politiques publiques qui reconnaissent la nature plurilingue des nations comme c'est le cas, par exemple en Bolivie, est suffisante pour dépasser les formes de colonialité identifiées par les chercheurs du groupe Modernité/Colonialité.

Autrement dit, en plus de chercher la reconnaissance institutionnelle des langues, il est essentiel de questionner la relation qui existe entre la langue et le sujet qui la parle. Cette relation est traversée par des rapports de force politiques qui ont trait au contexte dans lequel la langue est utilisée et à son support ou usage. En effet, utiliser une langue subalterne n'est pas en soi une garantie d'émancipation, il est nécessaire par conséquent d'interroger la conflictualité interne à la langue et son inscription dans la matérialité de l'histoire. Or, dans les analyses de Walter Mignolo, la conflictualité interne aux langues, qu'elles soient majoritaires ou subalternes n'est pas étudiée. Cela est lié à la distinction dichotomique entre la modernité et la colonialité qui se traduit par la définition de sujets plus ou moins capables de porter un discours critique ou émancipateur. Ainsi, en un sens, le sujet préexiste aux relations de pouvoir présentes dans la langue. Plus

⁶² *Op. cit.*, GARCÉS (2005).

particulièrement, le sujet est présenté comme étant extérieur au langage et par conséquent aux rapports de force politiques qui caractérisent la conjoncture historique dans laquelle il évolue.

Nous chercherons à présent à explorer des outils théoriques à mêmes de rendre compte de la capacité émancipatrice de la littérature de Miguelángel López Hernández et d'Estercilia Simanca Pushaina. Cela signifie explorer l'apport de ce que le philosophe et linguiste français Jean-Jacques Lecercle nomme une philosophie marxiste du langage à l'heure de prendre en considération le pouvoir émancipateur de littératures en écriture alphabétique conventionnelle et en espagnol. Cela nous amènera à aller au-delà des conceptualisations de Walter Mignolo, en particulier de la distinction radicale entre modernité et colonialité, et à mettre l'accent non pas sur le caractère local de l'émancipation à travers la langue mais sur le caractère connecté, c'est-à-dire sur les contacts culturels complexes qui caractérisent l'histoire de la communauté wayuu, mais aussi l'histoire de l'Amérique latine. Nous interrogerons donc dans un premier temps ce qu'est la philosophie marxiste du langage pour ensuite traiter, à travers des analyses du philosophe Gilles Deleuze et du psychanalyste Félix Guattari, du devenir minoritaire de la langue.

III. A. Inscrire le langage dans sa conjoncture historique et culturelle

Dans son livre *A Marxist philosophy of language*⁶³, Jean-Jacques Lecercle explique que la langue n'est pas un simple véhicule permettant la communication entre individus. Au contraire, la langue doit être pensée comme faisant partie et comme étant inscrite dans des conjonctures historiques et culturelles spécifiques. En partant des analyses de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, dans « Postulats de la linguistique », quatrième chapitre de *Mille plateaux*⁶⁴, Lecercle pense le langage en lien avec les relations de pouvoir présentes dans la société et le définit comme une activité ayant un pouvoir qui lui est propre⁶⁵. Autrement dit, le langage est un vecteur de pouvoir qui s'exprime, par exemple, par l'intermédiaire de règles et conventions grammaticales qui produisent et donnent du sens à notre vie quotidienne. Néanmoins, le philosophe ne pense pas le langage comme étant une entité fixe ou stable, au contraire, Lecercle affirme, en suivant les analyses de Deleuze et Guattari qu'il s'agit d'un « système de variation », c'est dans sa variation

⁶³ *Op. cit.*, LECERCLE (2006).

⁶⁴ DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, « Postulats de la linguistique », *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 95-139.

⁶⁵ Voir également, LECERCLE Jean-Jacques, *Deleuze and language*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

interne que réside sa capacité émancipatrice. Dans cet ordre d'idées, le potentiel critique n'est pas réservé aux langues subalternisées par le fait colonial ou aux sujets qui les parlent ou les écrivent. Au contraire, une capacité de libération est présente dans toute langue quelle que soit son hégémonie géopolitique⁶⁶. D'après Jean-Jacques Lecercle, comprendre le pouvoir d'émancipation d'une langue doit se faire en l'inscrivant dans la matérialité de l'histoire et dans les rapports de pouvoir complexes qui la traversent. Ces derniers ne sont pas facilement réductibles à une conceptualisation en termes de dominés et de dominants ou, autrement dit, pour reprendre la terminologie utilisée par les chercheurs du groupe Modernité/Colonialité, en termes de sujets subalternisés par les différentes formes de colonialité d'une part et des sujets modernes hégémoniques d'autre part.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de penser l'émancipation à travers le langage en lien avec l'histoire coloniale de l'Amérique latine, il est essentiel de reconnaître que toutes les langues véhiculent des rapports de domination, elles peuvent les légitimer ou leur résister, tout réside dans l'usage de la langue par les sujets qui la parlent ou qui l'écrivent. Nous pouvons en effet déplacer le questionnement en nous demandant non pas quelles sont les langues, qui dans un contexte de colonialité, sont susceptibles de dépasser les structures de pouvoir liées au fait colonial latino-américain, mais en interrogeant l'usage de la langue qui serait susceptible d'effectuer ce dépassement. Dans cet ordre d'idées, et de manière plus spécifique, porter un regard sur l'usage de la langue permet de se poser les questions suivantes : de quelles manières les langues subalternisées par le fait colonial peuvent transformer les langues majoritaires et hégémoniques comme l'espagnol ? Les langues autochtones peuvent-elles avoir un impact créatif sur l'espagnol ? Peuvent-elles l'engager dans un devenir capable de l'éloigner de son caractère hégémonique ? Poser ces questions en lien avec la littérature wayuu, revient à penser les contacts, les interconnexions et les traductions entre structures de connaissance qu'effectuent des écrivains comme Miguelángel López Hernández et Estercilia Simanca Pushaina.

Par ailleurs, Jean-Jacques Lecercle, explique, à partir des travaux de Louis Althusser sur la théorie de l'idéologie⁶⁷, que le fait d'inscrire la langue dans la matérialité des conjonctures

⁶⁶ Dans cet ordre d'idées Lecercle explique que l'anglais qui est une langue hégémonique d'un point de vue géopolitique doit également être conçu comme une langue non monolithique, puisqu'elle est traversée par des « dialectes » et des « variations » ou encore par des processus d'hybridation avec d'autres langues.

⁶⁷ ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

historiques et culturelles et la penser comme étant un « système de variations », implique de penser le sujet qui la parle ou qui l'écrit comme le résultat d'une « chaîne d'interpellation ». En effet, le chercheur explique que la langue est un espace « de subjectivation par interpellation », le sujet qui parle une langue donnée ne peut pas être pensé comme étant préexistant à la langue, mais doit au contraire être conçu comme étant « parlé par la langue » ou, autrement dit, comme étant produit par la langue. En ce sens la subjectivation se produit à la fin de la « chaîne d'interpellation » qui se développe selon Lecercle de la manière suivante : « Institutions → rituels → pratiques → actes de parole → sujet ». Ici, il est intéressant de noter que lorsque le sujet est le résultat d'une chaîne d'interpellation au premier rang de laquelle se situent les institutions politiques qui déterminent à leur tour les rituels, les pratiques et les actes de parole, le langage ne peut pas être conçu comme un élément isolé d'un collectif. Au contraire, la langue est collective et les sujets qui sont parlés par la langue font partie d'une « communauté d'orateurs », il ne s'agit pas de sujets isolés qui viendraient investir une langue donnée qui serait plus ou moins critique ou plus ou moins capable de formuler un discours libérateur. Dans *De l'interpellation. Sujet, langue et idéologie*, Jean-Jacques Lecercle explique :

[...] le langage n'est pas, ou pas seulement, ou pas principalement « informationnel et communicationnel », mais arme dans *l'agôn* langagier, à la fois champ de bataille et moyen de rétablir un rapport de forces qui est inscrit dans un système hiérarchique de places. Autrement dit [...], le langage est lieu et moyen d'interpellation. C'est pourquoi j'ai proposé d'ajouter à la chaîne d'interpellation althussérienne (Appareil → rituel → pratique → sujet) un chaînon intermédiaire entre la pratique et le sujet, celui des actes de langage, ce qui a l'avantage de souligner que ce que Saussure appelait la « parole » est bien une pratique, et que cette pratique langagière est le vecteur de la subjectivation. Mais on comprend également pourquoi dans cette conception, l'énoncé est toujours rapporté (et donc jamais origine) au discours indirect car il est toujours déjà pris dans le rapport de forces qu'institue le mot d'ordre, au sein de ce que Deleuze et Guattari appellent un agencement collectif d'énonciation⁶⁸.

Lorsque l'on pense le sujet comme étant le produit de la « chaîne d'interpellation » une question surgit : le sujet peut-il résister ce processus d'interpellation qui le dessine ? D'après Jean-Jacques Lecercle, le sujet peut avoir une influence dans la conjoncture linguistique puisqu'il a la capacité de contre-interpeller le langage, cette contre-interpellation porte la marque du style⁶⁹,

⁶⁸ LECERCLE Jean-Jacques, *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, p.93-94.

⁶⁹ Pour approfondir sur le style et la poétique marxiste voir, HARTLEY Daniel, *The Politics of Style. Towards a Marxist Poetics*, Leiden and Boston, Brill, 2016.

c'est par l'intermédiaire du style que le sujet peut s'émanciper de la place que la chaîne d'interpellation lui assigne. D'après Lecercle :

[...] cet assujettissement linguistique est capacitant, il fait de moi un locuteur de plein exercice et me permet d'interpeller (bientôt je dirai « de contre-interpeller ») la langue qui m'interpelle à ma place. Cela va des jeux de mots aux agrammaticalités assumées, en passant par les figures de rhétorique, l'invention linguistique et tout ce que recouvre le concept de style. La langue m'interpelle en m'imposant ses règles : je la contre-interpelle en la pratiquant avec mon style inimitable, [...] c'est-à-dire en l'adaptant à mes besoins expressifs⁷⁰.

Les analyses de Jean-Jacques Lecercle sont stimulantes dans le sens où elles permettent de penser le langage comme un système de variation, en constant mouvement. En effet, contrairement aux conceptualisations de Walter Mignolo, la langue n'est pas pensée comme une entité fixe, susceptible d'être appropriée par un sujet qui lui serait extérieur. Une philosophie marxiste du langage permet d'inscrire les langues et les sujets qu'elles produisent dans les rapports de pouvoir spécifiques à chaque conjoncture historique. Elle permet également de penser la capacité d'action des sujets qui contre-interpellent la place que la langue leur assigne. L'un des terrains privilégiés pour la contre-interpellation est la littérature, elle constitue un espace privilégié pour l'invention linguistique que Jean-Jacques Lecercle évoque dans la citation ci-dessus. Dans la partie précédente, nous avons évoqué l'importance du style oral qui pour Esterilia Simanca est une manière de jouer de sa double appartenance culturelle. Nous avons également pu comprendre que pour Miguelángel López l'usage poétique de la langue garantit non seulement la transmission du sens des concepts en wayunaiki, mais permet aussi la mise en place d'un dialogue interculturel avec la société colombienne majoritaire. Nous allons maintenant approfondir sur la force du langage à travers les travaux de Gilles Deleuze et de Félix Guattari afin de comprendre ce qu'est le devenir minoritaire d'une langue et en quoi penser ce devenir signifie dépasser les limites que nous avons identifiées dans les analyses de Walter Mignolo.

⁷⁰ *Op. cit.*, LECERCLE (2019), p. 13.

III. B. La force de la langue ou son devenir minoritaire

Ce n'est certes pas en utilisant une langue mineure comme dialecte, en faisant du régionalisme ou du ghetto, qu'on devient révolutionnaire ; c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique autonome, imprévu⁷¹.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*.

Le poète [...] est celui qui lâche des populations moléculaires dans l'espoir qu'elles ensemencent ou même engendrent le peuple à venir, qu'elles passent dans un peuple à venir, qu'elles ouvrent un cosmos⁷².

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*.

Penser le style comme arme de contre-interpellation permet de porter un regard sur ce que fait la langue, c'est-à-dire sur sa force. Comme nous l'avons expliqué plus haut, Jean-Jacques Lecercle construit ses analyses en partant de la critique de la linguistique de Gilles Deleuze et Félix Guattari. En effet, dans *Mille plateaux*, deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie*, le philosophe et le psychanalyste expliquent que le langage a toujours une dimension collective. D'après Deleuze et Guattari, « l'énonciation renvoie par elle-même à des agencements collectifs »⁷³. L'agencement, chez Deleuze et Guattari cherche à nommer l'ensemble des processus qui participent à la création du désir. Autrement dit, le désir est une création qui a lieu dans un cadre spatio-temporel précis, l'agencement se réfère donc aux conditions de production de ce cadre spatio-temporel, de cette réalité concrète, qui produit le désir. Faire du désir une production ou une création constitue le point central de la critique de Deleuze et Guattari vis-à-vis de la psychanalyse qui enferme le désir dans le cadre de la représentation familiale. Pour le philosophe et le psychanalyste, le désir est au contraire inscrit dans une histoire et géographie précises et est produit par les agencements collectifs. Dans le même ordre d'idées, le langage est pensé comme étant en lien direct avec la production de mots d'ordre, les règles grammaticales sont comme des « sentences de mort »⁷⁴, qui produisent le sujet en lui assignant une place spécifique. Néanmoins,

⁷¹ *Op. cit.*, DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix (1980), p. 134.

⁷² *Id.*, p. 426.

⁷³ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

⁷⁴ *Op. cit.*, DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix (1980), p. 96.

et ici nous retrouvons les analyses de Lecercle, d'après Deleuze et Guattari, la langue se caractérise également par des processus constants de déterritorialisation, l'usage qu'un sujet fait de sa langue peut l'engager dans un « devenir minoritaire » qui symbolise toute la force du langage, ou pour reprendre le vocabulaire utilisé par Jean-Jacques Lecercle, toute sa force de contre-interpellation. Qu'est-ce que le devenir minoritaire d'une langue ? Gilles Deleuze et Félix Guattari distinguent les langues majeures, les langues mineures et le devenir minoritaire de la langue majeure :

On distinguera des langues mineures, la langue majeure, et le devenir-mineur de la langue majeure. Bien sûr les minorités sont des états définissables objectivement, états de langue, d'ethnie, de sexe, avec leurs territorialités de ghetto ; mais elles doivent être considérées aussi comme des germes, des cristaux de devenir, qui ne valent qu'en déclenchant des mouvements incontrôlables et des déterritorialisations de la moyenne ou de la majorité⁷⁵.

Une langue majeure, comme l'est l'espagnol en Amérique latine, est traversée par un ensemble de processus de déterritorialisation ou de fuite, par un ensemble de multiplicités qui la poussent constamment à devenir mineure. Les minorités, comme le soulignent Deleuze et Guattari sont des états concrets, mais un devenir minoritaire se réfère à un processus. Dans cet ordre d'idées, la question n'est plus de distinguer des langues subalternes pensées comme étant plus à mêmes de dépasser les structures de pouvoir héritées de la colonisation et des langues modernes qui porteraient une épistémologie hégémonique, au contraire, l'enjeu devient de penser le *traitement* de la langue. Deleuze et Guattari expliquent : « il n'y a donc pas deux sortes de langues, mais deux traitements possibles d'une même langue. Tantôt l'on traite des variables de manière à en extraire des constantes ou des rapports constants, tantôt, de manière à les mettre en état de variation continue »⁷⁶. Un traitement minoritaire de la langue consiste à la mettre en variation pour la faire fuir, c'est ici que réside la capacité d'action du sujet qui peut transformer la langue, qui peut « devenir un étranger dans sa propre langue »⁷⁷.

De quelle manière les minorités, en tant qu'états, peuvent-elles agir comme des « cristaux de devenir » capables de faire devenir minoritaire la norme ou la majorité ? C'est justement ici que nous pouvons penser les modifications qu'une langue mineure, comme le wayuunaiki, peut

« Le langage n'est pas la vie, il donne des ordres à la vie ; la vie ne parle pas, elle écoute et attend. Dans tout mot d'ordre, même d'un père à son fils, il y a une petite sentence de mort – un Verdict, disait Kafka ».

⁷⁵ *Id.*, p. 134.

⁷⁶ *Id.*, p. 130.

⁷⁷ *Id.*, p. 133.

provoquer sur l'espagnol. Comme nous avons commencé à l'entrevoir avec la littérature de Miguelángel López Hernández et d'Estercilia Simanca Pushaina, c'est toute une manière de penser et de construire la connaissance qui est introduite par l'intermédiaire de la langue majoritaire. Comme nous continuerons à le démontrer dans le chapitre suivant, l'espagnol devient, en un sens, autochtone, c'est-à-dire qu'il s'engage dans une alliance avec les structures de connaissance wayuu. C'est là que réside la force émancipatrice de la littérature de Miguelángel López et d'Estercilia Simanca, c'est-à-dire dans sa capacité à porter dans des scénarios qui dépassent le territoire ancestral wayuu, toute la force des structures de connaissance de la communauté. Ces structures de connaissance sont porteuses de configurations politiques différentes qui peuvent constituer un apport à l'heure de penser les enjeux que traversent nos sociétés contemporaines.

Dans cet ordre d'idées, soulignons que le devenir minoritaire doit être pensé en termes de création, et non pas de représentation, il s'agit d'une fuite vis-à-vis de ce que Deleuze et Guattari nomment l'axiomatique capitaliste. En effet, emprunter un devenir minoritaire est une manière de se détacher des mots d'ordre qui produisent le sujet et qui l'assujettissent, il s'agit d'une fuite créatrice capable de mettre à jour de nouvelles configurations politiques au-delà du pouvoir et de la domination :

Il y a une figure universelle de la conscience minoritaire, comme un devenir de tout le monde, et c'est ce devenir qui est création. Ce n'est pas en acquérant la majorité qu'on y atteint. Cette figure, c'est précisément la variation continue, comme une amplitude qui ne cesse de déborder par excès et par défaut le seuil représentatif de l'étalon majoritaire. En dressant la figure d'une conscience universelle minoritaire, on s'adresse à des puissances de devenir qui sont d'un autre domaine que celui du Pouvoir ou de la Domination⁷⁸.

Ainsi, le devenir se définit par la variation continue, par une création qui échappe au caractère représentatif de la majorité. D'après Deleuze et Guattari, ces puissances en devenir font appel à d'autres configurations politiques et sont des preuves d'une capacité d'action à l'intérieur même de l'axiomatique capitaliste et des agencements propres à l'État. Les puissances en devenir, d'après le philosophe et le psychanalyste, annoncent un « peuple à venir [...] même s'il manque encore ». Ce « peuple qui manque » est déjà en un sens présent dans le style qui peut faire fuir la langue majeure, dans la force de contre-interpellation du sujet qui est produit par la langue.

⁷⁸ *Id.*, p. 134.

En ce qui concerne la littérature wayuu, ce devenir minoritaire correspond à celui qui peuple la langue majoritaire des intensités de la cosmologie de la communauté, des temporalités et des territoires qui la composent et des êtres humains et non-humains qui la peuplent. Souvenons-nous ici que le retour à la Guajira signifie pour Miguelángel López Hernández une prise de conscience d'être habité par une solitude qui l'accompagne, une solitude faite d'une multiplicité de voix, de temps, eux aussi multiples. Cette solitude accompagnante peuple ses poèmes des voix d'autres temps et d'autres espaces. Lorsque Deleuze et Guattari, cherchent à définir une pensée extérieure à l'axiomatique de l'État, ils la mettent en relation avec une solitude peuplée : « [...] s'il est vrai que cette contre-pensée témoigne d'une solitude absolue, c'est une solitude extrêmement peuplée, comme le désert lui-même, une solitude qui noue déjà son fil avec un peuple à venir, qui invoque et attend ce peuple, n'existe que par lui. Même s'il manque encore... »⁷⁹. Une solitude qui annonce, en un sens, d'autres manières de voir, de penser et de sentir. D'autres modes de se positionner face au monde, face à la nature et aux territoires qui nous composent.

*

Ainsi, une philosophie marxiste du langage permet de formuler autrement le problème de la force politique de la langue. En effet, si nous suivons les analyses de Jean-Jacques Lecercle, de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, il n'y a pas de langues qui seraient en soi garantes d'un dépassement des formes de colonialité perpétuées par les États-nations en Amérique latine. Le problème est celui de l'usage et du traitement de la langue, c'est-à-dire celui de son devenir minoritaire. L'espagnol peut en ce sens être vecteur d'émancipation. Une philosophie marxiste du langage nous permet donc d'aller au-delà de la centralité du lieu d'énonciation, qui dans les analyses de Mignolo, détermine le potentiel d'émancipation de la langue. En effet, ce potentiel politique n'est pas l'attribut d'un sujet particulier, clairement délimité, immergé dans une histoire locale et qui parlerait ou écrirait dans une langue subalternisée par le fait colonial. Au contraire, tout dépend, une fois encore, du traitement interne de la langue. Il est donc nécessaire de la concevoir comme étant inscrite dans des conjonctures historiques particulières et comme étant collective.

⁷⁹ *Id.*, p. 467.

Une philosophie marxiste du langage permet également de penser les connexions que les littératures autochtones, porteuses d'un système de connaissances enraciné dans un territoire spécifique, cherchent à mettre en place avec la société majoritaire, c'est-à-dire de penser l'articulation entre le territoire ancestral et les territoires urbains, entre le territoire wayuu et les capitales nationales ou mondiales, et de comprendre les connexions existantes entre divers systèmes de connaissance. En ce sens, le recours à l'espagnol ne fait pas d'Esterilia Simanca et de Miguelángel López Hernández des prisonniers d'une épistémologie moderne et coloniale, au contraire c'est le moyen de mettre en place des dialogues interculturels mais aussi épistémologiques. L'espagnol fonctionne, dans la littérature de Simanca et de López Hernández, comme un moyen d'affirmer des structures épistémologiques et des systèmes de connaissance invalidés par les processus de colonisation. Ici, il est intéressant de nous souvenir que ces structures de connaissance sont inscrites dans une histoire de contacts culturels. En effet, pendant l'époque coloniale, le bétail et les armes à feu sont traduits par la culture wayuu et insérés dans l'ensemble mythique de la communauté, qui garde sa cohérence malgré cet emprunt culturel. Nous pouvons constater ainsi que les structures épistémologiques sont, comme les langues, en variation constante et leur richesse tient justement à cette variation. Penser la force du langage dans son caractère créatif, qui est symbolisé par son devenir minoritaire, est donc également une manière de penser la dimension créative de la production culturelle des Wayuu qui ne saurait se réduire à une simple représentation d'une identité ethnique localisée. Au contraire la force de cette communauté réside dans sa capacité à se réinventer, à se créer et se recréer, tout en gardant le sens d'un système de connaissances perméable et en variation.

Conclusion du quatrième chapitre

Estercilia Simanca Pushaina conçoit sa littérature comme une arme politique qui vise à défendre les droits fondamentaux des Wayuu. Pour Miguelángel López Hernández, le retour dans le territoire wayuu est une métaphore du caractère émancipateur de son œuvre poétique qui devient le véhicule de l'expression de la pensée mythique wayuu. Chez les deux auteurs, la relation avec l'extérieur communautaire est déterminante et dessine une poétique émancipatrice interculturelle. Cette relation avec l'extérieur est à la fois une forme d'interpellation directe de la société majoritaire et une invitation à engager des alliances avec les structures de connaissance de la communauté.

Dans ce chapitre, nous nous sommes attachés à identifier les outils théoriques à mêmes de rendre compte du potentiel politique de cette production littéraire interculturelle. Nous avons cherché à prouver que le positionnement politique des auteurs sur leur littérature en écriture alphabétique et en espagnol invite à porter un regard sur l'usage ou le traitement de la langue. C'est en pensant le langage comme un système de variations qui participe et qui est inscrit dans une conjoncture historique particulière, que la force politique de la littérature de López et de Simanca peut être lue avec une plus grande finesse. En effet, cela revient à mettre l'accent sur les processus de création de la culture et non pas sur la représentation de l'identité ethnique. Comme l'explique Juan Duchesne Winter dans son introduction à sa compilation de la littérature wayuu contemporaine, une lecture qui se concentrerait uniquement sur la question de savoir si la littérature d'un auteur ou d'une autrice autochtone représente des caractéristiques ethniques précises, est réductrice dans le sens où elle laisse de côté les interconnexions culturelles et les contacts entre des collectivités humaines et non-humaines qui caractérisent ces sociétés autochtones :

La identidad es un efecto relacional con muy poco poder explicativo. Es cierto que aquí presentamos un *corpus* literario que se identifica con una experiencia colectiva dada, pero esa identidad es un efecto relacional, es decir, producto de relaciones fundadas, como toda la relación, sobre la diferencia, pues sólo lo diferente se puede relacionar. En otras palabras, las identidades colectivas no están determinadas sólo por rasgos inherentes a cada colectividad, sino también por las diferencias con respecto a otras colectividades (humanas y no humanas, también híbridas) con las cuales se relacionan. Los rasgos inherentes contribuyen a demarcar una identidad particular mayormente en cuanto se colocan en una relación de diferencia con respecto a rasgos atribuidos a otras colectividades, no tanto por sus propiedades esenciales. Los conjuntos de rasgos

constitutivos de una identidad suelen ser resultado de un proceso de invención y atribución determinado más por la dinámica relacional de la diferenciación que por la referencia a características realmente comprobables⁸⁰.

Ainsi, il est nécessaire de se pencher sur les potentialités créatives de la littérature wayuu et sur les alliances qu'elle convoque. Nous avons démontré que l'espagnol fonctionne comme un véhicule pour la mise en place d'un dialogue entre les cultures, en même temps qu'il est porteur des structures de connaissance de la communauté qui peuvent transformer la langue majoritaire. Porter un regard sur le caractère créateur de la littérature wayuu signifie donc se pencher sur la question de l'usage de la langue. Cela permet de dépasser les analyses de Walter Mignolo qui font du lieu d'énonciation de la langue ou de la littérature, la caractéristique *sine qua non* d'une résistance vis-à-vis des formes de colonialité perpétuées par les États-nations latino-américains.

Estercilia Simanca et Miguelángel López sont particulièrement intéressants puisqu'ils évoluent, tous les deux, entre l'intérieur et l'extérieur de leur communauté. Pour Miguelángel López Hernández, c'est un voyage à travers des littératures et courants de pensée d'espaces géographiques multiples qui lui permet d'arriver à la pensée mythique wayuu, qu'il retrouve pour ensuite engager de nouvelles rencontres avec les *alijunas* ou non-wayuu et avec les sociétés autochtones de l'Abya Yala. Chez Simanca, l'interpellation de l'extérieur, au moment de défendre les droits fondamentaux des membres de sa communauté, s'enracine dans son expérience particulière au sein de la communauté wayuu. C'est son statut de femme Irama, non-domestique et prédatrice, qui lui permet d'interpeller la société majoritaire. Cette interpellation est aussi une forme de « colonisation » de l'Occident qui cherche à montrer la complexité de la société wayuu, et comme nous l'étudierons dans le chapitre qui suit, des épistémologies qui la fondent, et que cette culture recrée.

⁸⁰ *Op. cit.*, DUCHESNE WINTER Juan (2015), p. 16-17.

« L'identité est un effet relationnel avec très peu de pouvoir explicatif. Il est vrai que nous présentons ici un corpus littéraire qui s'identifie à une expérience collective donnée, mais cette identité est un effet relationnel, c'est-à-dire un produit de relations fondées, comme toute relation, sur la différence, puisque seul ce qui est différent peut être mis en relation. En d'autres termes, les identités collectives ne sont pas déterminées uniquement par des traits inhérents à chaque collectivité, mais aussi par des différences par rapport aux autres collectivités (humaines et non humaines, également hybrides) avec lesquelles elles sont en relation. Les traits inhérents contribuent à délimiter une identité particulière principalement dans la mesure où ils sont placés dans un rapport de différence par rapport à des traits attribués à d'autres collectivités, non pas tant en raison de leurs propriétés essentielles. Les ensembles de traits constitutifs d'une identité sont généralement le résultat d'un processus d'invention et d'attribution déterminé plus par la dynamique relationnelle de différenciation que par la référence à des caractéristiques réellement vérifiables ».

Faire le pari d'une philosophie marxiste du langage pour lire la littérature d'Estercilia Simanca et de Miguelángel López signifie, comme nous l'avons démontré, porter un regard sur le style littéraire des deux auteurs. C'est cette perspective que nous nous attacherons à approfondir dès à présent, en étudiant leur littérature et le potentiel politique émancipateur de la contrebande littéraire qu'elle met en œuvre. Par ailleurs, nous avons pu mettre en évidence qu'une philosophie marxiste du langage permet de penser les contacts culturels qui caractérisent l'histoire dans laquelle s'inscrit la littérature de ces deux auteurs. Nous chercherons donc également à comprendre les enjeux de la contrebande littéraire lorsqu'il s'agit de penser l'articulation entre le local – le territoire ancestral wayuu – et le global – c'est-à-dire la société majoritaire colombienne et les nouvelles capitales littéraires dessinées par la littérature autochtone contemporaine.

Étudier la manière dont cette contrebande s'exprime à l'intérieur des textes littéraires eux-mêmes, nous permettra par conséquent de saisir tout le potentiel émancipateur de la littérature contemporaine des Wayuu qui invite à de nouvelles formes de construction de la connaissance. Construire une connaissance en alliance avec les structures épistémologiques de la communauté, que l'on retrouve dans la parole d'origine, est en effet une manière d'aller au-delà de la définition multiculturelle de la différence culturelle et du statut qu'elle occupe en Colombie. La littérature de Simanca et de López Hernández fait appel à une réinvention des rapports entre les cultures, qu'elle invite à fonder sur des dialogues épistémologiques. En outre, leur production littéraire pousse à repenser les relations entre êtres humains et non-humains tout en mettant en avant des notions à partir desquelles repenser la construction de la paix en Colombie. Saisir le potentiel émancipateur de la littérature wayuu est finalement une manière de rendre compte de toute la capacité d'action de Miguelángel López Hernández et d'Estercilia Simanca Pushaina.

Chapitre 5

Contrebande littéraire et émancipation politique : vers une connaissance construite en alliance avec le savoir wayuu

Como todo el mundo depende de todo lo demás en el mundo, sólo que en diferente medida, la mirada asombrada y conjunta del poeta, el científico y el narrador nos invita a vivir en empatía y con compasión. [...] Seremos la energía de ríos que confían en el sentido de la desembocadura en el mar. Saltaremos como el pez al transformarnos en lluvia y continuar fluyendo en interminables partículas dadoras de vida¹.

Miguel Rocha Vivas, *Arca e Ira*.

Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández pensent leurs productions littéraires respectives comme étant des instruments de médiation avec l'extérieur de leur communauté. Chez Simanca, comme nous l'avons exploré dans le chapitre précédent, cette interpellation est directe et vise à dénoncer les abus concrets des pouvoirs politiques et

¹ ROCHA VIVAS Miguel, *Arca e Ira. Con/versaciones en tiempos de deshumanización*, Jalisco, Editorial Universidad de Guadalajara, 2019.

« Comme tout le monde dépend de tout le reste dans le monde, mais en différentes mesures, le regard étonné et conjoint du poète, du scientifique et du narrateur nous invite à vivre en empathie et avec compassion. [...] Nous serons l'énergie de fleuves qui font confiance à la direction de l'embouchure dans la mer. Nous sauterons comme le poisson au moment de nous transformer en pluie et nous continuerons à couler dans des particules sans fin qui donnent la vie ».

économiques vis-à-vis des Wayuu. À travers Vito Apüshana, Miguelángel López Hernández se propose d'établir un dialogue avec les *alijunas* ou non wayuu afin de mettre sur le devant de la scène la connaissance de la communauté. Son œuvre poétique est porteuse de la capacité transformatrice de la parole d'origine wayuu. Cette volonté de médiation, on la retrouve sous un autre aspect chez Malohe, deuxième hétéronyme de Miguelángel López Hernández qui se propose, lui, de dialoguer avec d'autres communautés autochtones d'Abya Yala ou « terre en pleine maturité ». Son recueil de poèmes *Encuentros en los senderos de Abya Yala* met en avant les rencontres créatrices d'autonomie politique intra et interculturelle qui résultent de ces voyages.

Nous nous proposons maintenant d'explorer les conséquences politiques de ce dialogue interpellatif que les deux écrivains mettent en œuvre dans leur littérature. Comme nous le démontrerons à présent, le dialogue avec l'extérieur communautaire appelle une rencontre créatrice qui rend acte de la capacité d'action de Simanca Pushaina et de López Hernández, qui pensent également, dans leurs nouvelles et poèmes, la capacité d'action des sujets wayuu vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de l'époque coloniale. Nous nous pencherons ici sur la question du style des deux auteurs qui, comme nous l'avons étudié dans le chapitre précédent, permet une contre-interpellation politique et créatrice à travers, notamment, d'un traitement spécifique de la langue qui assure sa variation et garantit par là-même un usage minoritaire ou émancipateur. Comme nous le démontrerons cet usage minoritaire tient en particulier à l'introduction des structures de connaissance de la pensée mythique wayuu au centre des circuits de la littérature conventionnelle.

Ainsi, penser les rencontres multiples que la littérature des deux auteurs recherche activement revient à traiter de son caractère émancipateur. Nous chercherons en effet à étudier la manière à travers laquelle les écrivains mettent en œuvre une contrebande littéraire avec la société majoritaire où prédominent les intérêts politiques et les structures de connaissance de la communauté. Comme nous le démontrerons, cette contrebande invite à une création de formes nouvelles de connaissance capables d'avoir un impact sur la manière dont nous nommons les défis politiques qui traversent nos sociétés contemporaines. En ce sens, la contrebande littéraire dans laquelle Simanca et López Hernández emportent les lecteurs et les lectrices non-wayuu est révélatrice d'une action politique qu'il est nécessaire de mettre au centre quand on se propose de comprendre le potentiel politique de l'œuvre des auteurs : elle est garante de la prédominance d'un savoir wayuu, en réinvention constante, dans les circuits littéraires que ce savoir emprunte et qu'il

contribue à dessiner. En effet, la littérature de Simanca et de López Hernández cherche également à faire des rencontres avec d'autres communautés autochtones et non-autochtones en dehors de la Colombie. Nous chercherons donc à démontrer que l'investissement d'espaces mondiaux par la littérature des auteurs se caractérise avant tout par la création de nouvelles formes d'autonomie politique et épistémologique.

Mettre l'accent sur cette capacité d'action de Simanca et de López Hernández est une façon de prôner un humanisme critique² à l'heure de lire leur création littéraire et son impact transformateur sur l'extérieur. Comme nous le démontrerons, cet effet transformateur est en lien, chez Vito Apüshana et Malohe avec la capacité créatrice de la parole d'origine. Chez Estercilia Simanca, il est à penser en relation avec la mise en avant de toute la complexité socio-politique de la communauté wayuu dans les rapports que ses membres établissent entre eux et dans leur relation avec la société majoritaire colombienne. Mais nous démontrerons aussi que l'auteure met également en avant, de manière subtile, les structures de connaissance de la communauté. En ce sens, il est important de souligner que l'œuvre des deux auteurs met en exergue le caractère relationnel de la production de la connaissance au sein de la communauté wayuu. Nous examinerons en quoi cela permet de mettre en évidence une autre manière de penser la relation entre l'humain et le non-humain, c'est à dire de redéfinir, en élargissant ses marges, cet humanisme critique, dont les deux auteurs font preuve.

Nous chercherons à étudier dans un premier temps l'acte de nommer dans la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina, Cet acte est le vecteur à travers lequel l'auteure met en évidence non seulement les relations de pouvoir qui se jouent entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté, mais aussi celles qui lui sont propres. Cela nous permettra dans un second temps, de traiter du caractère médiateur de la parole poétique chez Vito Apüshana. Il sera ici question du pouvoir émancipateur des alliances politiques que le poète convoque avec les *alijunas cercanos*.

Ainsi, ces deux premières parties seront consacrées à l'étude de la contrebande littéraire que Simanca et López Hernández mettent en place avec la société majoritaire colombienne. Dans une troisième partie nous examinerons comment cette contrebande littéraire se met également en œuvre dans des espaces qui dépassent le niveau national. Étudier la contrebande épistémologique

² *Op. cit.*, ALDERSON David, SPENCER Robert (ed.) (2017).

portée par la littérature des deux auteurs au niveau mondial nous permettra de penser au pluriel les notions de cosmopolitisme et d'universalisme.

I. Nommer comme acte politique chez Simanca Pushaina

Traiter de la littérature d'Estercilia Simanca Pushaina ne peut se faire sans porter un regard sur la question du nom et sur l'acte de nommer. L'auteure cherche à nommer les abus du pouvoir politique et économique envers les Wayuu, tout comme les différentes dynamiques de pouvoir qui se jouent entre les membres de la communauté notamment concernant les relations de genre.

Dans les nouvelles de Simanca, en particulier dans « 'Manifiesta no saber firmar'. Nacido : 31 de diciembre », nommer devient un agir politique concret. En effet, l'auteure rend compte d'une société qui malgré le fait d'être dans une position de désavantage dans les rapports de force politiques, est capable de récupérer des espaces de parole et de nommer l'Autre, c'est-à-dire le non wayuu ou l'*alijuna*. Nommer devient une véritable action politique qui vise à montrer la complexité des relations de pouvoir entre les Wayuu et la société majoritaire colombienne et qui met en scène les rapports particuliers des membres de la communauté wayuu, et d'Estercilia Simanca elle-même, envers l'écriture alphabétique. Nommer est donc une manière de pointer du doigt les dynamiques de pouvoir qui se jouent entre les Wayuu et la société majoritaire, mais c'est aussi une façon de mettre en évidence la complexité de la vie sociale des Wayuu et des rapports de force politiques qui se jouent en son sein. En effet, les noms que l'écrivaine attribue à ses personnages féminins permettent de penser la complexité des relations de genre au sein de la communauté. Chez Simanca, l'acte de se nommer elle-même, de nommer les Wayuu et leurs positions sociales, tout comme le pouvoir politique exercé par l'État, s'inscrit dans sa volonté de transformer la vision de la société majoritaire concernant la culture wayuu. Par là-même, c'est la culture majoritaire qui est affectée et transformée : la littérature de l'auteure vise à retourner les rapports entre les Wayuu et les non-wayuu pour mettre sur le devant de la scène la richesse épistémologique de sa communauté.

Nous nous attacherons à présent à faire l'étude de « Manifiesta no saber firmar. Nacido : 31 de diciembre », d'« Encierro de una pequeña doncella », de « Julamia » et de « Bultito llorón cara de indio », en évoquant également certains éléments de la dernière nouvelle de l'auteure « En las vísperas nacen las cerezas ». Nous traiterons dans un premier temps des « visiones de cabeza » que l'on retrouve dans « 'Manifiesta no saber firmar' ». Ces dernières visent à nommer les dynamiques du pouvoir étatique et à les tourner en dérision, en mettant en avant la complexité

épistémologique de la culture wayuu. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les noms que l’auteure attribue aux femmes wayuu, en démontrant que nommer ces femmes revient à mettre en évidence, non seulement les rapports de force propres à la culture wayuu, mais aussi les systèmes de connaissance de la communauté.

Dans cette section, nous chercherons à comprendre les enjeux politiques de la contrebande littéraire présente dans la littérature de Simanca. Il est important de souligner que dans les nouvelles que nous allons étudier il n’est pas question directement de la contrebande, contrairement aux poèmes de Vito Apüshana où ce phénomène constitue l’une des thématiques et l’un des outils politiques centraux. Néanmoins, Simanca est actuellement en train d’écrire un roman intitulé *Soy Irama*³ qui se structure autour de la contrebande commerciale. Par ailleurs, nous démontrerons que l’écriture alphabétique et l’espagnol sont les outils passés en contrebande par l’auteure qui, en échange, introduit les épistémologies wayuu au centre de la société majoritaire. Cela s’accompagne en retour de la volonté de renforcer la tradition orale wayuu et par là-même la connaissance – liée à la pensée mythique – qui lui est attachée. Le potentiel politique de cette contrebande réside également dans la mise en évidence du caractère fluide et créatif de l’identité de la communauté qui se caractérise aussi par des emprunts culturels auprès de la société majoritaire. Ici, le métier d’avocate de Simanca et sa défense des droits fondamentaux des Wayuu sont à penser en lien avec sa critique des rapports de force internes à la société autochtone.

³ Voir entretien du 29 août 2019.

I. A. Nommer le pouvoir politique : « visiones de cabeza » dans « ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre »

Ese día me enteré de que mi tío Tanko Pushaina se llamaba Tarzán, que Shankarit se llama Máximo, que Jutpunachón se llamaba Priscila, que Yaya se llamaba Clara, que Castorila se llamaba Cosita Rica, que Kawalashiyú se llamaba Marquesa, que Anawachón se llamaba John F. Kennedy, que Ashaneish se llamaba Cabeza [...] que el primo Rafael Pushaina se llamaba Raspahierro, que mi primo Matto se llamaba Bolsillo, y por un momento temí que conmigo pasara lo mismo⁴.

Estercilia Simanca Pushaina, «‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido: 31 de diciembre».

« ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre » est une nouvelle qui met en évidence la capacité d’action du peuple wayuu face aux structures de domination héritées de la période coloniale symbolisées par l’imposition de l’écriture alphabétique conventionnelle et d’un rapport au temps qui correspond à celui du calendrier occidental. La nouvelle révèle également toute la portée politique émancipatrice de l’œuvre de Simanca qui réside en particulier dans sa volonté de « coloniser » la société majoritaire en ayant recours à l’écriture alphabétique.

Nous allons mettre en lumière ces deux aspects qui rendent acte de la contrebande littéraire et politique mise en place par Simanca à travers son œuvre. Nous traiterons dans un premier temps de comment cette contrebande littéraire se joue à l’intérieur de la nouvelle, pour ensuite mettre en évidence les stratégies utilisées par Simanca pour « coloniser » la société majoritaire.

Nommer les alijunas comme moyen de dénoncer les abus du pouvoir politique

À travers «‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre », Estercilia Simanca dépeint la quotidienneté d’une famille wayuu qui se voit interrompue par des *alijunas* qui s’invitent

⁴ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2003), « ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre » dans *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 24.

« Ce jour-là j’ai appris que mon oncle Tanko Pushaina s’appelait Tarzán, que Shankarit s’appelait Máximo, que Jutpunachón s’appelait Priscila, que Yaya s’appelait Clara, que Castorila s’appelait Cosita Rica, que Kawalashiyú s’appelait Marquesa, qu’Anawachón s’appelait John F. Kennedy, qu’Ashaneish s’appelait Cabeza [...] que le cousin Rafael Pushaina s’appelait Raspahierro, que mon cousin Matto s’appelait Bolsillo, et le temps d’un instant j’ai eu peur que ce soit également mon cas ».

de manière arbitraire et profitent de son hospitalité. Simanca dénonce ainsi l'intrusion des non-wayuu qui, à chaque campagne électorale, séduisent les autorités communautaires avec de fausses promesses comme, par exemple, la construction des infrastructures nécessaires pour garantir l'accès à l'eau, bien rare dans la péninsule de la Guajira. La présence opportuniste des *alijunas* contraste avec l'accueil des Wayuu qui se fonde sur leur confiance vis-à-vis de la parole de l'Autre.

Dans la nouvelle, apparaissent plusieurs *alijunas* que la jeune narratrice, Coleima Pushaina, nomme « Candidat », « Gouverneur » ou encore « Maire » et qui sont rendus responsables, avec la Registraduría Nacional del Estado Civil, institution qui s'occupe de la délivrance des cartes d'identité aux citoyens colombiens, de l'attribution des noms insultants aux Wayuu de tous âges. En effet, les autorités étatiques fournissent des documents d'identité aux mineurs pour qu'ils aillent voter pour l'un des « Candidats » qui, une fois élu, oublie les promesses faites pendant la période électorale. En outre, Simanca dénonce que dans les documents officiels de l'État, tous les Wayuu seraient nés le 31 décembre :

[...] me bautizaron el 5 de septiembre de 1970 y mi fecha de nacimiento 31 de diciembre de 1965. Decía que yo no era hija de Korouna Pushaina ni de Colenshi Jusayú, sino de María Santa Pushaina con Domingo Santo Jusayú, y que yo no me llamaba Coleima Pushaina, sino Faride Abuchaibe; que todos los niños bautizados ese día se llamaban Faride y Eduardo Abuchaibe. Ahora entiendo por qué todos me dicen la turca⁵.

Deux formes d'exercice du pouvoir sont en jeu dans l'attribution des noms insultants aux membres du peuple wayuu. La première, concerne la méconnaissance du système de parenté wayuu, ouvertement nié par l'État et ses fonctionnaires. Simanca évoque l'effacement du clan Pushaina et du clan Jusayú au profit du nom Abuchaibe. Or, dans la culture wayuu, les clans ou *e'irruküs* symbolisent l'appartenance à l'humanité primordiale et universelle. Chaque clan est symbolisé par un animal spécifique : ses caractéristiques auraient une influence sur les traits de personnalité de chacun des membres du clan. Appartenir à un clan a donc une forte valeur symbolique, le nom clanique est comme le fil rouge qui relie la vie quotidienne des Wayuu aux

⁵ Simanca Pushaina, Esterilia (2003), «Manifiesta no saber firmar» dans *Por los valles de arena dorada* (2017), p. 26.

« [...] ils m'ont baptisée le 5 septembre 1970 et ma date de naissance 31 décembre 1965. Le document disait que je n'étais pas la fille de Korouna Pushaina ni de Colenshi Jusayú, mais de María Santa Pushaina avec Domingo Santo Jusayú et que je ne m'appelais pas Coleima Pushaina mais Faride Abuchaibe ; que tous les enfants baptisés ce jour-là s'appelaient Faride et Eduardo Abuchaibe. Maintenant je comprends pourquoi tout le monde me surnomme la turque ».

événements transformatifs du *wayuu sumaiwa*, ou temps transhistorique du mythe, qui permettent la vie sur terre. Les clans sont en plus garants de la reproduction de l'organisation sociale et politique wayuu. En effet, chacun des *e'irruküis* est rattaché à un lieu d'origine – *ii* en wayuunaiki – qui symbolise, lui aussi, l'appartenance des membres de la communauté au *wayuu sumaiwa*, rattachement qui, d'après Weidler Guerra⁶, garantit leur coexistence pacifique. Attribuer un nom différent aux Wayuu revient donc à ignorer leur organisation sociale et politique, ainsi que leur rapport au territoire, c'est donc porter atteinte à la reproduction d'un système socio-politique et spirituel complexe.

Par ailleurs, attribuer une même date de naissance aux membres de la communauté est un mécanisme pour leur imposer un rapport au temps qui correspond à celui du calendrier occidental. Le 31 décembre est une date qui nous situe immédiatement dans l'entre deux : aux yeux de l'État, l'existence même des Wayuu est suspendue dans un moment de transition. Dans cet ordre d'idées, l'entreprise de l'État consiste non seulement à nommer les Wayuu selon ses propres normes alphabétiques – dans leurs documents d'identité, les fonctionnaires indiquent qu'ils ne savent pas signer, en ignorant leur rapport à l'écriture pictographique – mais aussi à leur imposer une temporalité hégémonique. Simanca dénonce donc la volonté étatique d'instaurer un contrôle de la population indigène, au service de fraudes électorales. Fixer l'existence wayuu un 31 décembre revient à la suspendre dans le temps et révèle le rapport ambivalent qu'entretiennent les fonctionnaires et les candidats vis-à-vis de la communauté. En effet, les candidats séduisent les autorités communautaires, pour les décevoir une fois la période électorale passée, moment où ils disparaissent pour réapparaître à la campagne électorale suivante.

Cette situation répétitive dégage une première impression chez le lecteur : les membres de la communauté peuvent difficilement récupérer des espaces d'action politique, la domination de l'État – symbolisée par l'écriture alphabétique, par l'espagnol et par la temporalité du calendrier occidental – tout comme la bureaucratie étatique semblent, à première vue, insurmontables. Néanmoins, par l'intermédiaire de l'écriture, Simanca réussit à mettre en évidence les marges d'action des Wayuu.

Estercilia Simanca est l'une des écrivaines qui participe le plus activement à l'essor de la littérature wayuu en écriture alphabétique conventionnelle suite aux processus de traduction et de

⁶ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019).

transcription des récits oraux dans les années 1970-1980. À première vue, sa littérature s'inscrit donc dans la problématique qu'elle dénonce, c'est-à-dire celle du pouvoir exercé par l'écriture alphabétique et par l'espagnol envers une communauté qui nomme traditionnellement le monde à travers l'écriture pictographique et par l'intermédiaire d'une riche tradition orale. Néanmoins, souvenons-nous ici de l'importance de la contrebande commerciale dans l'histoire de la communauté, en particulier dans sa conquête d'espaces d'action et d'autonomie politique. Chez Simanca, dans « 'Manifiesta no saber firmar' », l'écriture alphabétique et l'espagnol apparaissent comme des outils ou des armes de négociation qui mettent en évidence les mécanismes et stratégies du pouvoir étatique dans sa relation avec la communauté wayuu. En ayant recours à l'écriture alphabétique et à l'espagnol, l'auteure peut mettre en évidence les abus de l'État, mais c'est aussi une manière d'introduire dans l'univers alphabétique conventionnel la richesse de la culture wayuu et des systèmes de connaissance qui la soutiennent. Simanca met en effet en œuvre un contraste fort entre les mécanismes de pouvoir étatiques et le rapport superficiel au temps de la société majoritaire. Cela s'accompagne de la mise en avant de la profondeur et complexité du fonctionnement politique et des épistémologies wayuu. Ainsi, l'écriture de Simanca dénonce le pouvoir exercé sur la communauté, mais ne fait pas pour autant d'elle et de ses membres des sujets sans capacité de contre-interpellation. Dans cet ordre d'idées, dans sa dernière nouvelle, à caractère autobiographique, « En las vísperas nacen las cerezas », l'auteure revient sur la question de la naissance des Wayuu le 31 décembre :

De tanto aceptar sin saber qué se nos preguntaba, terminamos celebrando de una manera distinta el fin de año, porque un día cualquiera todos 'Nacimos un 31 de diciembre'. Al Estado se le olvidó el nombre de las otras lunas y quiso que como celebración de fin de año también festejáramos nuestro cumpleaños⁷.

Dans cette citation, il est intéressant de noter que la naissance des Wayuu le 31 décembre est attribuée à un oubli de la part de l'État. En faisant allusion à « el nombre de las otras lunas »⁸, Estercilia Simanca fait référence aux temps pluriels wayuu, inconnus par l'État et par la société colombienne majoritaire. L'auteure pointe ainsi du doigt l'analphabétisme étatique envers la

⁷ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, «En las vísperas nacen las cerezas», Barranquilla, Lama Producciones, 2019, p. 9.

« À force d'accepter sans trop savoir ce qu'on nous demandait, nous avons commencé à célébrer de manière différente la fin de l'année, puisqu'un jour quelconque nous sommes tous « Nés un 31 décembre ». L'État a oublié le nom des autres lunes et a voulu que comme célébration de fin d'année nous fêtions aussi notre anniversaire ».

⁸ [...] « le nom des autres lunes ».

richesse épistémologique de sa communauté. Un renversement apparaît en scène, l'État ignore les formes d'écriture et le rapport au temps d'un peuple faussement considéré analphabète. Ce type de renversement correspond à ce que Miguel Rocha Vivas nomme « visiones de cabeza », notion dont l'objectif est de comprendre les représentations que se font les communautés autochtones de la majorité nationale. D'après Rocha une « visión de cabeza » ne cherche pas à décrire une inversion dichotomique des relations de pouvoir politique où le dominé prendrait la place du dominant, il s'agit plutôt de nommer des renversements qui cherchent à construire d'autres perspectives interculturelles en révélant l'action des communautés à l'heure de penser la majorité nationale⁹. C'est donc dans l'acte de nommer la société colombienne majoritaire et le pouvoir hégémonique de l'État colombien que réside la capacité d'action de Simanca qui contre-interpelle ce pouvoir politique en démontrant par là-même la capacité contre-interpellative de la communauté vis-à-vis du pouvoir que l'État exerce sur elle.

Ainsi, la méconnaissance de la complexité des temporalités plurielles wayuu va également révéler la superficialité des temps bureaucratiques de l'État, des stratégies illégales du système électoral colombien et des masques utilisés par les personnes au pouvoir :

Esa vez llevaron unos papeles grandotes que tenían la imagen de ese hombre que se llama «Candidato». Ellos tienen nombres extraños por lo que nada de raro tendría que ese señor se llamara así. [...] Hay otra casa que se llama Alcaldía y el que vive ahí se llama Alcalde, pero al principio también se llamó igual que el otro... Candidato. ¿No saben ellos que tantos nombres pueden causar confusión? Pero prefiero a Candidato porque es bueno. Él regala comida y cuando nos lleva al hospital, nos atienden; caso contrario cuando se cambian el nombre por el de Gobernador, Alcalde o Senador: ya no nos conocen. Siento que no sólo cambian el nombre sino también el alma¹⁰.

Coleima Pushaina, la narratrice de la nouvelle, est jeune : son regard en apparence innocent est un moyen de dénoncer avec plus de force les mécanismes de pouvoir de l'État. Ici, nous pouvons constater que la multiplicité des noms pour une même personne est associée avec la

⁹ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS (2016), p. 24-27.

¹⁰ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA (2003), dans *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 23.

« Cette fois-ci ils ont amené des papiers immenses qui avaient l'image de cet homme qui s'appelle « Candidat ». Ils ont des noms étranges, ce ne serait pas bizarre que ce monsieur s'appelle ainsi. [...] Il y a une autre maison qui s'appelle Mairie et celui qui y habite s'appelle Maire, mais au départ il s'appelait comme l'autre... Candidat. Ne savent-ils pas qu'autant de noms peuvent entraîner de la confusion ? Mais je préfère Candidat puisqu'il est bon. Il offre de la nourriture et quand il nous amène à l'hôpital, ils nous soignent, c'est le contraire quand ils changent leur nom à Gouverneur, Maire ou Sénateur : ils ne nous connaissent plus. Je sens qu'ils ne changent pas seulement le nom mais aussi l'âme ».

confusion, ce qui vient renforcer l'irrespect dans l'attribution de noms et prénoms insultants par l'État colombien aux Wayuu. Comme nous l'avons expliqué, cela met en cause la relation existante entre les clans et leurs animaux éponymes qui ont, dans la cosmologie wayuu, un statut ontologique de personnes. D'autre part, dans la citation précédente, la temporalité quotidienne des Wayuu est rattachée à la lune, ce qui revient à mettre en évidence que le rapport au temps, chez les Wayuu, n'est pas univoque mais que des temporalités multiples – quotidienne et transhistorique – coexistent. Cela contraste fortement avec le rapport au temps de la société majoritaire qui est statique et rythmé uniquement par des fonctions politiques qui se succèdent : les *alijunas* deviennent candidats pour ensuite devenir maires ou sénateurs et apparaissent et disparaissent en fonction de leur « déguisement » extérieur, qui en un sens détermine leurs caractéristiques essentielles.

En utilisant l'écriture alphabétique conventionnelle et l'espagnol, Simanca Pushaina convoque un lecteur actif¹¹ et connaisseur de la culture wayuu et de sa pensée mythique qui se caractérise par l'introduction dans la vie quotidienne des événements transformatifs du *wayuu sumaiwa*. Dans la citation ci-dessus, la jeune narratrice associe les maisons des fonctionnaires de l'État avec leur nom. Le « Candidat » se transforme en « Maire » lorsqu'il est à la mairie, ce qui entraîne un changement de sa personnalité intrinsèque. Or, comme nous l'avons exploré en détail dans le troisième chapitre de cette thèse, dans son étude du statut ontologique des plantes, des animaux, des minéraux et de certains objets importants dans la vie quotidienne de la communauté, l'anthropologue Weidler Guerra explique qu'un des éléments qui prouve que pour les Wayuu l'ensemble des êtres qui peuplent le territoire ont un statut ontologique de personnes est que leur corps est conçu comme leur maison, c'est-à-dire comme un déguisement. Ce caractère ontologique partagé entre tous les êtres qui habitent le territoire serait proche de ce qu'Eduardo Viveiros de Castro¹² nomme le « perspectivisme » : pour les Wayuu le corps est semblable à un habit qu'adoptent les êtres venus du temps transhistorique, cet habit cache la condition humaine universelle que tous les êtres partagent dans cette temporalité parallèle. Ainsi, l'intériorité est la même pour tous les êtres : ce qui change c'est leur apparence externe. Par conséquent, il est intéressant de noter que, dans la nouvelle, le fait que les *alijunas* changent de personnalité en

¹¹ Voir à ce propos, FISH Stanley, *Quand lire c'est faire. L'autorités des communautés interprétatives*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

¹² *Op. cit.*, VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (2010).

fonction de la maison qu'ils occupent, les éloigne radicalement de l'ontologie wayuu et met en évidence le caractère utilitaire des relations entre personnes, radicalement incompatible avec la pratique de la réciprocité et de la compensation dans les relations entre personnes humaines et non-humaines chez les Wayuu. Souvenons-nous que dans cette société autochtone, le système socio-politique est profondément connecté avec les médiations que fait la *ouutsü* ou guérisseuse avec le monde *pülasü* ou univers invisible. Dans la quotidienneté du peuple wayuu, ces actes de médiation sont actualisés par un ensemble d'actions de compensation, lors des mariages ou en vue de la résolution des conflits qui permettent le maintien d'un vivre-ensemble fondé sur la conscience de l'existence d'une humanité partagée par tous les êtres dans le *wayuu sumaiwa* ou temps transhistorique du mythe.

En mettant en avant la perception de Coleima Pushaina des *alijunas*, qu'elle nomme pour les mettre en contraste, de manière subtile, avec les membres de sa communauté, Simanca nous met face à la conception du monde des Wayuu, et nous invite à connaître la complexité de leurs structures de pensée. Dès lors, nous pouvons avancer que l'auteure invite ces lecteurs à un dialogue actif avec la communauté wayuu. Au-delà de l'usage de l'espagnol et de l'écriture alphabétique dans la nouvelle, cela est mis en évidence par l'accueil que la famille de la narratrice fait aux *alijunas* à chaque campagne électorale malgré les promesses déçues. L'hospitalité des Wayuu, plus qu'être représentative d'un manque de capacité d'action politique des membres de cette famille dans les rapports qu'ils entretiennent avec les non wayuu, est révélatrice d'une volonté d'engager un dialogue, essentiel, comme nous avons pu l'étudier, dans une culture qui accorde une place centrale au pouvoir de la parole dans la résolution des conflits.

Ainsi, « 'Manifiesta no saber firmar' » a une visée interculturelle critique dans le sens où ce sont les Wayuu qui nomment les *alijunas* et qui dévoilent leurs abus. Nommer revient donc à utiliser les armes du pouvoir politique, qui est celui qui habituellement nomme et caractérise les membres de la communauté en les vidant de la richesse de leur culture et épistémologies. C'est dans ce renversement que réside la critique politique de Simanca, ses personnages tournent en dérision les institutions politiques étatiques et les fonctionnaires qui les composent, et mettent par là-même en évidence leur analphabétisme à l'heure de lire les systèmes de connaissance des membres de la communauté.

Nous chercherons à présent à comprendre comment les renversements à l'œuvre dans l'acte de nommer le pouvoir politique se traduisent chez Simanca par la mise en place d'une contrebande politique qui vise à transformer l'identité nationale.

Faire de la contrebande littéraire pour « coloniser » l'identité nationale

Chez Simanca Pushaina, la mise en avant des structures épistémologiques de la communauté wayuu dépasse le cadre du texte littéraire et vise à avoir un impact sur l'identité nationale colombienne que l'auteure cherche à rendre plurielle. En ce sens, dans son prologue à « 'Manifiesta no saber firmar' », Simanca expose les raisons qui l'ont amenée à écrire la nouvelle :

Desde pequeña siempre me llamó la atención el que la mayoría de los miembros de mi familia materna manifestaran en sus documentos de identidad 'no saber firmar' y que además, todos hayan nacido un 31 de diciembre, por lo que un tiempo creí que todos los Pushainas nacían en esa fecha; les prometí a todos que cuando yo creciera haría una fiesta de cumpleaños a todos los Pushainas que había en la Península de La Guajira, porque todos habían nacido un 31 de diciembre. Pero celebrar el cumpleaños a un grupo considerable de Pushainas, (teniendo en cuenta que es uno de los clanes más numerosos de la península) sería relativamente realizable, más enseñarles a firmar, eso sí que sería difícil, por lo que empecé con mi abuelo Valencia Pushaina (Colenshi) de la región de Paradero (Media Guajira). Tenía mi abuelo setenta años de edad aproximadamente, y yo siete años, cuando armados de papel y lápiz le di sus primeras lecciones. Mis pequeñas manos trataban de llevar las manos grandes, callosas y arrugadas de mi abuelo por el sendero de las letras cursivas, pero al ver lo tenaz que sería mi empresa, decidí mejor enseñarle a firmar en letra de 'palito'. [...] Fue por aquella época cuando llegaron unos cachacos a llevarle un diploma que lo acreditaba como campesino. Escuché que mi abuelo debía firmar un recibo que constatará que él había recibido dicho diploma. Me puse en primera fila, estábamos todos en la enramada de la casa de mi tío Ramón (Paraíso, Resguardo Caicemapa, Baja Guajira). De todos yo era la única que esperaba que mi abuelo firmara. Por fin todos se daría cuenta que mi abuelo ya sabía escribir su nombre, pero no le entregaron un lapicero, le tomaron la mano derecha y humedecieron su índice en un huellero y estamparon su huella digital en el recibo. [...] Mi abuelo miraba el diploma y hacía como si lo estuviera leyendo, pero no sabía que lo tenía al revés. [...] Transcurrió mucho tiempo cuando le pregunté a mi abuelo por qué no había firmado el papel que le dieron los cachacos y me dijo que él ya estaba muy viejo para hablar con el papel (escribir) y tampoco el papel quería hablar con él (leer). Hoy que él ya no está y siento que tengo muchas cosas por hacer, quiero celebrarles el cumpleaños a todos los Pushainas y a todos los wayuu nacidos el 31 de diciembre¹³.

¹³ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « 'Manifiesta no saber firmar'. Nacido : 31 de diciembre », édition de l'auteure, 2006.

« Depuis toute petite, le fait que la plupart des membres de ma famille maternelle déclaraient 'ne pas savoir signer' dans leurs documents d'identité et qu'ils soient en plus tous nés un 31 décembre a attiré mon attention, c'est pourquoi pendant un certain temps j'ai cru que tous les Pushainas étaient nés à cette date-là et je leur ai promis que, quand je serai grande, j'organiserais une fête d'anniversaire pour tous les Pushainas de la Péninsule de la Guajira, puisqu'ils

En décrivant son vécu personnel, Simanca rend manifeste le pouvoir exercé par l'État et la société majoritaire en général sur la communauté wayuu. La violence de l'imposition de l'écriture alphabétique et du papier est symbolisée par la délivrance du « diplôme » de paysan à Valencia Pushaina.

Dans l'épisode qu'elle décrit, Estercilia Simanca est âgée de sept ans, nous pouvons donc avancer qu'il se situe dans les années 1980, l'auteure étant née en 1975. Nous sommes donc avant la promulgation de la Constitution Politique de 1991 qui s'accompagne par la reconnaissance du caractère multiethnique et pluriculturel de la nation colombienne. Ici, les fonctionnaires de l'État ignorent ouvertement l'existence des Wayuu, considérés comme paysans. Cela est en lien avec l'idéologie du métissage qui amène les autorités politiques et la société majoritaire à nier l'existence des populations autochtones en Colombie dans l'objectif de construire une nation colombienne homogène. Cet effacement des Wayuu s'accompagne de l'idée qu'ils seraient analphabètes : les fonctionnaires colombiens prennent la main de Valencia Pushaina pour imprimer son empreinte digitale, en ignorant non seulement la diversité des formes d'écriture présentes dans la communauté wayuu mais aussi les efforts d'Estercilia Simanca qui a essayé de lui apprendre à écrire. Le geste de la jeune Simanca, en apparence naïf, est en réalité un acte visant à s'appropriier un espace d'action politique dans l'interaction avec les non wayuu ou *alijunas*.

En ce sens, l'adoption de l'écriture conventionnelle par Simanca doit être lue comme une manière de « coloniser » l'État et la société majoritaire. Cela est symbolisé par le retournement –

étaient tous nés un 31 décembre. Fêter l'anniversaire d'un groupe élargi de Pushainas (en sachant qu'il s'agit de l'un des clans les plus nombreux de la péninsule) serait relativement réalisable mais leur apprendre à signer serait réellement difficile, j'ai donc commencé avec mon grand-père Valencia Pushaina (Colenshi) de la région de Paradero (Moyenne Guajira). Mon grand-père avait approximativement soixante-dix ans et moi j'avais sept ans lorsque armés d'un papier et d'un crayon je lui ai donné ses premières leçons. Mes petites mains essayaient de guider les grandes mains calleuses et ridées de mon grand-père par le chemin des lettres cursives, mais en voyant la difficulté de mon entreprise j'ai plutôt décidé de lui apprendre à signer en écriture à bâtons. [...] C'est à ce moment-là que des *cachacos* sont arrivés pour lui amener un diplôme qui lui donnait le statut de paysan. J'ai entendu que mon grand-père devait signer un reçu du diplôme. Je me suis mise au premier rang, nous étions tous dans la *enramada* de la maison de mon oncle Ramón (Paraíso, Réserve Caicemapa, Basse Guajira). Parmi tous, j'étais la seule qui attendait que mon grand-père signe. Enfin tout le monde se rendrait compte que mon grand-père savait déjà écrire son nom, mais ils ne lui ont pas donné de stylo, ils ont pris sa main droite et ont humidifié son index dans un tampon encreur et ont tamponné son empreinte sur le reçu. [...] Mon grand-père regardait le diplôme et faisait semblant de le lire, mais il ne savait pas qu'il le tenait à l'envers. Longtemps après j'ai demandé à mon grand-père pourquoi il n'avait pas signé le papier que les *cachacos* lui avaient donné et il m'a dit qu'il était déjà très vieux pour parler avec le papier (écrire) et que le papier ne voulait pas non plus parler avec lui (lire). Aujourd'hui il n'est plus là et je sens que j'ai beaucoup de choses à faire, je veux fêter l'anniversaire de tous les Pushainas et de tous les Wayuu nés le 31 décembre ».

Chez les Wayuu, une *enramada* est un lieu de réunion. Le terme *cachacos* désigne les personnes nées à Bogotá, plus particulièrement le terme se réfère à une élite politique et culturelle traditionnelle.

concret et abstrait – du diplôme reçu par Valencia Pushaina. Ce dernier, qui lors de la visite des *cachacos* fait semblant de lire le diplôme qui le certifie paysan en ignorant qu’il le tient à l’envers, confie à l’auteure, quelques années après, que le papier ne voulait pas parler avec lui et qu’il était en même temps très vieux pour parler avec le papier. Ce contraste entre l’oralité et l’écriture nous renvoie à l’interaction entre l’Inca Atahualpa et le prêtre Valverde en 1532 après la bataille de Cajamarca où l’Inca reçoit la Bible de la part du prêtre qui l’exhorte à se convertir à la foi chrétienne, face à quoi il déclare, en approchant le livre de son oreille, ne rien entendre pour ensuite le jeter par terre dans un signe de refus de la présence colonisatrice et évangélisatrice dans son territoire. Dans *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*¹⁴, Antonio Cornejo Polar conçoit cet épisode comme « el punto en el cual la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva pulsión »¹⁵. D’après Cornejo Polar, le fait que la Bible ne parle pas à Atahualpa se traduit postérieurement par la domination des colonisateurs qui fondent leur pouvoir sur l’écriture alphabétique conventionnelle ce qui entraîne la marginalisation des peuples autochtones et de leurs traditions orales et pictographiques. Cornejo explique que cet événement fonde l’hétérogénéité des littératures andines et d’une grande partie des littératures latino-américaines, en mettant en scène la contradiction radicale entre l’oralité et l’écriture.

Si nous mettons cet épisode historique en relation avec le vécu du grand-père d’Estercilia Simanca nous pouvons constater que l’auteure met en effet en évidence le conflit existant entre la tradition orale wayuu où lire et écrire sont associés par son grand-père à l’acte de parler. Néanmoins, l’acte de Valencia Pushaina lorsqu’il retourne le diplôme est, d’un point de vue abstrait, une manière de nommer les dynamiques du pouvoir politique. Dans cet ordre d’idées, dans *Mingas de la palabra*, Miguel Rocha Vivas explique :

El desconocimiento y extrañamiento de la escritura convencional por parte del abuelo Vale correspondería también a la inadecuación e inicial lejanía canónica del paisaje bíblico antes de la intervención literaria de Pushaina [...]. Las escrituras alfabéticas y la Biblia – el libro canónico occidental por excelencia – son readecuadas/contestadas en algunos casos por intelectuales indígenas al interior de sus sistemas histórico-simbólicos de referencia con fines concretos (reivindicación territorial, reafirmación de prácticas y valores propios, reescritura de la historia). En tal sentido puede decirse que las visiones

¹⁴ CORNEJO POLAR Antonio (1994), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, (CELACP)-Latinoamericana Editores, 2003.

¹⁵ *Id.*, p. 20.

[...] « le point où l’oralité et l’écriture marquent non seulement leurs différences extrêmes mais rendent aussi évidente leur extranéité mutuelle et leur pulsion agressive et réciproque ».

de cabeza también son giros literarios y estrategias comunicativas que ayudan a dar vuelta o generar otras perspectivas en situaciones de contacto intercultural. Giran ‘el diploma del abuelo’, es decir, cuestionan y hacen comprensibles los códigos de la sociedad dominante. Buscan invertir la historia oficial y/o canónica con ironía, sutileza o abierta confrontación. Usan los códigos y las herramientas de los colonizadores (Biblia, escritura alfabética, tecnología impuestas) en un proceso constante de reversión simbólica de los procesos colonizadores¹⁶.

Ainsi, par l’intermédiaire de l’écriture alphabétique conventionnelle et de l’espagnol – que la jeune Simanca apprend à son grand-père maternel et qu’elle utilise par la suite dans son œuvre littéraire – l’auteure vise à dévoiler les dynamiques du pouvoir. De manière subtile, elle réussit à décomplexifier et à tourner en dérision ces mécanismes de domination politique qui contrastent très fortement avec la profondeur du système socio-politique wayuu et des épistémologies qui le fondent.

En ce sens, la fonction politique de « ‘Manifiesta no saber firmar’ » va au-delà de la compréhension et dénonciation des dynamiques du pouvoir hégémonique : l’usage du papier et de l’écriture alphabétique est un moyen d’introduire, dans l’univers des lettres, la richesse épistémologique des Wayuu. En effet, lorsque le grand-père Valencia Pushaina explique que le papier ne veut pas lui parler, il le pense en lien avec le statut ontologique de certains objets dans la culture wayuu. Souvenons-nous que les armes à feu, les *tuumas* ou pierres semi-précieuses, ou encore les bâtons utilisés par les *pütchipü’ü* lors de la résolution des conflits¹⁷, sont des objets dotés d’une certaine capacité d’action : ils sont pensés dans une relation de correspondance avec les êtres humains et non-humains qui habitent leur territoire et qui ont tous, une capacité d’action

¹⁶ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS (2016), p. 226-227.

« La méconnaissance et le sentiment d’étrangeté de l’écriture conventionnelle de la part du grand-père Vale correspondrait à l’inadéquation et à l’ éloignement initial du paysage biblique avant l’intervention littéraire de Pushaina [...]. Les écritures alphabétiques et la Bible – le livre canonique occidental par excellence – sont réarrangées/contestées dans certains cas par des intellectuels indigènes à l’intérieur de leurs systèmes historiques et symboliques de référence avec des finalités concrètes (revendication territoriale, réaffirmation des pratiques et des valeurs propres, réécriture de l’histoire). En ce sens, on peut dire que les ‘visiones de cabeza’ sont des retournements littéraires et des stratégies de communication qui aident à retourner ou produire d’autres perspectives dans des situations de contact intercultural. Elles retournent ‘le diplôme du grand-père’, c’est-à-dire, questionnent et rendent compréhensibles les codes de la société dominante. Ils cherchent à inverser l’histoire officielle et/ou canonique avec ironie, subtilité ou par une confrontation ouverte. Elles utilisent les codes et les instruments des colonisateurs (Bible, écriture alphabétique, technologies imposées) dans un processus constant de renversement symbolique des processus colonisateurs ».

¹⁷ Dans le cas spécifique des bâtons des *pütchipü’ü*, le bois – *wararaat* en wayuunaiki – utilisé pour leur fabrication a une influence sur l’argumentation de ce médiateur lors de la résolution d’un conflit. Voir, *op. cit.*, GUERRA CURVELO (2019), p. 274-281.

et un code moral. Lorsqu'ils sont adoptés de l'extérieur, le statut de ces objets est traduit dans les termes du système de connaissance wayuu, cela est particulièrement le cas des armes à feu.

Nous pouvons donc mettre en parallèle l'adoption du papier et de l'écriture alphabétique conventionnelle par Simanca qu'elle tente d'introduire à son tour dans la vie de son grand-père, avec l'introduction des armes à feu dans la communauté wayuu au travers des réseaux de contrebande commerciale pendant l'époque coloniale. Plus particulièrement, nous pouvons avancer que le papier et les armes à feu sont adoptés tous les deux de l'extérieur mais traduits ou absorbés par le système de connaissance wayuu. En ce qui concerne les armes à feu, souvenons-nous que, d'après Weildler Guerra, elles occupent une place centrale dans le processus enclenché par le *pütchipü'ü* suite à un meurtre : l'arme doit immédiatement sortir de circulation puisqu'une partie de l'âme du défunt serait restée en elle. De manière similaire, le papier est pensé par Valencia Pushaina, comme n'étant pas totalement inanimé. Ainsi, pouvons-nous concevoir son action de retourner le diplôme comme une manière de rendre manifeste le regard wayuu sur cet objet ? Plus spécifiquement ne serait-ce une façon de re-signifier le caractère hégémonique de l'écriture alphabétique conventionnelle ? Dans cet ordre d'idées, nous pouvons penser l'écriture de Simanca comme une arme qui passe en contrebande la conception du monde des Wayuu et l'introduit dans des espaces urbains, en convoquant un lecteur actif qu'elle appelle à respecter les systèmes de savoir de la communauté.

Le caractère interculturel de la littérature de Simanca se manifeste dans sa volonté de contribuer à transformer les mentalités de la société majoritaire par l'introduction d'autres manières de voir, c'est ce qui pour Simanca revient à « coloniser » l'Occident. Ici, il est essentiel de nous demander en quoi l'introduction des systèmes de connaissance de la communauté dans la *ciudad letrada*, pour reprendre le terme utilisé par Angel Rama, constitue un véritable vecteur d'émancipation pour les Wayuu. Plus spécifiquement, tout comme avec l'écriture alphabétique et l'espagnol, la question qui se pose est celle de savoir jusqu'à quel point la contrebande littéraire de Simanca permet l'affirmation de l'autonomie politique de la communauté. Ces systèmes de connaissance des Wayuu, une fois dans le terrain de la société majoritaire, ne risquent-ils pas d'être absorbés par un système de connaissance hégémonique ?

Afin de répondre à cette question, il est intéressant d'examiner la position de l'auteure concernant les cartes d'identité. Dans notre entretien du 29 juin 2017, nous avons pu discuter

autour des « certificats indigènes » qui sont systématiquement demandés aux membres des communautés autochtones dans leurs procédures administratives. Simanca refuse de fournir aux administrations d'État son « certificat indigène » : dans ses démarches, elle souligne le nom de son clan – Pushaina – dans une photocopie de sa carte d'identité afin de rendre manifeste son appartenance ethnique. D'après l'auteure, en Colombie devrait exister une carte d'identité indigène, elle explique :

[...] el Estado colombiano también se merece una identidad indígena, y los que se la podemos dar, somos nosotros los indígenas, pero eso tiene que pasar del territorio al documento. Porque yo pretendo que mi literatura se convierta en oral a partir de lo escrito y pienso que el Estado se merece su identidad étnica y se la podemos dar nosotros a través de una cédula indígena »¹⁸.

Pour comprendre ce que Simanca entend par document d'identité indigène, il est nécessaire de revenir sur son métier d'avocate. En 2014, plus de dix ans après la première publication de « 'Manifiesta no saber firmar' », Simanca présente un « Derecho de Petición » visant à permettre la modification de l'acte de naissance par les membres des peuples autochtones en Colombie. Ce « Derecho de Petición » se traduit par l'expédition de la « Resolución n° 276 » le 21 octobre 2014 qui permet d'inscrire ou de modifier l'appartenance ethnique dans les certificats de naissance et de décès. Dans « La justicia colombiana se reivindica con la identidad étnica », article qu'elle écrit suite à l'expédition de la « resolución », Simanca explique :

La etnicidad no debe circunscribirse solamente a la tradición oral, a los usos y costumbres y a muchos diferentes factores que nos definen y nos identifican como indígenas, esta también debe ser civil y para todos los efectos legales que correspondan. Hoy celebro que el documento de registro de las personas también reconoce de manera formal una identidad étnica, esto sin lugar a dudas constituye un gran paso que la Registraduría Nacional del Estado Civil ha dado en ese reclamado derecho a un nombre digno, pero sobre todo en su etnicidad¹⁹.

¹⁸ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA, *Entretien personnel* (2017).

« L'État colombien mérite lui aussi une identité indigène, et ceux qui peuvent la lui donner, c'est nous, les indigènes, mais cela doit passer du territoire au document. Puisque je prétends que ma littérature devienne orale à travers l'écriture et je pense que l'État mérite son identité ethnique et nous pouvons la lui donner à travers une carte d'identité indigène ».

¹⁹ SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « La justicia colombiana se reivindica con la identidad étnica », *Las dos orillas*, 13 novembre 2014. Disponible sur : <https://www.las2orillas.co/la-justicia-colombiana-se-reivindica-con-la-identidad-etnica/>. Consulté le 5 octobre 2021.

« L'ethnicité ne doit pas se circonscrire uniquement à la tradition orale, aux usages et coutumes et à d'autres nombreux facteurs qui nous définissent et nous identifient comme indigènes, elle doit être également civile et pour tous les effets légaux correspondants. Aujourd'hui, je célèbre que le document d'enregistrement des personnes reconnaît aussi, de manière formelle, une identité ethnique, ceci constitue sans aucun doute un grand pas que la Registraduría Nacional del Estado Civil a franchi dans ce droit revendiqué à un nom digne, mais surtout dans son caractère ethnique ».

Par l'intermédiaire de la littérature et de son métier d'avocate, Esterilia Simanca pense l'ethnicité comme allant au-delà des caractéristiques ethniques officiellement reconnues par l'État dans la Constitution de 1991, la différence ethnique est en ce sens pensée comme ayant tout son sens dans un contexte urbain qui dépasse les frontières administratives du territoire ancestral de la communauté wayuu. Ainsi, Simanca souhaite que cette différence culturelle soit explicite dans le document d'identité colombien, où elle aimerait voir apparaître le nom des clans, dans le cas spécifique des Wayuu, et le territoire ancestral d'appartenance de chacune des communautés présentes en Colombie. Cela revient à mettre en cause le caractère hégémonique du document d'identité en le transformant, c'est-à-dire en mettant en cause son homogénéité : l'appartenance à la nation colombienne n'est pas incompatible avec l'existence d'identités culturelles multiples, différenciées et en constante réinvention.

Il est important de souligner que la volonté de rendre l'identité colombienne autochtone et de mettre ainsi en cause son caractère homogène, est pensée par l'auteure en parallèle avec le désir de transformation de sa littérature en tradition orale. Il existe, dans la production de littéraire de Simanca, un double objectif politique qui doit, une fois encore, être pensé en lien avec la contrebande commerciale. D'une part, Simanca met en œuvre une « colonisation » ou décolonisation de la nation colombienne par l'intermédiaire de la littérature. Cela s'accompagne d'autre part d'une volonté de voir renforcés les fondements épistémologiques de la culture wayuu qui reposent, avant tout, sur la tradition orale. Cela est un souhait déjà présent chez Miguel Ángel Jusayú, l'un des premiers transcritteurs et traducteurs de la tradition orale wayuu. Miguel Rocha Vivas explique :

[...] puede afirmarse que si bien es cierto que la producción de obras literarias indígenas es leída y dirigida en gran parte a lectores no indígenas, simultáneamente un número considerable de obras, poseería una mejor recepción en los posibles – y en algunos casos utópicos – lectores indígenas, quienes no solo se presupone que saben leer en algunas lenguas en las que están escritas las obras, sino que ante todo serían los receptores privilegiados a quienes se dirigen estas. Al menos para Jusayú la esperanza está puesta en que estas historias propias no se pierdan, y que el formato escrito sea una herramienta de apoyo en su presente y futura transmisión oral intergeneracional²⁰.

²⁰ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS (2016), p. 228.

« [...] on peut affirmer que s'il est vrai que la production d'œuvres littéraires indigènes est lue et dirigée en grande partie à des lecteurs non indigènes, simultanément un nombre considérable d'œuvres posséderait une meilleure réception dans les possibles – et dans certains cas utopiques – lecteurs indigènes, dont on présuppose non seulement qu'ils savent lire certaines langues dans lesquelles les œuvres sont écrites, mais qui seraient avant tout leurs récepteurs

Le souhait de Miguel Ángel Jusayú, partagé par Estercilia Simanca qui se pense comme une continuatrice de sa littérature dans son aspect revendicatif²¹, de voir la littérature écrite transformée en tradition orale, met en exergue la complexité du caractère politique de la production littéraire des Wayuu. Cette dernière doit être pensée en parallèle avec des projets éducatifs intra-communautaires qui visent le renforcement et l’affirmation des systèmes de savoir wayuu. Nous pouvons penser ici, en particulier, aux efforts du linguiste wayuu Rafael Mercado Epiyú qui à travers la fondation Araurayú cherche à comprendre la tradition orale dans le contexte actuel. Son travail se propose de prolonger les efforts de Ramón Paz Iipuana²², pour qui la transcription et la traduction des récits mythiques wayuu constitue une façon de permettre leur préservation et d’en faire des instruments d’éducation propre.

Ainsi, le retournement du « diplôme » de paysan par Valencia Pushaina cache un acte politique complexe à travers lequel sont dévoilées les stratégies du pouvoir politique qu’Estercilia Simanca Pushaina tourne en dérision. C’est aussi une manière d’introduire, dans la *ciudad letrada* et au sein de la société colombienne majoritaire, les systèmes de connaissance de la communauté qui remettent en cause le caractère homogène de l’identité nationale. Ici, la différence culturelle wayuu dépasse les frontières administratives du territoire ancestral pour s’inviter au centre et décoloniser les imaginaires nationaux et leur présupposée homogénéité. Savoir si cette irruption des systèmes de connaissance des membres de la communauté wayuu est capable de constituer un acte politique émancipateur, implique de prendre en considération le fait que cette « colonisation » de l’Occident ou de la société majoritaire est doublée d’un second processus qui cherche à renforcer la tradition orale de la communauté et ses épistémologies. L’apogée actuelle de la littérature en écriture alphabétique conventionnelle, à laquelle participe Simanca, doit en ce sens être pensée en lien avec un ensemble de projets d’éducation propre, qui partent des transcriptions et traductions des récits d’origine dans les années 1970-1980, et qui visent à encourager la transmission orale de cette parole d’origine et de la littérature contemporaine.

privilegiés. Au moins pour Jusayú l’espoir est que ces histoires propres ne soient pas perdues, et que le format écrit soit un outil d’appui dans sa présente et future transmission orale intergénérationnelle ».

²¹ Voir la conversation entre Estercilia Simanca et Miguel Rocha Vivas dans le cadre du cycle de conversations « Voces ancestrales en el presente de Abya Yala » organisé par la Librería Lerner lors de la Filbo 2021 entre le 6 et le 22 août 2021. Conversation disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=ZyVtbCqv7H0>. Consulté le 5 octobre 2021.

²² En ce sens, l’association Araurayú a publié en 2016 le travail de traduction et de transcription de la tradition orale wayuu par Ramón Paz Iipuana. *Op. cit.*, PAZ IIPUANA RAMÓN (2016).

*

« ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre », met en scène la capacité d’action des membres de la communauté wayuu dans une situation d’exercice du pouvoir politique par l’intermédiaire de l’écriture alphabétique. Cette dernière est utilisée par les fonctionnaires d’État pour nier et porter atteinte au système socio-politique et de savoir de la communauté. L’écriture alphabétique conventionnelle constitue néanmoins l’instrument par l’entremise duquel la jeune narratrice de la nouvelle, Coleima Pushaina, nomme les personnes responsables des abus politiques en dévoilant leurs multiples déguisements, qui sont subtilement mis en contraste avec les richesses d’une cosmologie qui détermine des relations sociales fondées sur la réciprocité et la compensation. Cette organisation socio-politique se base sur l’ordre existant dans le *wayuu sumaiwa*, où l’ensemble des êtres partagent une humanité universelle. L’écriture alphabétique est en plus un vecteur permettant de mettre en place un dialogue interculturel porteur d’émancipation politique. En effet, de manière similaire aux armes à feu passées en contrebande pendant l’époque coloniale, l’écriture alphabétique constitue un moyen d’introduire la différence culturelle wayuu dans la *ciudad letrada*, et ainsi de mettre en cause le caractère homogène de l’identité nationale colombienne. La différence culturelle wayuu fait véritablement irruption dans l’univers alphabétique et déstabilise l’hégémonie politique et les structures de pouvoir héritées de l’époque coloniale. La contrebande littéraire effectuée par Simanca à travers l’usage de l’espagnol et de l’écriture alphabétique a une deuxième caractéristique essentielle : cette écriture est accompagnée de l’encouragement de projets politiques concrets qui visent la préservation de la tradition orale wayuu et des systèmes de connaissance qui la caractérisent. Ainsi, l’écriture alphabétique qui permet de nommer le pouvoir et de le comprendre est une arme qui permet également la conquête d’une autonomie épistémologique.

Par l’intermédiaire de « ‘Manifiesta no saber firmar’ », Estercilia Simanca laisse ouverte la porte du dialogue avec l’État et la société majoritaire colombienne. Elle met néanmoins en garde le lecteur non-wayuu, qui doit, en un sens, tenter d’entrer dans les complexités d’une culture qui repose sur des épistémologies spécifiques mais en constante création. « ‘Manifiesta no saber firmar’ », problématise les relations entre les Wayuu et les *alijunas* sans les réduire à un schéma dichotomique en termes de dominants et de dominés. La dénonciation de l’exercice du pouvoir étatique qui à première vue semble accabler la communauté wayuu ne se formule cependant pas en faisant d’elle une victime. En ce sens, l’auteure met en avant l’agir des Wayuu et leur force

politique dans un contexte d'exercice du pouvoir politique, au même temps qu'elle pense les contacts des membres de la communauté avec l'extérieur. Cela caractérise également la critique effectuée par l'auteure dans sa mise en évidence des conditions de vie multiples des femmes wayuu. Nous nous pencherons sur cette critique dès à présent en démontrant qu'elle revient à mettre en évidence les rapports de force qui se jouent à l'intérieur de la communauté wayuu et à révéler, par là-même, des éléments fondateurs de la cosmologie et des structures matrimoniales de la communauté.

I. B. Les femmes wayuu au fil des nouvelles d'Estercilia Simanca : des conditions sociales multiples

Esa transgresión tiene que venir de alguien del mismo pueblo, no de que yo fui a Madrid y vine con unas ideas liberadoras para mi pueblo. Soy transgresora por el hecho de ser wayuu, bueno que la mujer wayuu debe tener más libertades sí, pero la mujer wayuu [ya] tiene libertades y las va adquiriendo mientras va adquiriendo independencia económica como ocurre también en Occidente y cuando están en Europa hablando de movimientos feministas de los 80 de los 70, de los 60, en la comunidad wayuu ya existían mujeres Julamias [...]²³.

Entretien avec Estercilia Simanca Pushaina, Riohacha, 29 juin 2017.

La littérature d'Estercilia Simanca a parfois été lue comme féministe²⁴, néanmoins l'auteure s'oppose à ce qualificatif et explique que son œuvre est plutôt transgressive, puisqu'elle parlerait non pas depuis les problématiques abordées dans les universités occidentales mais depuis la réalité de sa communauté. En effet, le caractère transgressif de la littérature de Simanca est lié à l'énonciation d'une critique non seulement à l'égard des relations des fonctionnaires d'État vis-à-vis des Wayuu mais elle concerne aussi les relations de pouvoir propres à sa communauté. Il

²³ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel* (2017).

« Cette transgression doit venir de quelqu'un de la communauté et non du fait que je sois allée à Madrid et que je sois revenue avec des idées libératrices pour ma communauté. Je suis transgressive puisque je suis wayuu, il est vrai que la femme wayuu doit avoir plus de libertés, mais la femme wayuu a déjà des libertés et elle les acquiert au fur et à mesure qu'elle acquiert une indépendance économique comme c'est le cas en Occident également. Lorsqu'en Europe on parle de mouvements féministes des années 80, des années 70, des années 60, dans la communauté wayuu existaient déjà les femmes Julaima [...] ».

²⁴ Voir en particulier, FERREIRA Ana María, « ¿Podemos hablar de un feminismo indígena? Una reflexión sobre género en la obra de Estercilia Simanca », HAMMERSCHMIDT Claudia (ed.), *Escrituras locales en contextos globales 2. Estrategias de la resistencia*, Potsdam, Inolas, 2018.

importe de préciser que les cadres d'analyse concernant la posture de l'auteure ne doivent pas ignorer les particularités de la culture wayuu, tout comme la position de Simanca au sein de cette dernière. D'où la difficulté de lire son œuvre à partir des études féministes ou intersectionnelles. En effet, souvenons-nous que Simanca évolue entre le dedans et le dehors de sa communauté et qu'elle ne se pense pas comme ayant la responsabilité de prolonger la « tradition » wayuu puisqu'elle n'a pas vécu le rituel de l'enfermement. Néanmoins, sa position vis-à-vis de ce dernier et de la place traditionnelle des femmes au sein de la communauté est ambiguë : elle reconnaît l'importance de l'enfermement dans la structuration de la vie sociale de sa communauté et le savoir auquel il est attaché. Ainsi, nous pouvons avancer que plus qu'adopter une posture ouvertement féministe, Simanca rend visibles les multiples conditions des femmes de sa communauté, et par là même elle dévoile les structures de pouvoir et de connaissance qui fondent un système matrimonial au sein duquel s'exerce la violence conjugale.

Dans cet ordre d'idées, au fil de ses nouvelles, Estercilia Simanca fait le portrait de nombreuses femmes dont les surnoms symbolisent une condition sociale et une autonomie différentes vis-à-vis des rôles traditionnels de genre dans la communauté. Nous chercherons à présent à faire l'étude de ces conditions de vie à travers les noms et surnoms que Simanca donne à ses personnages féminins.

Le rituel de l'enfermement au travers du vécu d'Iiwa Kashi

« Encierro de una pequeña doncella » est une nouvelle qui rend compte du vécu de jeunes femmes que Simanca surnomme avec une part d'ironie « princesses ». Ces dernières vivent le rituel de l'enfermement, après l'arrivée de leurs premières règles, qui les prépare à leur future vie de femmes mariées. L'enfermement d'une jeune fille qui dure traditionnellement entre deux ou trois ans, est aujourd'hui de moins en moins courant. Lorsqu'il se réalise, il dure uniquement quelques jours. Durant ce rituel, les jeunes filles sont privées de tout contact avec l'extérieur à l'exception de celui de leurs mères, tantes et grand-mères qui se chargent de les nourrir à base de boissons faites de plantes pour nettoyer leurs corps et esprits et qui leur apprennent à tisser l'écriture pictographique propre à la communauté. Après l'enfermement, la jeune fille sort transformée en *majayut* – jeune femme – et une danse traditionnelle, la *yonna*, est réalisée afin de la présenter en société. À cette occasion, la *majayut* doit offrir aux membres de sa famille et à ses

prétendants les tissages qu'elle a réalisés pendant l'enfermement. L'enfermement est donc un rituel de passage qui vise la perpétuation des structures familiales wayuu, et qui actualise dans le quotidien de la communauté la connexion avec le temps transhistorique du mythe et avec l'univers invisible ou *pülasü*.

Dans la nouvelle, Simanca met en évidence la relation de ce rituel avec la pensée mythique de la communauté :

Iiwa duró un año soñando con la doncella desconocida que le revelaba con sus manos y sin pronunciar una sola palabra, más y más secretos del tejido wayuu. [...] En el último sueño con la doncella desconocida, porque nunca los volvió a tener, Iiwa recordó la leyenda de Waleker y descubrió que aquella doncella era la misma que se había convertido en araña al ser descubierta por su protector. El cazador que la salvó al encontrarla sola y desamparada en el monte la adoptó y la llevó a su ranchería y, en agradecimiento, todas las noches, cuando nadie la veía, la doncella desconocida halaba hilos de su boca y realizaba hermosos tejidos para el cazador. Una noche vista por él y al ser sorprendida se convirtió en araña y huyó hacia un árbol. Desde entonces quedó convertida en Waleker, en araña²⁵.

Au début de son enfermement, qui dure au total trois ans, la jeune Iiwa, s'oppose avec virulence aux enseignements de Yotchón et Jeirrantá qui essayent en vain de lui apprendre à tisser. C'est uniquement lorsqu'elle rêve de Waleker qu'elle commence à produire des tissages validés avec enthousiasme par les deux femmes. Le rêve symbolise donc la connexion avec la connaissance du *pülasü*, il est décrit comme un véritable point de retournement qui marque le début de la transformation de la jeune fille en jeune femme ou *majayut*.

Simanca met en évidence le vécu de la jeune Iiwa, qui laisse transparaître la relation ambiguë qu'elle-même entretient avec le rituel de l'enfermement. En effet, pendant le rituel de passage, la jeune Iiwa est écartée de son cursus scolaire, elle doit renoncer à son amitié avec le jeune Jimai qui lui avait promis qu'un jour ils se marieraient, elle est par ailleurs écoeurée par les boissons à base de plantes qu'elle doit consommer. Après le rêve avec l'araignée Waleker, ces boissons sont acceptées par Iiwa sans réticence et la jeune fille est enthousiasmée à l'idée de tisser

²⁵ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2003), dans *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 90.

« Pendant un an Iiwa rêva de la jeune fille inconnue qui lui révélait avec ses mains et sans prononcer un seul mot, de plus en plus de secrets du tissage wayuu. [...] Lors du dernier rêve avec la jeune fille inconnue, puisqu'elle n'en a plus jamais eu, Iiwa se souvint de la légende de Waleker et découvrit que cette jeune fille était la même qui s'était transformée en araignée une fois découverte par son protecteur. Le chasseur qui la sauva en la trouvant seule et désespérée dans la brousse l'avait adoptée et amenée dans sa *ranchería*, et pour le remercier, quand personne ne la voyait, la jeune fille tirait des fils de sa bouche et réalisait des beaux tissages pour le chasseur. Une nuit, se voyant découverte par lui, elle se transforma en araignée et fuit vers un arbre. Dès lors, elle fut transformée en Waleker, en araignée ».

le savoir transmis par Waleker. Simanca présente donc le rituel comme étant attaché à un système complexe de croyances et de savoirs qui se fonde sur la connexion des Wayuu avec le monde *pülasü* au travers de *Lapiü* ou des rêves. Ainsi, l’auteure introduit avec finesse un lecteur *alijuna*, non connaisseur de la culture wayuu, dans un univers particulier dont il entrevoit le fonctionnement : de manière parallèle à la transformation d’Iiwa, se produit la transformation progressive du lecteur qui a un aperçu des temporalités et spatialités plurielles des Wayuu.

Pour les membres du peuple autochtone, *Iiwa* est une étoile – masculine dans leur cosmologie – pensée comme la sœur de la pluie, *Juyá*. Elle est donc associée, d’après Weidler Guerra Curvelo à la fertilité²⁶. Par ailleurs, la transformation en araignée de la jeune fille qui apprend à Iiwa à tisser évoque la transformation de l’humanité originelle wayuu en plantes, animaux et minéraux. Comme nous avons pu l’étudier, dans la cosmologie wayuu, c’est la plante de coton ou *Maawüü* qui aurait transmis la connaissance associée au tissage à l’araignée Waleker qui ensuite la transmet aux êtres humains. D’après Guerra Curvelo, cet apprentissage fonde, chez les Wayuu, une conception de la culture non pas comme une construction exclusivement humaine mais plutôt comme le résultat d’un travail collectif fondé sur la transmission de la connaissance. Les plantes occupent un rôle fondateur dans ce système d’alliances : elles sont les symboles par excellence de la sagesse puisqu’elles ont une attitude pacifique symbolisée par leur attachement à leur lieu d’origine ou *ii*. Ce sont les plantes qui transmettent la connaissance et les savoir-faire aux Wayuu, parfois de manière directe, d’autre fois de manière indirecte, comme c’est le cas concernant le tissage.

Il est intéressant de noter que dans la nouvelle, Simanca rend compte d’une version modifiée du mythe de l’araignée Waleker : la jeune fille qui apprend à Iiwa l’art du tissage se transforme en araignée après avoir été surprise en train de tisser par le chasseur. Ainsi, l’écriture de Simanca introduit la pensée mythique wayuu, dans la *ciudad letrada*, tout en la réactualisant et en mettant en évidence sa constante re-création. Par ailleurs, Simanca problématise la pratique rituelle qu’elle décrit en la présentant comme un moment d’apprentissage et de transformation profonde. En ce sens, l’enfermement prépare les jeunes filles à leur future vie de femmes mariées, mais il s’agit aussi d’une période d’acquisition de la connaissance associée au monde *pülasü*. Par

²⁶ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019), p. 91.

conséquent, il est essentiel de reconnaître que les femmes sont gardiennes de la connaissance wayuu qu'elles reproduisent par l'intermédiaire de l'écriture pictographique des tissages.

En effet, la pratique rituelle de l'enfermement, qui pourrait être lue comme un espace de perpétuation de la domination des hommes dans une société patriarcale se caractérisant par le contrôle des corps des femmes relégués à un espace domestique, représente aussi le moment où les femmes deviennent maîtresses d'une connaissance complexe et qui leur est réservée. L'écriture pictographique des tissages actualise dans la quotidienneté des wayuu la connaissance qui se déploie dans le temps transhistorique du mythe. Cette connaissance fonde et légitime le fonctionnement socio-politique quotidien de la société wayuu.

En août 2019, lors de ma dernière visite à la Guajira, j'ai eu la possibilité de me rendre à Makú pour rencontrer la tisserande Iris Aguilar qui en 2017 a reçu la médaille « Maestría Artesanal » décernée par Artesanías de Colombia, prix qui la rend « Maestra de Artesanos ». Tout au long de notre entretien, Aguilar s'est montrée réservée concernant l'origine et le sens du tissage. Elle m'a néanmoins expliqué que les *kannas* « son cosas de los sueños »²⁷ et a insisté à plusieurs reprises sur l'importance de la transmission féminine de ce savoir pendant l'enfermement qui pour elle constitue une école à part entière :

IA: Entonces en estos momentos lo que yo pienso es una escuela textil, aquí para que, esas niñas vuelvan al encierro, pero entonces la gente dice 'ay pero es que ellas pierdan clase', eso no es perder clase, eso es desarrollar lo que es uno, pero uno no puede tampoco dejar lo que es uno para ir atrás de otras cosas que no son de uno. Lo que yo hoy en día descubro es que ni somos wayuu ni somos *alijuna*, no sé qué seremos. Les digo yo, aprópiense de lo de ustedes, no lo regalen, sepan aprender, sepan valorar esto y sepan que ustedes son únicos en el mundo [...] Entonces Laura, entonces tu vienes para el conocimiento de la escuela de arte. Sí la escuela de arte es una experiencia muy bella, lo del arte es arte y eso necesita concentración, necesita estar uno solo, una sola alumna, no pueden ser dos ni tres, porque tu puedes estar conversando, te distraes, pero eso es una sola concentración, una sola persona con su maestra. Después entonces los telares, tu mente tiene que estar ocupada nada más en lo que te van a enseñar, aquí hay muchos diseños y comienza uno por lo más fácil, empieza uno con esto y después se van abriendo, abriendo, abriendo, entonces la maestra Waleker que es la araña. LLS: ¿Enseña durante el encierro? IA: Ajá, como yo si tuve mi encierro, y todos estos diseños, tienen estos nombres ...²⁸.

²⁷ AGUILAR IRIS, *Entretien personnel*, Makú, 10 août 2019.

[...] « ce sont des choses des rêves ».

²⁸ *Id.*

« IA: Actuellement je pense à une école textile, ici, pour que ces filles retournent à l'enfermement, mais alors les gens disent 'aïe mais elles ne vont pas en cours', cela n'est pas ne pas aller en cours, c'est développer ce que l'on est, on ne peut pas non plus laisser de côté ce que l'on est pour aller à la poursuite d'autres choses qui ne sont pas à nous. Ce

En 2018 est publié le livre *Kanaso'u* où apparaissent de nombreuses figures pictographiques des tissages d'Iris Aguilar qui résultent d'un travail de compilation de plus de vingt ans auprès des femmes majeures de sa communauté. Pour Aguilar, la publication a été une manière de faire connaître la pensée des Wayuu en dehors du territoire²⁹, mais elle cherche également à perpétuer l'apprentissage de l'écriture pictographique auprès des jeunes filles wayuu, en ce sens elle défend le rituel de l'enfermement qui garantit la transmission de la connaissance des rêves, transcrite par les mains des artistes dans les *mochilas* et *chinchorros*.

La connaissance transmise par Waleker et qu'Estercilia Simanca décrit dans « El encierro de una pequeña doncella » ne doit donc pas être comprise comme un savoir-faire utilitaire, les objets que la jeune Iiwa tisse sont de véritables récipients de savoir. Simanca introduit donc le lecteur non wayuu dans d'autres cadres de pensée qui poussent à entendre autrement la manière dont se construisent les relations de genre au sein de la communauté wayuu. En effet, la nature domestique du rituel de l'enfermement et du rôle qu'une femme mariée occupe à posteriori n'est pas incompatible avec l'exercice d'un pouvoir politique par ces femmes consultées avec fréquence par les hommes de la famille dans la résolution des problèmes quotidiens de la communauté. En effet, elles sont les gardiennes d'un savoir qui se construit en alliance entre les êtres humains et non humains. L'art du tissage qui est celui de la littérature pictographique actualise sans cesse la connaissance mythique wayuu, sans elle le fonctionnement politique de la communauté serait compromis, puisque l'écriture pictographique est une forme de communication directe avec le monde *pülasü*.

La position de Simanca vis-à-vis du rituel de l'enfermement, et concernant le rôle traditionnel des femmes wayuu dans le système matrimonial, est représentative de sa prise de distance vis-à-vis de la tradition wayuu au même temps qu'elle révèle une mise en avant du

que je découvre aujourd'hui c'est que nous ne sommes ni wayuu, ni *alijunas*, je ne sais pas ce que nous sommes. Je leur dis, appropriez-vous ce qui vous appartient, ne l'offrez pas, sachez apprendre, sachez apprécier tout cela, et sachez que vous êtes uniques au monde [...] Alors, Laura, tu viens pour la connaissance [associée à] l'école d'art. L'école d'art est une expérience très belle, c'est de l'art, et cela nécessite de la concentration, il faut être seul, une seule élève, non pas deux ou trois, puisque tu peux discuter et te distraire, mais il faut une seule, une seule personne avec sa maîtresse. Après, les métiers à tisser, ton esprit doit être occupé uniquement en ce qu'on va t'apprendre, ici il y a beaucoup de motifs et on commence par le plus facile, on commence par cela et ensuite commencent à s'ouvrir, à s'ouvrir, alors la maîtresse Waleker qui est l'araignée. LLS : Elle enseigne pendant l'enfermement ? IA : Oui, comme moi, oui, j'ai eu mon enfermement... et tous ces motifs ils ont ces noms... ».

²⁹ Voir, PALMAR Olimpia, « Trabajo para que los pensamientos wayuu se escriban en papel y en telares » : Iris Aguilar », *La Guajira hoy*, 18 de octubre 2020. Disponible sur : <https://laguajirahoy.com/cultura/trabajo-para-que-los-pensamientos-wayuu-se-escriban-en-papel-y-en-telares-iris-aguilar.html>. Consulté le 5 octobre 2021.

système de savoir de la communauté qui se fonde sur la connaissance transmise à travers les tissages. Ainsi, « El encierro de una pequeña doncella » fonctionne également comme un document qui rend acte de la richesse du savoir de la communauté et convoque un lecteur actif prêt à se plonger dans les particularités de la construction de la connaissance wayuu.

Cela contraste avec la posture dénonciatrice de Simanca concernant les violences envers les femmes dans le système matrimonial wayuu. Comme nous l'étudierons dès à présent, cette posture s'accompagne d'une mise en évidence des inégalités socio-économiques propres à la communauté, et permet d'entrevoir également une critique envers le système normatif wayuu.

La dénonciation des inégalités socio-économiques des familles wayuu dans « Bultito llorón. Cara de indio » et « Julamia »

« Bultito llorón. Cara de indio » met à nu la condition de très jeunes femmes obligées de se marier avec des hommes âgés et de subir leurs violences répétées. Ces mariages forcés sont courants dans cette société patriarcale et polygame où les hommes, associés à la mobilité comme *Juyá* – la pluie, préfèrent épouser de nombreuses jeunes filles dont la « valeur » serait faible du fait de leur statut socio-économique. Simanca s'oppose avec virulence à ces unions et à l'inaction dans laquelle se retrouvent les femmes qui les subissent :

Mientras cuelgo un chinchorro en la enramada para que mamá descanse, ella carga mi bultito llorón, me dice que esperará hasta que el ombligo se le caiga para llevárselo y enterrarlo en nuestra rancharía, quisiera que se lo llevara a él también y si quisiera lo enterrara al pie del árbol de cerezo. Mamá toca mi vientre y dice que soy muy fértil, no solo por parir este bultito que llora sino porque los animales que dieron por mi parieron antes del año, mamá sólo vino a cobrar la sangre que derramé en el parto³⁰.

La narratrice « Bultito llorón. Cara de indio », mère d'un enfant non désiré, est condamnée par un système social polygame qui perpétue les violences conjugales. Dans la citation, est évoquée la pratique du *bridewealth*. D'après Alejandro Mancuso, cette pratique se différencie de

³⁰ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2007), dans *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 42.

« Alors que j'attache un hamac dans la *enramada* pour que maman se repose, elle porte mon *bultito llorón*, elle me dit qu'elle attendra le jour où son nombril tombera pour l'emporter et l'enterrer au pied du cerisier. Maman touche mon ventre et dit que je suis très fertile, non seulement pour mettre au monde ce *bultito* qui pleure mais aussi parce que les animaux qu'ils ont donnés pour moi ont mis bas avant que l'année se soit écoulée, maman est uniquement venue pour recevoir ce qui lui est dû après mon accouchement ».

« Bultito llorón » est le surnom que la narratrice de la nouvelle donne à son bébé.

la dot dans le sens où c'est la famille de l'époux qui « paye » un mariage ou la naissance d'un enfant³¹. Comme nous l'avons étudié, le *bridewealth* doit être compris en lien avec la notion de *kojutü*, qui en wayuunaiki désigne la valeur inhérente à toute personne. Le *kojutü* fonde un système de compensation caractérisé par la réciprocité entre personnes et familles. Dans le cas spécifique du mariage, le bétail et les colliers fabriqués à partir des *tuumas* ou pierres semi-précieuses, constituent les biens de compensation matériels que la famille de l'époux donne en échange des biens de la mariée et de sa valeur liée à la perpétuation du lignage, la société wayuu étant matrilineaire. Dans « Bultito llorón cara de indio », Simanca ne dénonce pas directement le *bridewealth* mais les violences envers des femmes pauvres pour qui les hommes doivent « payer » une compensation très faible. L'auteure révèle ainsi les stratifications sociales fortes au sein même de la communauté wayuu, renforcées par l'attrait croissant du mode de vie des *alijunas*, qui amène certaines familles à vivre en dehors du territoire ancestral et à chercher à s'assimiler à une culture qui les discrimine.

La jeune narratrice de « Bultito llorón. Cara de indio » est abandonnée à son propre sort. À travers son vécu, Simanca rend visibles les violences socio-politiques et de genre qui condamnent ces femmes, invisibles et sans nom, à l'immobilité au sein de leur propre communauté. Cette violence est en plus doublée de celle exercée par la société majoritaire. Le mari de la narratrice habite la plupart du temps chez sa première femme, dans le « village des *alijunas* ». Dans cette nouvelle apparaît, comme dans « 'Manifiesta no saber firmar'. Nacido : 31 de diciembre », l'extérieur de la communauté qui méprise de manière symbolique les membres de la communauté wayuu :

Él vive en el pueblo de los *arijunas*. Dicen que vive con una princesa a la que le hizo una casa de cemento, igual a las casas de los *arijunas*. Tienen hijos que crían como los *arijunas* y hablan como los *arijunas* porque van al colegio, no comen comida del desierto. [...] Los hijos de la princesa no quieren clanes, quieren apellidos de *arijuna*, como los apellidos holandeses e italianos que hay en la península pero que ellos no tienen. [...] La princesa es la más vieja de todas sus mujeres. La más vieja y la más triste, eso dicen sus otras mujeres. Las que la han visto dicen que llora cada vez que él se compra una nueva mujer, si son menores que sus hijas, se enfurece mucho más. [...] Casi nunca ve a sus hijos porque viven en un lugar frío, que queda lejos, muy lejos, por allá por las montañas. La lechuza no le canta, la lluvia no la visita, tampoco vive en un rancho de barro amarillo, sino en una casa grande, muy grande, rodeada de hijos que no

³¹ *Op. cit.*, MANCUSO Alessandro (2008).

son sus hijos, que se van cuando sus hijos vienen y que regresan cuando la princesa queda sola³².

Il est intéressant de constater qu'une nouvelle fois, aux maisons habitées par les personnages de la nouvelle sont associés des comportements et des traits de personnalité spécifiques. Un contraste est en œuvre entre les maisons en terre battue des Wayuu et les maisons en béton des *alijunas*. Le changement de maison, par la première femme et le mari de la narratrice, s'accompagne d'un refus de la culture wayuu pensée comme inférieure vis-à-vis de la culture de la société majoritaire. Cet éloignement répercute dans le vécu de la femme du mari de la narratrice, une « princesse » déracinée dont les enfants refusent de porter le nom de leur clan au profit de noms *alijunas* qui auraient plus de prestige du fait de leur consonance étrangère. Cet extérieur qui discrimine les membres de la communauté wayuu est néanmoins le seul recours pour la jeune narratrice de la nouvelle qui s'échappe avec son « bultito llorón » de sa *ranchería* pour aller dans le village des *alijunas* où elle devient femme de ménage dans une maison de béton. Cette fuite vient souligner les structures de pouvoir internes à la communauté auxquelles fait face la narratrice de la nouvelle, pour qui le déracinement est préférable aux violences subies dans sa vie conjugale. Elle symbolise aussi l'attrait qu'exerce l'extérieur communautaire et la déception qui s'en suit : la narratrice doit échapper aux structures sociales qui lui portent atteinte uniquement pour arriver dans un espace urbain qui continue à la rendre invisible.

Par l'intermédiaire de « Bultito llorón, cara de indio » Simanca met en évidence les structures de pouvoir propres à la communauté wayuu. Cette société, qui se caractérise par l'existence de différences de prestige social, liées notamment à l'inégale possession de bétail entre familles, ne remet pas en cause les mariages de jeunes femmes avec des hommes très âgés qui « payent » une compensation très faible pour épouser les plus pauvres d'entre elles. La position

³² *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2017), p. 46-47.

« Il habite dans le village des *arijunas*. On dit qu'il habite avec une princesse à qui il a construit une maison en béton, pareille aux maisons des *arijunas*. Ils ont des enfants qu'ils élèvent comme les *arijunas* et ils parlent comme les *arijunas* puisqu'ils vont à l'école ils ne mangent pas la nourriture du désert. [...] Les enfants de la princesse ne veulent pas des clans, ils veulent des noms d'*arijuna*, comme les noms hollandais et italiens qu'il y a dans la péninsule mais qu'ils n'ont pas. [...] La princesse est la plus vieille de toutes ses femmes. La plus vieille et la plus triste, c'est ce que disent ses autres femmes. Celles qui l'ont vue disent qu'elle pleure à chaque fois qu'il achète une nouvelle femme, si elles sont plus jeunes que ses filles, elle se fâche encore plus. [...] Elle ne voit presque jamais ses enfants parce qu'ils habitent dans un endroit froid, qui est loin, très loin, là-bas dans les montagnes. La chouette ne lui chante pas, la pluie ne lui rend pas visite, elle n'habite pas non plus dans un ranch de boue jaune, mais dans une maison grande, très grande, entourée d'enfants qui ne sont pas ses enfants, qui s'en vont lorsque ses enfants arrivent et qui reviennent quand la princesse est seule ».

socio-économique de ces jeunes femmes se traduit par leur invisibilisation causée par le fonctionnement même du système matrimonial wayuu. Leur seule issue devient donc de partir du territoire. Dans cette fuite, l'extérieur de la communauté constitue une promesse d'une vie meilleure vite déçue à cause du mépris de la société majoritaire vis-à-vis de la culture wayuu. En ce sens, Simanca décrit l'intériorisation de la discrimination par un certain nombre de wayuu qui cherchent à devenir *ailijunas* en se déracinant de leur culture d'origine.

Pour revenir sur la notion de « valeur » dans la communauté wayuu, soulignons que dans sa nouvelle « Julamia » Simanca rend compte d'un autre aspect de la condition féminine dans la communauté et met à nouveau l'accent sur la forte hiérarchisation sociale existante chez les Wayuu. En effet, dans cette société polygame, les hommes choisissent généralement de se marier avec plusieurs femmes plutôt qu'avec une femme riche ou *julamia*, dont la compensation à payer serait très élevée. C'est ce que Simanca met en évidence dans la nouvelle à travers le vécu de Primeria : « Ahí estaba el wayuu rico que podría ser su esposo, la miraba de lejos, la pretendía pero solo con su mirada clanil. Él ya sabía que con la dote de Pimeria podría casarse diez veces más si quisiera »³³. Dans cette configuration spécifique les femmes Julamia peuvent partir avec leur fortune et choisir un mari :

Una mañana, cuando ya no le importaba si la luna danzaba, si la lluvia vendría, si el sol no salía y si sus vacas no parían, sus tíos y sus padres le dijeron: 'Toma tu herencia y vete, busca un marido'. La Julamia vio que la inmensidad de su fortuna era tan grande como la palabra amor. Muchos hombres la esperaban, ahora sí la visitaban [...]. Era dueña de sus pasos ya a su esposo lo buscaría en otros territorios, haría una carrera de caballos y sería ella quién dotaría al mejor y más joven de los jinetes³⁴.

Ainsi, insistons là-dessus, le caractère transgressif de la littérature de Simanca intervient dans la mise en évidence du fonctionnement social de la communauté wayuu et des structures de pensée qui le fondent. Simanca rend compte d'une société fortement hiérarchisée d'un point de vue économique et productrice de rapports de force. En un sens, la dimension transgressive de sa

³³ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « Julamia » (2017), p. 35.

« Le wayuu riche qui pourrait être son époux était là, il la regardait de loin mais seulement avec son regard clanique. Il savait déjà qu'avec la dot de Primeria il pourrait se marier dix fois s'il le voulait ».

³⁴ *Id.*, p. 36.

« Un matin, alors qu'elle ne se souciait plus de savoir si la lune dansait, si la pluie viendrait, si le soleil ne se levait pas et si ses vaches ne mettaient bas, ses oncles et ses parents lui ont dit : 'prends ton héritage et pars, cherche un mari'. La Julamia s'est rendu compte que l'immensité de sa fortune était aussi grande que le mot amour. Beaucoup d'hommes l'attendaient, ils lui rendaient visite désormais. [...] Elle maîtrisait son destin, elle chercherait son mari dans d'autres territoires, elle organiserait une course de chevaux et ce serait elle qui fournirait la dot en échange du meilleur et du plus jeune des cavaliers ».

littérature repose sur le fait qu'elle s'éloigne de toute conception essentialisée et réductionniste de la culture wayuu, qui n'est pas présentée comme étant débarrassée des maux qui traversent la société occidentale. Simanca rend en effet compte des rapports complexes qui existent entre le dedans et le dehors de la communauté et qui se cristallisent de manière différente dans le vécu des trois femmes que Simanca cherche à caractériser dans ses nouvelles. En décrivant leur quotidienneté, l'auteure dévoile le fonctionnement du système socio-politique wayuu, elle fait le portrait de différents vécus et montre que la position des femmes dans cette société polygame et patriarcale n'est pas univoque.

« Bultito llorón. Cara de indio » et « Julamia » font en filigrane une critique du système normatif de la communauté ou *sukuaipa wayuu* qui n'adresse pas la question des violences conjugales. À ce propos, souvenons-nous que Simanca est avocate : elle défend la prééminence du droit ordinaire dans les situations de violence qu'elles soient internes à la communauté ou qu'elles soient provoquées par ses relations avec la société majoritaire. Dans notre entretien de 2017, elle m'explique :

[...] mi literatura se ha enfocado en el tema de las multinacionales, en el derecho al agua, en las libertades individuales, no solamente de mujeres sino también de hombres, niños, niñas, en la libertad sexual y reproductiva de nosotras como wayuu sin que eso me lleve a que me cataloguen o me etiqueten como feminista que no lo soy. [...] Es una lucha por los derechos, por el derecho a la igualdad, es lo único. Osea yo me defino así: una defensora de los derechos fundamentales y si me toca tomar una especialidad pues el derecho a la igualdad [...]³⁵.

La défense des droits fondamentaux du peuple wayuu dans son ensemble est l'objectif principal de la littérature de Simanca qui joue de sa position d'interpellatrice de la société colombienne majoritaire pour mettre en évidence non seulement le caractère complexe de la vie quotidienne des membres de sa communauté qui est fondée sur des structures de savoir ouvertement ignorées par l'État, mais aussi les insuffisances de l'organisation socio-politique wayuu. En ce sens, la contrebande littéraire effectuée par l'auteure consiste non seulement à introduire la richesse de la cosmologie wayuu au centre de la *ciudad letrada* mais également à

³⁵ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHIANA Estercilia, *Entretien personnel* (2017).

« [...] ma littérature s'est concentrée sur le sujet des multinacionales, sur le droit à l'eau, sur les libertés individuelles non seulement des femmes mais aussi des hommes, garçons, filles, dans notre liberté sexuelle et reproductive en tant que wayuu, sans que cela signifie qu'on me caractérise comme féministe puisque je ne le suis pas. [...] C'est une lutte pour les droits, pour le droit à l'égalité c'est uniquement cela. Je me définis ainsi : une défenseuse des droits fondamentaux et si je dois choisir une spécialité, je choisis le droit à l'égalité [...] ».

adopter les outils nécessaires pour défendre les droits des Wayuu, c'est-à-dire l'écriture alphabétique conventionnelle et le droit ordinaire. Simanca se fait ainsi continuatrice d'auteurs comme Miguel Ángel Jusayú et Antonio Joaquín López dit Brisco. Ce dernier, à travers son roman *Los dolores de una raza*, met en évidence les relations complexes entre la communauté wayuu et la société colombienne en traitant également de la question de la mise en esclavage des Wayuu par les Wayuu lors des guerres inter-claniques. La mise en évidence de ces rapports de force propres à la communauté wayuu par Simanca est également présente dans sa nouvelle « Jamü » où elle traite de la question de la faim, en mettant en évidence son lien avec le système matrimonial wayuu et le manque de liberté reproductive des femmes de la communauté.

*

Ainsi, dans la production littéraire d'Estercilia Simanca, nommer ne veut pas dire fixer une identité précise ou essentialiser la manière d'être au monde des membres de la communauté wayuu. Nommer, c'est plutôt montrer la multiplicité qui traverse ce peuple autochtone et qui fait de lui une société difficilement réductible à une quelconque vision préconstruite de ce qu'est la différence culturelle. Dans son œuvre, Simanca rend compte d'une société dans laquelle parfois fait violemment irruption l'étranger ou *alijuna*, qui d'autres fois est recherché activement par les Wayuu. C'est dans cette interaction entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté que se construit la figure de la femme Irama qui prend vie dans les nouvelles de Simanca³⁶. Souvenons-nous que c'est également le nom que l'auteure se donne dans « En las vísperas nacen las cerezas » sa dernière nouvelle à caractère autobiographique :

Mi animal totémico no tiene nada que ver con el clan que está consignado en mi partida de nacimiento [...]. Mi tótem tiene que ver con ese animal duro de cazar, que corre con su propia gracia, muchas veces es cazado y su carne dicen que es exquisita, nunca lo he probado y dudo que lo haga, soy como mi abuelo que nunca comió su propia carne, el cerdo o zaino, 'No puedo comerme a mí mismo' me dijo. Me han herido muchas veces, pero he sabido cicatrizar con mi propia saliva las heridas de ese cervatillo que soy yo misma... Sí, soy Irama³⁷.

³⁶ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia, « Irama » (2017), p. 95-98.

³⁷ « Mon animal totémique n'a rien à voir avec le clan qui apparaît dans mon acte de naissance, [...] Mon totem est lié à cet animal dur à chasser qui court avec son propre charme, il est souvent chassé et on dit que sa viande est délicieuse, je ne l'ai jamais goûtée et je doute que je le fasse un jour, je suis comme mon grand-père qui n'a jamais mangé sa propre viande, le cochon ou le *zaino*, 'Je ne peux pas me manger moi-même' il m'a dit. J'ai été blessée de nombreuses fois, mais j'ai su cicatrizer, avec ma propre salive, les blessures de ce cerf que je suis.... Oui, je suis Irama ».

Se nommer comme « cet animal dur à chasser qui court avec son propre charme », revient, comme nous l'avons exploré dans le quatrième chapitre de cette thèse, à se situer dans une position non domestique et prédatrice, proche de la *Pulowi* de terre qui assure la protection du gibier dont elle est souveraine. Irama est une femme qui se situe au même niveau que les hommes de la communauté et qui a au même temps la liberté de se définir comme médiatrice entre la culture wayuu et la société colombienne majoritaire. Se nommer est un acte politique qui permet à l'auteure de rendre compte de sa capacité d'action à l'intérieur de la communauté wayuu mais aussi dans les rapports qu'elle entretient avec la société colombienne majoritaire.

L'écriture alphabétique est chez Simanca le marqueur de cette position de médiation qui l'amène à s'éloigner de tout discours qui essentialise les caractéristiques culturelles de sa communauté ou qui la rendrait victime d'un système de domination symbolisé par le pouvoir de l'écriture conventionnelle. En effet, l'usage de l'écriture alphabétique est une manière de rendre compte des abus du pouvoir économique et politique envers les Wayuu, tout comme des relations de pouvoir qui se jouent au sein de la communauté. Mais, faire usage de l'espagnol et de l'écriture conventionnelle est surtout une manière d'introduire dans les territoires urbains, c'est-à-dire au centre de la culture majoritaire, les spécificités du système de connaissance wayuu. Nous pouvons ainsi avancer que dans son œuvre, l'espagnol et l'écriture alphabétique deviennent autochtones. Il s'agit d'une littérature qui invite à porter un autre regard, à *retourner* comme le fait le grand-père Valencia Pushaina avec le « diplôme » de paysan attribué par l'État, les armes de pouvoir de la société majoritaire afin de construire un dialogue interculturel où la capacité d'action des Wayuu est placée au centre. L'écriture alphabétique et l'espagnol sont donc des instruments par l'intermédiaire desquels Simanca passe en contrebande les structures de connaissance de la communauté qui sont à leur tour susceptibles de transformer l'univers littéraire conventionnel. En contrepartie, elle obtient de la société majoritaire les mécanismes juridiques pour défendre les droits de fondamentaux des Wayuu et pour dénoncer les violences qui se déploient en son sein. À cela s'ajoutent, les projets d'éducation propre que l'auteure encourage et qui visent le maintien de la tradition orale wayuu.

Chez Vito Apūshana, cette volonté de médiation créatrice est également présente. Pour le poète, elle se met en place dans l'invitation à rencontrer la pensée mythique wayuu que la parole poétique contient. Nous nous attacherons désormais à explorer le potentiel politique de la contrebande de rêves que Vito Apūshana propose dans son œuvre.

II. Vito Apüshana : la parole poétique comme parole de contrebande

Por la fuerza de estar vivo,
siguen los frutos del cactus
alimentando la paz de los pájaros.

Siguen mis ojos
encontrando
a Iiwa y Juyo'u.

Siguen los sueños
conciliándonos
con nuestros muertos³⁸.

Vito Apüshana, « Vida ».

La parole poétique de Vito Apüshana résulte de la rencontre avec la solitude qui accompagne, c'est-à-dire avec les voix de temps et d'espaces pluriels qui se manifestent dans la vie de Miguelángel López Hernández suite à son retour dans le territoire wayuu. Ce retour intervient après un long exil accompagné par la découverte de la parole poétique entre cultures et géographies multiples. Pour Miguelángel López Hernández, la poésie est un véhicule servant à transmettre le sens de la parole d'origine wayuu qu'il souhaite partager avec ceux qu'il nomme *alijunas cercanos*³⁹. Comme le souligne Miguel Rocha Vivas dans *Mingas de la palabra*, le dialogue interculturel est l'un des principaux objectifs de l'œuvre poétique de López Hernández :

[...] el poema 'Culturas', escrito a principios de los años noventa, aparece como una declaratoria poética temprana que posiciona a Apüshana en un rol de puente o mediador intercultural. Este autor pone de cabeza la imagen de la escritura alfabética al reelaborarla como una forma de continuidad de la práctica del contrabando⁴⁰.

³⁸ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito (2019), p. 49.

« Par la force d'être en vie, / les fruits du cactus continuent / de nourrir les oiseaux. / Mes yeux continuent / à trouver / à Iiwa et Juyo'u. / Les rêves continuent / à nous concilier / avec nos morts ».

³⁹ Les *alijunas* correspondent aux humains non wayuu d'origine européenne, africaine ou asiatique. Un *alijuna cercano* est un étranger proche, que le poète conçoit comme étant capable d'engager un dialogue avec les membres de la communauté wayuu.

⁴⁰ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016), p. 293.

« [...] le poème 'Culturas', écrit aux débuts des années quatre-vingt-dix, apparaît comme une déclaration poétique anticipée qui positionne Apüshana dans un rôle de pont ou médiateur interculturel. Cet auteur met inverse l'image de l'écriture alphabétique en la réélaborant comme une forme de continuité de la pratique de la contrebande ».

Comme nous nous allons le démontrer dès maintenant, le dialogue entre cultures que le poète propose, implique de penser le potentiel émancipateur de son œuvre. En effet, de manière similaire à Estercilia Simanca, Vito Apüshana cherche à passer en contrebande dans l'univers littéraire conventionnel les structures de connaissance des membres de sa communauté. Comme le souligne Miguel Rocha Vivas, l'écriture alphabétique est chez Apüshana, un vecteur de continuité de la contrebande commerciale qui dans son œuvre devient une contrebande de rêves. Dans cet ordre d'idées, Juan Duchesne Winter explique :

Vito Apüshana, acude a *contrabandear sueños* al escenario letrado, simulando cumplir con las reglas y requisitos de admisión que impone la ciudad letrada, para mejor transgredir el coto cerrado de la literatura convencional y establecer un intercambio abierto de bienes ideados y soñados. Vito Apüshana persigue abrir 'vericuetos' de contrabando, no de asimilación ni integración, con ese coto restringido que suele presentarse como la única literatura posible. En este gesto de apertura del rapsoda wayuu radica su apuesta a la universalidad de los intercambios humanos. Su objetivo es entrar y salir de la ciudad letrada para ofrecer regalos y recibirlos, al tiempo que mantiene su residencia en la tierra de dimensiones inconmensurables de lo visible y lo invisible, recreada día a día en la cosmopraxis amerindia⁴¹.

Comme le souligne Juan Duchesne la contrebande poétique de Vito Apüshana, s'accompagne du pari pour l'universalité des échanges humains et se traduit, au même temps, par la transgression des codes traditionnels et hégémoniques de la *ciudad letrada*. Faire de la contrebande de rêves est une manière de construire des ponts avec la société majoritaire qui n'impliquent pas une assimilation ou une intégration des systèmes de connaissance de la communauté aux codes de l'univers lettré conventionnel. Au contraire, comme nous nous attacherons à le démontrer dès à présent, les structures de connaissance que Vito Apüshana fait entrer dans la *cuidad letrada* sont porteuses d'une déstabilisation de son caractère hégémonique. Par l'intermédiaire d'un usage minoritaire de la langue qu'il identifie dans son caractère poétique, Apüshana invite un lecteur issu de la société majoritaire à penser et à nommer les conséquences d'une réelle écoute de la communauté wayuu et de ses structures de connaissance dans les

⁴¹*Op. cit.*, DUCHESNE WINTER Juan (2015), p. 40-41.

« Vito Apüshana arrive dans le scénario littéraire pour *contrebander des rêves*, en faisant semblant de se conformer aux règles et conditions d'admission qu'impose la 'ciudad letrada', pour mieux transgresser le caractère fermé de la littérature conventionnelle et établir un échange ouvert de biens imaginés et rêvés. Vito Apüshana poursuit l'ouverture de 'chemins escarpés' de contrebande et non pas d'assimilation ni d'intégration avec ce domaine restreint qui est habituellement présenté comme la seule littérature possible. Dans ce geste d'ouverture du rhapsode wayuu réside son pari pour l'universalité des échanges humains. Son objectif est de rentrer et de sortir de la 'ciudad letrada' pour offrir des cadeaux et les recevoir, au même temps qu'il maintient son lieu de résidence dans la terre de dimensions incommensurables, du visible et de l'invisible, recrée jour après jour dans la cosmo-praxis autochtone ».

échanges entre cultures. Écouter les Wayuu signifie appréhender les complexités de leurs univers de savoir en renonçant à toute conception préconstruite de ce que sont les modes de vie de ses membres.

Dans son œuvre poétique, Apüshana met donc en cause la définition de la différence culturelle autochtone retenue par l'État multiculturel colombien, en particulier son caractère spatialisé. Sa poésie est donc un espace à partir duquel penser l'apport de ces structures de connaissance dans la construction de nouvelles configurations politiques résultantes du dialogue entre cultures. En ce sens, nous démontrerons que la poésie de Vito Apüshana encourage la création d'alliances créatives et créatrices de nouvelles configurations politiques avec les *alijunas cercanos*.

Étudier les enjeux politiques de la contrebande de rêves proposée par Vito Apüshana, signifie se pencher sur le contenu et sur les acteurs de cette contrebande. Comme nous le démontrerons, Vito Apüshana transpose dans les relations entre Wayuu et non-wayuu les circuits d'échange propres à la pensée mythique de sa communauté. Ces derniers se caractérisent, comme nous avons eu la possibilité de l'étudier, par une connexion profonde entre le monde visible et la temporalité quotidienne d'une part, et le monde *pülasü* et la temporalité transhistorique d'autre part. Dans l'œuvre d'Apüshana, ces connexions sont symbolisées par l'interdépendance entre les rêves et la parole.

Dans « El contrabando de sueños y el tejido de sangre : una lectura otológica de la poesía de Vito Apüshana »⁴², Adriana Campos Umbarila explique que des chercheurs comme Weildler Guerra Curvelo⁴³, Juan Guillermo Sánchez⁴⁴, Gabriel Ferrer et Yolanda Rodríguez⁴⁵, et Miguel Rocha Vivas⁴⁶, lisent l'invitation du poète à faire de la contrebande de rêves comme une auto-ethnographie, qui aurait comme objectif de faire connaître les caractéristiques culturelles de la communauté wayuu en dehors de son territoire ancestral. Afin d'aller au-delà de cette lecture auto-

⁴² CAMPOS UMBARILA Adriana, « El contrabando de sueños y el tejido de la sangre : una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana » dans *Visitas al patio*, Vol. 14, n° 2, 2020, p. 24-41.

⁴³ GUERRA CURVELO Weildler, « Prólogo », *Contrabando sueños con arijunas cercanos*, Riohacha, Secretaría de Asuntos Indígenas Departamental, Universidad de la Guajira, p. 2-11.

⁴⁴ *Op. cit.*, SÁNCHEZ Juan Guillermo (2014).

⁴⁵ *Op. cit.*, FERRER Gabriel et RODRÍGUEZ Yolanda (1998).

⁴⁶ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016).

ethnographique, la chercheuse propose le terme de « contrebande scripturale » en se basant sur les travaux de Juan Duchesne Winter⁴⁷ et de Hannah Burdette⁴⁸. D'après Campos :

[...] propongo la noción de contrabando escritural que entiendo como una forma de negociación e intercambio de bienes simbólicos en donde priman los códigos culturales del pueblo wayuu, con el objeto de crear alianzas políticas y simbólicas con lectores de orígenes disímiles, que están dispuestos a suspender sus referentes culturales en el proceso de la lectura⁴⁹.

La notion de « contrebande scripturale » vise à penser le sens du dialogue qu'Apūshana propose à travers son œuvre. Pour Campos, ce dialogue se fonde sur un échange de biens symboliques avec des lecteurs variés. Tout comme Juan Duchesne Winter, l'auteure fait la critique de l'œuvre du poète en insistant sur le rôle de la contrebande commerciale qui, dans l'histoire de la communauté wayuu, permet la préservation de l'autonomie politique⁵⁰. Ainsi, elle insiste sur la légitimité de ces échanges qui permettent de penser la prédominance du savoir wayuu dans la contrebande de rêves qu'Apūshana propose.

Nous nous inscrivons maintenant dans la continuité des travaux d'Adriana Campos tout en cherchant à identifier les différentes « visiones de cabeza », présentes dans l'œuvre poétique d'Apūshana. Faire leur étude nous permettra en effet d'identifier les acteurs de la contrebande de rêves, à savoir les *alijunas cercanos* que le poète convoque tout au long de son œuvre poétique. En ce sens, nous pensons que la critique de Miguel Rocha Vivas va au-delà de l'identification de l'œuvre du poète wayuu avec une fonction auto-ethnographique. Au contraire, identifier ces « visiones de cabeza » est une manière de mettre en avant le potentiel politique de l'œuvre poétique d'Apūshana : la notion développée par Rocha permet de penser le caractère créateur de l'œuvre du poète et son impact sur les relations interculturelles. Dans cet ordre d'idées, ce n'est pas une notion qui se réduirait à rendre compte du caractère représentatif de l'identité ethnique. En effet, rappelons ici qu'une « visión de cabeza » nomme un renversement des relations de pouvoir dans

⁴⁷ *Op. cit.*, DUCHESNE WINTER Juan (2015).

⁴⁸ BURDETTE Hannah, « Literary contraband : Indigenous Insurgency and the Spatial Politics of Resistance », *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 39-1 « K'ooben. Subjetividades indígenas en la literatura latinoamericana : antiguas paradojas y nuevos enfoques », 2014, p. 274-301.

⁴⁹ *Op. cit.*, CAMPOS UMBARILA Adriana, « El contrabando de sueños y el tejido de la sangre » (2020), p. 26.

« J'avance la notion de « contrebande scripturale » comme une forme de négociation et échange de bien symboliques où priment les codes culturels du peuple wayuu, avec l'objectif de créer des alliances politiques et symboliques avec des lecteurs d'origines différents qui sont disposés à suspendre leurs référents culturels dans le processus de lecture ».

⁵⁰ En ce sens, elle s'appuie sur les analyses de José Polo Acuña que nous avons exploré dans le troisième chapitre de cette thèse, dans les travaux d'Eduardo Barrera Monroy et de Gianina Orsina Aragón. *Op. cit.*, POLO ACUÑA José (2005), BARRERA MONROY Eduardo (2000) et ORSINA ARAGÓN Gianina (2007).

les relations entre cultures, tout en permettant d’imaginer d’autres formes de communication interculturelle. C’est dans cette redéfinition des relations entre cultures que réside le potentiel créateur et émancipateur de l’œuvre de Vito Apüshana.

Ainsi, dans un premier temps, nous chercherons à identifier le sens du dialogue interculturel que Vito Apüshana propose à travers ses poèmes. Plus particulièrement, nous nous pencherons sur les « visiones de cabeza » présentes dans son œuvre poétique afin d’identifier comment le poète nomme l’étranger qu’il convoque. Cela nous permettra de traiter, dans un second temps, des enjeux politiques de la contrebande de rêves. Nous chercherons en particulier à démontrer, en nous appuyant sur les travaux d’Adriana Campos, de Juan Duchesne Winter et de Hannah Burdette, que la contrebande de rêves implique une déstabilisation du caractère hégémonique de la *cuidad letrada*. Dans un dernier point, nous traiterons des conséquences de cette alliance créative. Il s’agira en particulier de comprendre comment le lecteur qui approche les poèmes de Vito Apüshana en accrochant « ses peurs dans les crochets des *mochilas* familiales »⁵¹, peut repenser le vivre-ensemble à travers une alliance poétique avec les structures de savoir wayuu. Ces dernières dessinent une différence culturelle wayuu en mouvement constant du fait de ses contacts avec l’extérieur communautaire.

II. A. Nommer les acteurs de la contrebande de rêves : « visiones de cabeza » dans l’œuvre poétique de Vito Apüshana

Qui est cet *alijuna cercano* que Vito Apüshana recherche et convoque à travers ses poèmes ? Le recours à l’écriture alphabétique et à l’espagnol, est un moyen pour Apüshana de nommer la société majoritaire colombienne. Comme chez Estercilia Simanca Pushaina, nommer est un acte politique au travers duquel se met en scène un renversement des relations de pouvoir entre la société majoritaire et la communauté wayuu. En effet, traditionnellement, c’est la société majoritaire qui nomme les membres des communautés autochtones que ce soit à des fins scientifiques ou politiques – nous pouvons penser ici à la définition des caractéristiques ethniques statiques par l’État multiculturel –. Dans l’œuvre de Vito Apüshana, se produit donc un retournement de situation : l’Autre devient l’anthropologue ou le touriste étrangers incapables,

⁵¹ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Miedo *Alijuna* », p. 81.
Traduit de l’espagnol « sus miedos en los ganchos de las mochilas familiares ».

tous les deux, d’approcher la profondeur de la vie quotidienne des Wayuu et de leur pensée mythique.

Ainsi, dans « Rumaa », Apüshana met en contraste la complexité du rapport entre les Wayuu et leur territoire avec la superficialité du regard *alijuna* :

Esta tarde estuve en el cerro de *Rumaa* y
vi pasar al anciano *Ankeei* del clan *Juusayuu*...
vi pasar a la familia de mi amigo, el ‘caminante’
Wouliiyuu...
vi la sobrevivencia del lagarto y nidos ocultos de
Paraulata...
a *Pülowi*, vestida de espacio...
a *Jurachen* – el palabrero – caminar hacia nuevos
Conflictos...
a *Kasiiwanou* – la culebra cazadora –, a un cabrito perdido,
al ave cardenal salir de un cardón hueco... y
vi el rojo del último día...
y, ya a punto de irme,
vi a un grupo de *alijunas*, venidos de lejos.
felices, como si estuvieran en un museo vivo⁵².

Ce poème est issu du recueil *Contrabando sueños con alijunas cercanos* publié en 1992. Vito Apüshana était alors le poète recherché et imaginé par de nombreux lecteurs et critiques, et promu comme l’un des principaux représentants de la culture wayuu, dans un contexte de mise en place des premières politiques multiculturelles par l’État colombien. Si nous nous situons dans le contexte de publication du recueil, la force politique du poème est marquante : Apüshana nomme l’étranger, tout en gardant son anonymat et en échappant à toute tentative d’identification définitive. L’anonymat du poète est, en ce sens, une manière d’insister sur le mouvement transgressif de l’identité culturelle des Wayuu.

En effet, lors de sa visite à Rumaa, colline de la zone montagneuse de Jalala dans la Haute Guajira, le poète observe un ensemble d’événements quotidiens qui se produisent dans les chemins ou sentiers qu’il parcourt. Le mouvement, propre à la vie nomade dans le désert de la Guajira, est accentué par l’utilisation de verbes comme « marcher », « passer » ou « sortir », il est aussi présent

⁵² *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Rumaa » (2019), p. 45. Les italiques sont de l’auteur.

« Cet après-midi j’ai été dans la colline de *Rumaa* et/ j’ai vu passer l’ancien *Ankei* du clan *Juusayuu*... / j’ai vu passer la famille de mon ami, le ‘voyageur’/ *Wouliiyuu*... / j’ai vu la survie du lézard et des nids occultes de / *Paraulata*... / *Pulowi*, habillée d’espace... / *Jurachen* -le *palabrero*- marcher vers des nouveaux / conflits.../ *Kasiiwanou* – la couleuvre chasseuse -, un chevreau perdu, / l’oiseau cardinal sortir d’un cardon creux... et / j’ai vu le rouge du dernier jour... / et, sur le point de partir, / j’ai vu un groupe d’*alijunas*, venus de loin / heureux, comme s’ils étaient dans un musée vivant ».

dans la mise en évidence de l'existence de connexions profondes entre les êtres visibles et invisibles qui peuplent la colline de Rumaa. Le poème entrecroise l'existence des êtres humains et non humains qu'ils soient animaux ou minéraux, ainsi que celle, occulte, de *Pulowi*, « habillée d'espace », c'est-à-dire, en un sens, omniprésente dans les chemins parcourus par le poète. La présence dans le territoire tangible de la dimension invisible et du temps transhistorique, est accentuée par l'évocation de la couleur rouge. Cette dernière, essentielle dans la vie des Wayuu, est présente dans les rituels qui rythment la vie quotidienne et le fonctionnement socio-politique de la communauté. C'est la couleur qui symbolise la protection de la vie par les méta-personnes du *pülasü*⁵³. Dans son parcours de la colline Rumaa, le poète rattache donc les membres de clans *Jusayuu* et *Wouliiyuu* aux êtres multiples qui la peuplent, c'est-à-dire aux lézards, serpents, oiseaux et chèvres, tout comme aux méta-personnes qui protègent le déroulement de la vie quotidienne. Un dernier élément vient compléter l'observation du poète : il évoque l'usage de la parole par le *pütchipü'ü Jurachen* en vue de son rôle de résolution de futurs conflits. Ainsi, Apüshana met en correspondance le rôle de médiateur du *pütchipü'ü* dans le domaine socio-politique avec le mystère de la *Pulowi*, gardienne du territoire et des êtres non domestiques qui l'habitent. Tout cela contraste fortement avec la présence des *alijunas*, associés à l'éloignement et qui interrompent, par leur regard, le mouvement associé aux chemins parcourus par les êtres dans leur contacts multiples. Les *alijunas* ne peuvent regarder ce territoire que comme un musée vivant, qu'ils rendent statique. En effet, ces *alijunas* lointains lisent la culture wayuu à travers des coordonnées culturelles insuffisantes à l'heure de comprendre la connaissance qui s'enracine et se fabrique au sein du territoire wayuu.

Ce regard de spécialiste qui objective la culture wayuu est également pointé du doigt par Apüshana dans le poème « Persona no wayuu » :

La antropóloga, de cabellos de maíz,
me ha pedido que le muestre
una forma de *pülowi*

Por fuerza interna la llevé
hacia el mar (*palaa*)... nocturno

No sé si comprendió

⁵³ Conversations avec le linguiste wayuu Rafael Mercado Epiyú lors de sa présentation « Abuelo *Sho'o* y abuelo *Ja'ipa* », le 30 novembre 2020, dans le cadre du projet muséographique « *Sanaduría*, las plantas de la mediación. Sentidos plurales de la paz en diálogo con comunidades indígenas ».

que *pülowi estaba*
en nuestro oculto temor de verla⁵⁴.

Vito Apüshana identifie et nomme les personnes non wayuu et les limites de leur connaissance vis-à-vis de la complexité de l'univers de la communauté. Il est intéressant ici de noter qu'au besoin d'être face à la présence de *Pülowi* et de la voir, manifesté par l'anthropologue *alijuna*, se superpose la « force interne » du poète qui est à l'écoute des énergies de l'univers invisible wayuu et qui au même temps s'interroge sur la capacité de l'anthropologue à comprendre la manière à travers laquelle cette méta-personne se rend visible. Une fois encore, la connaissance anthropologique, dans ce cas spécifique, est présentée comme superficielle et insuffisante. Le désir exprimé par l'anthropologue de voir une *Pülowi* est en effet impossible si l'on se situe du point de vue des Wayuu qui ont un respect profond envers elle et cherchent constamment à établir des relations de médiation par l'intermédiaire des plantes, pour l'éloigner et éviter de la voir. La *Pulowi* est souveraine des territoires maritimes et terrestres qu'elle protège, l'approcher sans préavis entraînerait en effet la maladie, des punitions et des tortures. Ainsi, en plus de nommer les *alijunas*, Vito Apüshana, nomme leur analphabétisme, c'est-à-dire leur incapacité à lire le savoir wayuu dans ses propres termes. Néanmoins, il laisse la porte ouverte au dialogue et à la résolution de ces problèmes de communication. Dans le poème, cela est visible à travers la traduction du mot *palaa*. L'introduction des mots en wayuunaiki – renforcée par l'usage des italiques – et de leur traduction en espagnol représente une invitation à une compréhension plus fine de l'univers wayuu, dans ses propres termes.

Dans *Contrabando sueños con aríjunas cercanos*, Vito Apüshana, cherche à nommer et à comprendre la crainte des Wayuu envers la *Pülowi* et le mystère qui l'entoure. Plus précisément tout au long du recueil de poèmes le poète se propose de rendre un peu plus intelligible cette figure clé dans le système de connaissance wayuu. C'est là que réside le caractère interculturel de la production poétique de l'auteur : il fait de sa poésie un véhicule pédagogique pour les lecteurs de la société majoritaire qui chercheraient à s'approcher, autrement, de la culture wayuu. En ce sens, dans son deuxième recueil de poèmes, *En las hondonadas maternas de la piel*, publié en 2010 dans la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Apüshana pousse encore plus loin le

⁵⁴ *Op. cit.*, APÜSHANA VITO (2019), p.31.

« L'anthropologue, aux cheveux de maïs, / m'a demandé de lui montrer / une forme de *pülowi*. / Par force interne je l'ai amenée / vers la mer (*palaa*)... nocturne. / Je ne sais pas si elle a compris / que *pülowi* était / dans notre crainte occulte de la voir ».

dialogue avec les non wayuu : il identifie leurs craintes ou leurs peurs. Ceci est une manière de reconnaître l'universalité de la condition humaine et la proximité des *alijunas* avec la culture wayuu, qui est prête à accueillir et à transformer leurs peurs :

Mañana llegarán nuevamente los *alijuna* y
traerán más preguntas acerca de nosotros y

nada sabrán si no escuchan el silencio de nuestros muertos
en cada sonido de nuestras vidas... y

nada se llevarán si no cuelgan sus miedos en los ganchos
de las mochilas familiares... y

reciban el asombro de la madrugada... junto al temor de
los espantos⁵⁵.

Ce poème intitulé « Miedo alijuna » oppose les questions habituellement posées par les *alijunas* dans leurs visites à la communauté, avec le silence et l'écoute dans lesquels se déroule la quotidienneté des Wayuu. Cette mise en contraste est néanmoins une invitation à écouter ces silences – qui actualisent le temps transhistorique dans le quotidien – pour commencer à appréhender les structures de connaissance wayuu. Les *alijunas* qui « accrochent leurs peurs dans les crochets des *mochilas* familiales » wayuu, acceptent d'apprendre d'un univers scriptural distinct. Souvenons-nous que les *mochilas* sont les supports de l'écriture pictographique de la communauté et symbolisent un mode différentiel de production de la connaissance et des signes qui la véhiculent. L'invitation à accrocher les peurs est une façon d'accueillir les *alijunas* au sein de la communauté et de les pousser à comprendre, à leur tour, les craintes et les peurs des Wayuu, qui elles, sont liées aux événements qui se déroulent en lien avec le *pülasü*. Vito Apüshana appelle à la mise en place d'un dialogue transformateur et créateur de nouvelles formes de communication entre les cultures :

Cuando vengas a nuestra tierra,
descansarás bajo la sombra de nuestro respeto.

Cuando vengas a nuestra tierra,
escucharás nuestra voz, también,

⁵⁵ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Miedo *alijuna* », p. 82

« Demain arriveront une nouvelle fois les *alijunas* et / ils apporteront plus de questions sur nous et / ils ne sauront rien s'ils n'écoutent pas le silence de nos morts/ dans chaque son de nos vies... et/ ils n'amèneront rien avec eux s'ils n'accrochent pas leurs peurs dans les crochets / des *mochilas* familiales... et /s'ils ne reçoivent pas l'émerveillement de l'aube... avec la crainte des revenants ».

en los sonidos del anciano monte.

Si llegas a nuestra tierra,
con tu vida desnuda,
seremos un poco más felices... y buscaremos agua
para esta sed de vida, interminable⁵⁶.

Arriver à *Woumain*, « notre terre » en wayuunaiki, la terre des Wayuu, implique d'être accueilli sous l'ombre du respect de ses habitants. En nommant les non wayuu, Apüshana renverse les rapports avec la société majoritaire, qui devient celle qui cherche l'accueil et le respect des membre de cette société autochtone. C'est en ce sens que sa poésie est traversée par des « visiones de cabeza », qui au même temps qu'elles mettent en cause les relations de pouvoir entre les Wayuu et les *alijunas*, invitent à repenser ces rapports à travers le dialogue. Rocha Vivas explique :

El poeta no rechaza a los visitantes; los introduce con sutileza en la necesidad de visitar con respeto un lugar donde gente y tierra forman un 'continuo': la voz colectiva del monte y la gente. [...] La voz nativa no se impone con autoridad; se dirige de tú a tú para invitar al visitante a venir – de acuerdo con el poeta – 'con tu vida desnuda'⁵⁷.

« Nuestra tierra », invite ainsi à une recherche permettant la création de nouveaux chemins d'entente et de vivre-ensemble. Dans l'œuvre poétique d'Apüshana, la soif est une figure récurrente. Pour Miguel Rocha, la recherche collective – qui implique les Wayuu et les non-wayuu – pour mettre fin à cette soif, est une manière de reconnaître des besoins communs qui justifient le rapprochement culturel. Mais, dans l'œuvre poétique d'Apüshana, la soif est souvent attachée à la poursuite d'une connexion avec le monde invisible wayuu, c'est-à-dire avec sa pensée mythique. Ainsi, inviter l'*alijuna* proche à rechercher de l'eau pour étancher la soif, est également une manière de l'inviter à s'approcher à l'univers épistémologique de la communauté. Aller à la recherche de l'eau, dans la péninsule de la Guajira, c'est aller à la recherche de la vie, une vie, pour le poète, interminable, puisqu'elle continue sous une autre forme après la mort mais aussi puisqu'elle est multiple et intensive : on la retrouve multipliée dans les temporalités et spatialités plurielles qui caractérisent la cosmologie wayuu. Un *alijuna* qui arrive à *Woumain*, avec sa vie

⁵⁶ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Nuestra tierra », p.53.

« Quand tu viendras dans notre terre, / tu te reposeras sous l'ombre de notre respect. / Quand tu viendras dans notre terre, / tu écouteras notre voix, aussi, dans les sons de l'ancien mont, / Si tu arrives dans notre terre, / avec ta vie nue / nous serons un peu plus heureux... et chercherons de l'eau / pour cette soif de vie, interminable ».

⁵⁷ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016), p. 289.

« Le poète ne rejette pas le visitant ; il les introduit avec subtilité dans le besoin de visiter avec respect un endroit où les gens et la terre forment un continuum : la voix collective du mont et des gens. [...] La voix native ne s'impose pas avec autorité, elle se dirige de manière familière (?) pour inviter le visitant à venir – d'après le poète – 'avec ta vie nue' ».

nue, c'est-à-dire en renonçant aux questions prédéterminées qui objectivent la culture et la connaissance wayuu, peut tisser une alliance politique créatrice avec les membres de la communauté. Cet *alijuna*, contrairement à celui qui fixe la vie wayuu dans l'ordre représentatif du musée dans le poème « Rumaa », est pensé par Apüshana comme étant proche de la communauté, c'est quelqu'un avec qui peuvent se construire des chemins pour faire de la contrebande de rêves, comme il le propose dans « Culturas » :

Tarashi, el Jayeechimajachi de Parasto'u, ha llegado
para cantar a los que lo conocen.

Su lengua festeja nuestra propia historia,
su lengua sostiene esta manera de ver la vida.

Yo, en cambio, escribo vuestras voces
para aquellos que no nos conocen,
para visitantes que buscan nuestro respeto.

Contrabando sueños con *alijunas* cercanos⁵⁸.

Comme le souligne Miguel Rocha Vivas⁵⁹, *Tarashi*, le chanteur de *jayeechis* est clairement localisé par le poète. Il chante depuis Parasto'u et a un nom propre. Son chant est associé avec le mouvement : il arrive pour chanter à ceux qui le connaissent déjà, c'est-à-dire aux membres de la communauté, et amène dans ses chants l'histoire et les systèmes de connaissance wayuu. À cette figure intra-culturelle se superpose celle de la voix poétique qui écrit les voix des Wayuu pour des inconnus en sortant ainsi du domaine du « nous », c'est-à-dire du territoire ancestral wayuu.

Contrairement à *Tarashi*, qui chante les voix et les connaissances wayuu, Vito Apüshana se propose de les écrire pour les *alijunas cercanos*, qu'il nomme à travers son œuvre poétique. Néanmoins, son écriture ne cherche pas à remplacer l'oralité qui fête l'histoire des Wayuu et qui soutient leur manière de voir le monde. L'écriture poétique est au contraire une manière de préserver la richesse épistémologique de la tradition orale contenue dans les *jayeechis*. En effet, faire de la contrebande de rêves c'est introduire dans la vie des *alijunas* la pensée mythique des Wayuu qui entrecroise le visible et l'invisible, le temps quotidien et le temps transhistorique : une

⁵⁸ *Id.*, p. 23.

« *Tarashi*, le Jayeechimajachi de Parasto'u, est arrivé / pour chanter à ceux qui le connaissent. / Sa langue fête notre propre histoire, sa langue soutient cette manière de voir la vie. / Moi, au contraire, j'écris nos voix / pour ceux qui ne nous connaissent pas / pour des visiteurs qui cherchent notre respect. / Je fais de la contrebande de rêves avec des *alijunas* proches ».

⁵⁹ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2016), p. 292-295.

pensée qui se construit dans le territoire wayuu par l'intermédiaire de connexions multiples entre le minéral, le végétal, l'animal, l'humain et les méta-personnes du *pūlasü*.

Souvenons-nous ici que *Lapü* – rêves – est la seule méta-personne qui, dans la cosmologie wayuu, occupe une position qui lui est propre. En effet, il est le point de contact quotidien entre l'univers invisible et le monde tangible mais c'est aussi grâce à lui que *Sawai-Piushi*, l'obscurité nuit, transforme ses pensées en paroles et crée la terre et la vie en elle⁶⁰. Ainsi, faire de la contrebande de rêves, revient à faire de la contrebande avec la parole d'origine des Wayuu dans ses deux acceptions. D'une part, les rêves actualisent les récits portant sur l'origine de la vie sur terre dans la quotidienneté de la communauté. En effet, comme le souligne Miguel Rocha Vivas, en citant les travaux de Michel Perrin, la narration des rêves chez les Wayuu est une pratique culturelle à part entière qui participe à enrichir leur tradition orale⁶¹. D'autre part, faire de la contrebande de rêves à travers la parole poétique constitue une manière de construire de nouveaux chemins d'expression pour la parole d'origine en tant qu'action de transformation de l'extérieur socio-politique, le but étant ici de transformer les relations entre les cultures.

La mise en place de la contrebande de rêves, qui implique une contrebande de paroles tranquilles, est un moyen de mettre sur le devant de la scène la complexité de la différence culturelle wayuu. Cette dernière se fonde sur un savoir particulier mais peut être partagée avec la société majoritaire. Néanmoins, faire de la contrebande de rêves c'est avant tout une manière d'introduire cette différence culturelle au centre de la société majoritaire qui doit intégrer les circuits de pensée propres au système de connaissance wayuu. C'est ce que nous étudierons dès à présent.

⁶⁰ *Op. cit.*, MERCADO EPIEYÚ Rafael, « Apa'üna. La dote wayuu ».

Disponible sur :

https://lenguasdecolumbia.caroycuervo.gov.co/ICCAAdmin/ICC/documentos/LA%20DOTE%20VAYUU_Apa'üna.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

⁶¹ *Op. cit.*, PERRIN Michel (1992).

II. B. La « contrebande de rêves » ou l' introduction des épistémologies wayuu au centre de l'univers alphabétique conventionnel

Faire de la contrebande de rêves avec les *alijunas cercanos* revient à transposer les circuits de connaissance propres à la communauté wayuu, dans les relations avec la société majoritaire. De manière similaire à l'époque coloniale où la contrebande commerciale se traduit par une prédominance de l'identité ethnique wayuu dans les contacts entre cultures, dans cette contrebande littéraire prédomine la pensée de la communauté. Ainsi, l'espagnol et l'écriture alphabétique sont les vecteurs d'introduction de la connaissance wayuu au centre de la *ciudad letrada*. Cette connaissance s'introduit dans les échanges interculturels et permet la création d'alliances avec des lecteurs prêts à se laisser transformer par elle.

Dans cet ordre d'idées, dans « Literary Contraband : Indigenous Insurgency and the Spatial Politics of Resistance », Hannah Burdette met en relation la contrebande de rêves proposée dans « Culturas » avec l'histoire des Wayuu. L'auteure explique que la contrebande commerciale a fonctionné dans le passé et fonctionne dans l'actualité non pas comme une stratégie offensive de résistance mais plutôt comme une forme de préservation de ce qui est proprement wayuu, c'est-à-dire des flux constants qui caractérisent son organisation socio-politique. En effet, la communauté s'insère dans des circuits transatlantiques qui, pendant l'époque coloniale connectent plusieurs capitales mondiales, en participant ainsi à la formation du système-monde capitaliste. Néanmoins, les Wayuu n'accumulent pas un capital économique, puisqu'à l'intérieur de la communauté prime le système de réciprocité et de compensation. Ainsi, en s'inscrivant dans les analyses de Gilles Deleuze et Félix Guattari⁶², Burdette explique que plus que s'opposer à l'État moderne, la contrebande lui est prééminente. Elle permet en effet de conjurer la formation de l'État, la société wayuu étant en effet caractérisée par un exercice du pouvoir diffus et horizontal par les oncles maternels qui ont l'autorité dans chacun des *apiushis*⁶³ sans pour autant désigner une figure d'autorité supérieure qui pourrait hiérarchiser le pouvoir politique⁶⁴.

⁶² Voir, DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, « Traité de nomadologie : la machine de guerre », *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

⁶³ Voir glossaire.

⁶⁴ Voir à ce propos, CLASTRES Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

Dans cet ordre d'idées, Hannah Burdette pense la poésie d'Apūshana à travers la notion de « poétique de l'insurrection » :

The framework of what I call Insurgent poetics – that is, a mode of writing that performs acts of resistance and partakes in the struggle for intellectual and political sovereignty – connotes a process of rising up and surging in that threatens to reconfigure the domain of literature, the nation-State, and politics-as-we-know-it. Like a tidal wave, this surge washes over and destabilizes the ground we stand upon, opening space for alternate paths and the erection of new structures in the indigenous foundations of the nation's architectural and scriptural palimpsests⁶⁵.

Comment se joue cette déstabilisation politique à travers la poésie ? Pour Burdette elle tient à l'introduction des systèmes de connaissance wayuu au centre de la société majoritaire. Ces systèmes de connaissance pourraient remettre en cause la manière dont se construisent les relations socio-politiques, par l'introduction d'une pensée qui conjure l'apparition de l'État et des formes de domination qui lui sont associées.

Néanmoins, il est important de se demander, comme nous l'avons fait concernant la littérature de Simanca, dans quelle mesure l'introduction de ces systèmes de connaissance au sein de la société majoritaire ne comporte pas un risque d'effacement ou d'absorption épistémologique par le système politique hégémonique. En ce sens, Burdette met en relation l'apogée actuelle de la littérature autochtone avec la transnationalisation des mouvements sociaux autochtones. D'après l'auteure, l'expansion de ces derniers ne remet pas forcément en cause les logiques du capitalisme tardif et de la modernité globale. De manière similaire, la présence de la littérature autochtone dans des circuits littéraires hégémoniques n'est souvent pas synonyme, d'après l'auteure, d'une remise en cause du fonctionnement de ces circuits littéraires ou encore d'un renforcement des intérêts politiques des communautés exprimés par leurs mouvements sociaux.

Burdette explique que pour penser le caractère de déstabilisation des structures de pouvoir de la société majoritaire par une œuvre poétique comme celle de Miguelángel López Hernández, il est nécessaire de reconnaître que la contrebande est « an exercise in autonomy that disregards

⁶⁵ *Op. cit.*, BURDETTE Hannah (2014), p. 276.

« Le cadre de ce que j'appelle poétiques de l'insurrection – c'est-à-dire, un mode d'écrire qui performe des actes de résistance et prend part dans la lutte pour la souveraineté intellectuelle et politique – connote un processus de soulèvement et de surgissement dans le sens où il menace de reconfigurer le domaine de la littérature, de l'État-nation et de la politique telle que nous la connaissons. Comme un raz-de-marée, ce surgissement déferle et déstabilise le sol sur lequel nous nous tenons, en ouvrant un espace pour des sentiers alternatifs et pour l'érection de nouvelles structures basées sur les fondements indigènes des palimpsestes architecturaux et scripturaux de la nation ».

the imposition of foreign law and societal values »⁶⁶. Ainsi, le maintien et le renforcement de l'autonomie politique à l'intérieur même de la communauté est essentiel. Pour Burdette, il est donc intéressant de voir comment les littératures autochtones se connectent entre elles et appellent à des configurations politiques propres où l'interaction avec les membres de la société majoritaire n'occupe pas un rôle central. En ce sens, elle défend que l'œuvre poétique de Malohe, deuxième hétéronyme de Miguelángel López Hernández et auteur d'*Encuentros en los senderos de Abya Yala*, permettrait de penser l'autonomie politique que les communautés construisent loin du regard de la société majoritaire.

Dans la troisième partie de ce chapitre, nous aurons la possibilité d'étudier en détail le pari politique de la poétique de Malohe. Pour le moment, il est important d'interroger les analyses de Burdette, car il nous semble que l'auteure, malgré le fait qu'elle reconnaît que les communautés autochtones sont en mouvement constant et qu'elles transgressent par conséquent toute tentative de fixation identitaire, peine à penser dans leur complexité les conséquences politiques de la contrebande de rêves avec la société majoritaire. En effet, il est important de comprendre que la mise en place de circuits d'échange d'idées, de rêves et d'épistémologies, est en réalité une transposition des circuits de pensée internes à la pensée mythique des Wayuu. Cette transposition a des conséquences politiques imprévues, en lien avec la force politique présente dans l'usage poétique de la langue. Cette force poétique a pour les Wayuu, comme pour de nombreuses autres communautés autochtones, vocation à sortir du texte littéraire en tant que tel. La poétique est aussi *poiesis*, un faire créateur, que l'on retrouve dans les relations intensives que les humains mettent en place entre eux et avec les êtres qui habitent leur territoire. En ce sens, souvenons-nous qu'à l'heure de définir ce qu'est la littérature, Anastasia Candre, poétesse murui, explique que « tout est une beauté de littérature », mettant ainsi en évidence l'entrelacement existant entre le corps et le territoire, et entre la parole poétique et la nature. C'est là est une caractéristique partagée avec l'œuvre d'Apūshana.

Mettre en place un échange avec les *alijunas cercanos* est un pari politique qui se fonde sur la force politique des épistémologies wayuu. Comme le rappelle Juan Duchesne Winter⁶⁷ cette connaissance ne risque pas d'être absorbée par la société majoritaire ou par la modernité

⁶⁶ *Id.*, p. 290.

[...] « un exercice d'autonomie qui ignore l'imposition de lois et de valeurs sociétales étrangères ».

⁶⁷ *Op. cit.*, DUCHESNE WINTER Juan (2015), p. 40-41.

capitaliste. Cela puisque le pari est la construction d'espaces d'autonomie interculturels avec des acteurs précis qui certes font partie de la société majoritaire mais qui sont capables de se transformer par l'apprentissage des structures de connaissance des Wayuu. Le pari est ici celui de la mise en place d'espaces de création d'autres formes de connaissance en vue d'une transformation des rapports entre cultures. La transposition des circuits d'échange propres à la cosmologie wayuu dans le dialogue avec la société majoritaire peut en ce sens être porteuse de nouvelles configurations politiques et épistémologiques.

Dans « El contrabando de sueños y el tejido de sangre. Una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana », Adriana Campos souligne que le poème « Oscuridad-Luz », issu du recueil *Voces del antiguo corazón del monte* reprend la thématique de la contrebande en mettant en évidence les chemins qu'elle convoque à l'intérieur de la communauté:

Vengo de recibir un cargamento de voces
enviado por *Jouktai*,
el andariego viento del Este.

Vengo de entregar, al silencio de mis mayores,
un tejido de sueños
sudorosos y encendidos.

Ahora contemplo, entre el sol del atardecer
y el rostro de mi mujer,

*la roja celebración del estar vivo*⁶⁸.

Le poème met en relation la réception des voix et donc la parole par *Jouktai* avec la livraison de rêves aux anciens de la communauté. D'après Weildler Guerra Curvelo, le vent de l'est est associé à la sécheresse et donc à la faim, ou *jamü*, il est annoncé par la présence dans le ciel de l'étoile *simiriyuu* pendant le mois de juillet :

De este modo, la estrella llamada *simiriyuu*, que aparece en el mes de julio, anuncia a *joutai*⁶⁹, la estación del viento o del fuerte verano. Es un viento despiadado que castiga a los wayuu con largas sequías, arena inclemente y hambre. Del mismo modo puede

⁶⁸ *Op.cit.*, APÜSHANA (2019), p. 104.

« Je viens de recevoir un chargement de voix / envoyé par *Jouktai*, / le vagabond (?) vent de l'Est./ Je viens de livrer, au silence de mes majeurs, / un tissage de rêves / transpirants et allumés. / Maintenant je contemple, entre le soleil du crépuscule et le visage de ma femme, / la rouge célébration du fait d'être vivant ».

⁶⁹ Peut s'écrire également *Jouktai*.

designarse con el nombre de la estrella que lo anuncia: *simiriyuu*, estrella que antes fue un pescador al que *yolija*, el pelícano (Pelicanidae), le hurtó sus redes de pesca⁷⁰.

Vito Apūshana associe ce vent dévastateur porteur de sécheresse avec la parole et les rêves, c'est lui qui encourage ces échanges de savoir et la connexion entre le monde tangible et le monde invisible. Cette association vient renforcer toute la symbolique du remède à la soif dans la société wayuu, qui réside dans la connexion avec le monde *pūlasü*. Dans le poème, la connexion avec l'invisible est renforcée par l'évocation de la couleur rouge qui, comme nous l'avons exploré précédemment, se réfère à la protection de la vie par les méta-personnes. Il est intéressant de noter ici que les rêves sont associés au tissage et donc à la connaissance qui se fait en alliance avec les êtres non-humains. Dans « Pensamiento y Palabra », Miguelángel López met le tissage en lien avec les connexions existantes entre l'origine ou *sumaiwa*, le *pūlasü* et le monde quotidien :

Tejido de Sangre (*Isha' aluu Atulaa*) es el concepto que el pensamiento Wayúu crea para simbolizar la Vida. Se expresa así: el Universo todo es un gran telar en permanente urdimbre. Cada hilo, cada hebra es un camino que, entre dedos, se tejen unos a otros formando un conjunto de elementos funcionales como la red de arroyos al río y de los ríos al mar, como la red color-flor-fruto-pájaro-canto-sueño... En ellos existe un camino o hebra que es el núcleo del tejido. La Palabra. Esta hebra entrelaza todo lo existente: lo remoto-origen (Sumaiwa), lo sobre natural (Pulasü) y lo natural-mortal. Un camino se debe a otro y obstaculizar uno es poner en riesgo al sistema vital, para ello la Palabra... para destejer y tejer el camino... y recomponer la red de acuerdos. Así se orienta la organización Wayúu... unos a otros entrelazados por la sangre más allá del cuerpo individual... el tejido extenso de la familia que incluye el territorio, el área, el monte, la fauna... el linaje y el paraje, el sueño y la clarividencia⁷¹.

Dans « Oscuridad-Luz » apparaissent donc les trois dimensions que Miguelángel López identifie dans la pensée wayuu : le monde *pūlasü* est représenté par cette « rouge célébration du

⁷⁰ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO Weidler (2019), p. 250.

« Ainsi, l'étoile appelée *simiriyuu*, qui apparaît pendant le mois de juillet, annonce *joutai*, la saison du vent ou de la canicule. C'est un vent impitoyable qui punit les Wayuu avec de longues sécheresses, un vent inclément et la faim. De la même manière, il peut être désigné avec le nom de l'étoile qui l'annonce : *simiriyuu*, étoile qui a été un pêcheur à qui *yolija*, le pélican (Pelicanidae), a volé les filets de pêche ».

⁷¹ LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, « Pensamiento y Palabra », *El Palabrero. Periódico de la Nación Wayúu 1*, La Guajira, août-septembre 2009, non paginé.

« Tissage de Sang (*Isha' aluu Atulaa*) est le concept que la pensée Wayúu crée pour symboliser la Vie. Il s'exprime ainsi : l'Univers est un grand métier à tisser au fonctionnement permanent. Chaque fil, chaque brin est un chemin qui, entre les doigts, se tissent les uns les autres, en formant un ensemble d'éléments fonctionnels comme le réseau de rivières au fleuve et des fleuves à la mer, comme le réseau couleur-fleur-oiseau-chant-rêve... En eux existe un chemin ou fil qui est le noyau du tissu. La Parole. Ce fil enlace tout ce qui existe : le lointain-origine (Sumaiwa), le surnaturel (Pulasü) et le naturel-mortal. Un chemin se fonde sur l'autre et entraver l'un revient à mettre en danger le système vital, pour cela la Parole... pour déteisser et tisser le chemin... et recomposer le réseau d'accords. Ainsi s'oriente l'organisation Wayúu... les uns et les autres entrelacés par le sang au-delà du corps individuel... le tissu étendu de la famille qui inclut le territoire, l'aire, le mont, la faune... le lignage et le parage, le rêve et la clairvoyance ».

fait d'être vivant » qui évoque la protection des méta-personnes, mais aussi par la figure de *Jouktai*, le vent de l'est. Le monde tangible ou quotidien est visible dans le silence des majeurs, qui sont ceux chargés de transformer les paroles en rêves et les rêves en paroles. Les rêves, quant à eux, connectent le quotidien, avec le *pülasü* et l'origine. Ainsi, la contrebande que Vito Apüshana cherche à mettre en place avec l'*alijuna* proche consiste à le faire rentrer dans les circuits propres à la culture wayuu qui peuvent se mettre en place à l'extérieur du territoire ancestral, c'est-à-dire dans les milieux urbains. À travers ces circuits se déploie une connaissance caractérisée par des échanges constants entre les trois dimensions. L'ouverture vers l'extérieur de la communauté, visible dans la volonté de faire de la contrebande de rêves, a donc pour but de mettre en place, au sein de la culture majoritaire, des connexions qui sont propres à la culture wayuu. Faire de la contrebande de rêves revient finalement à apprendre de la pensée wayuu à l'heure de penser les relations entre les êtres et à imaginer ou reconnaître l'existence de possibles spatialités et temporalités plurielles. Adriana Campos décrit de la manière suivante la relation existante entre « Culturas » et « Oscuridad-Luz » :

Mientras que el poema 'Oscuridad-Luz' construye el círculo de la palabra como un 'comercio tradicional' de cargamentos de voces y sueños entre dimensiones, el poema 'Culturas' (1992) recrea su contrabando. Ambos comercios están íntimamente relacionados. Así, los sueños recibidos en el círculo de la palabra son destinados a ser transmitidos oralmente por parte de los portadores de la palabra dentro del mundo poético. Estos mismos sueños, mediante la evocación de escenas de los portadores de la palabra en los poemas, pueden ser leídos por los *aríjunas* cercanos. Así, en 'Culturas', el comercio interno se convierte en un contrabando, un comercio transfronterizo de saberes ancestrales wayuu, entre dos fronteras culturales. Los grupos humanos de *aríjunas* cercanos que pueden recibir este contrabando son de orígenes disímiles⁷².

Le lecteur que Vito Apüshana convoque à travers ses poèmes est, comme chez Estercilia Simanca, un lecteur actif qui doit approcher les multiples univers wayuu avec respect et en cherchant à aller au-delà du texte écrit. En effet, les poèmes fonctionnent comme un tremplin pour la mise en place d'un dialogue que le poète souhaite voir prendre comme point de départ, le système de connaissance wayuu, c'est précisément en ce sens que la connaissance de la

⁷² *Op. cit.*, CAMPOS UMBARILA Adriana (2020), p. 37.

« Alors que le poème 'Oscuridad-Luz' construit le cercle de la parole comme 'commerce traditionnel' de chargements de voix et de rêves entre dimensions, le poème 'Culturas' (1992) recrée sa contrebande. Les deux commerces sont intimement en relation. Ainsi, les rêves reçus dans le cercle de la parole sont destinés à être transmis oralement par les porteurs de la parole à l'intérieur du monde poétique. Ces mêmes rêves, à travers l'évocation de scènes des porteurs de la parole dans les poèmes, peuvent être lus par les *aríjunas* proches. Ainsi, dans 'Culturas' le commerce interne devient une contrebande, un commerce transfrontalier de savoirs ancestraux wayuu, entre deux frontières culturelles. Les groupes humains d'*aríjunas* proches qui peuvent recevoir cette contrebande sont d'origines différentes ».

communauté est difficilement absorbée par le système de connaissances hégémonique. Accepter cette invitation à faire de la contrebande de rêves, c'est faire usage de la parole transformatrice afin de comprendre la peur que suscite la *Pulowi* de terre ou de mer, ou encore pour se connecter avec le sens du travail de médiation avec le monde invisible de la *ouutsü* ou guérisseuse. Ce dernier se fait à travers la plante de tabac ou *yüi*. Dans « Visión », réapparaît *Jouktai*, le vent de l'est porteur des voix que les anciens transforment en rêves :

De nuevo la fiebre en la ranchería.
Namatiria – la Ouutsü –
masca *yüi* oscuro y susurra... es ciega y ve.

Jouktai – el viento del Este – observa tranquilo.
Namatiria masca *yüi* oscuro y susurra...
Está viva y es, también, el sueño:
'nosotros, la gente, somos ligeros y
Para no abusar del mundo, está *pülowi* – el misterio,
La devoración –, *pülowi* no es mala... *pülowi* es tu miedo...
es tu vergüenza... es la flor que se hace visible en la noche'.

Jouktai sonrío en los trupillos⁷³.

Les poèmes « Culturas », « Oscuridad-Luz » et « Visión », mettent en évidence les liens existants entre la parole, les rêves et le travail de guérison de la *ouutsü* Namatiria. Le tabac ou *yüi* qui fonctionne comme vecteur d'accès au temps transhistorique du mythe ou *wayuu sumaiwa*, et à l'univers invisible ou *pülasü*, est porteur d'une connaissance occulte que la *ouutsü* comprend par l'intermédiaire de son usage. Souvenons-nous que d'après Weildler Guerra, cette dernière peut accéder à une cartographie intensive qui connecte le monde tangible avec le monde invisible et être témoin des événements transformatifs de l'humanité première qui se produisent dans le *wayuu sumaiwa*⁷⁴. Ainsi, Namatiria a un regard particulier sur le monde puisqu'elle est connectée avec les rêves qui communiquent avec l'invisible. Ces rêves lui permettent de comprendre d'où provient la maladie ou la fièvre. Cette dernière est associée à un manque de réciprocité avec le territoire qui entraîne le mécontentement de *Pulowi*. En effet, Nimitiria explique « para no abusar del mundo, está *pülowi*

⁷³ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito (2019), p. 25.

« À nouveau la fièvre dans la *ranchería*. Namatiria – la Ouutsü - / mâche du *yüi* obscur et murmure... elle est aveugle et elle voit. / Jouktai -le vent de l'Est- observe tranquille. /Namatiria mâche du *yüi* obscur et murmure... / elle est vivante et elle est, aussi, le rêve : / 'nous, les gens, sommes légers et / pour ne pas abuser du monde, il y a *pülowi* – le mystère, / la dévoration-, *pülowi* n'est pas mauvaise... *pülowi* est ta peur... / elle est ta honte... elle est la fleur qui se rend visible la nuit'. / Jouktai sourit dans les *trupillos* ». Le trupillo est un arbre (*Prosopis Juliflora* SW) natif de la péninsule de la Guajira.

⁷⁴ *Op. cit.*, GUERRA CURVELO (2019), p. 165-166.

– el misterio »⁷⁵, en mettant ainsi en évidence que sa médiation cherche à rétablir l'ordre dans les relations avec cette méta-personne. *Jouktai* apparaît ici comme un observateur qui sourit. Son sourire symbolise le fait que la guérison de la maladie par la *ouutsü* signifie également le regain du vivre-ensemble dans le territoire et par conséquent la possibilité d'atteindre la résolution des conflits socio-politiques. En effet, souvenons-nous de l'interconnexion existante entre le travail de médiation de la *ouutsü* en vue de la guérison des maladies et le travail de médiation des conflits par le *pütchipü'ü*. Ce dernier est possible puisqu'il se connecte aux médiations de la *ouutsü* avec le monde *pülasü*. Dans « Pensamiento y Palabra », Miguelángel López Hernández explique :

La mujer Wayúu atesora la sustancia de los misterios: el sueño, la arcilla, el tejido, las plantas... de aquí deviene la Ouutsü (la mujer experta de lo sagrado, sanadora y conocedora del mundo invisible) y el hombre Wayúu contiene la esencia de lo visible: la Palabra, los caminos, los animales... de aquí proviene el Pütchipü'ui, el Palabrero (el hombre experto de los lenguajes del mundo, el guardián de la tranquilidad, el sembrador de la prudencia y la serenidad, el restaurador de la paz). El Pütchipü'ui y la Ouutsü representan la reserva moral del universo Wayúu⁷⁶.

Ainsi, dans l'œuvre poétique d'Apüshana s'entretissent la parole, les rêves, le territoire gardé par la *Pulowi* et les connaissances portées par les plantes symbolisées par leur attitude pacifique. Ces circuits internes – qui pour López Hernández correspondent au *Tejido de sangre* ou *Isha'aluu Atulaa* – connectent l'origine avec le *pülasü* et avec le monde tangible, mais aussi le corps avec la famille étendue, le territoire et les rêves. Ces circuits sont ceux que le poète transpose dans la contrebande de rêves qu'il cherche à mettre en place avec les *alijunas cercanos*. Les non-wayuu proches qui participent à cette contrebande avec leur vie nue, peuvent comprendre que la crainte pour les Wayuu est celle du déséquilibre entre l'ensemble des forces visibles et invisibles présentes dans le territoire. L'une des caractéristiques principales de la communauté étant la pratique de la réciprocité entre familles mais aussi vis-à-vis du territoire et ses ressources. Un *alijuna cercano* qui écoute cette crainte et qui la comprend peut par conséquent redéfinir son

⁷⁵ [...] « pour ne pas abuser du monde, il y a *pülowi* – le mystère ».

⁷⁶ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, « Pensamiento y palabra » (2009), non paginé.

« La femme Wayúu conserve précieusement la substance des mystères : le rêve, l'argile, le tissage, les plantes... d'ici devient la Ouutsü (la femme experte dans le domaine du sacré, guérisseuse et connaisseuse du monde invisible) et l'homme Wayúu contient l'essence du visible : la Parole, les chemins, les animaux... d'ici provient le Pütchipü'ui, le Palabrero (l'homme expert des langages du monde, le gardien de la tranquillité, le semeur de la prudence et la sérénité, le restaurateur de la paix). Le Pütchipü'ui et la Ouutsü représentent la réserve morale de l'univers Wayúu ».

rapport à la nature, aux êtres non humains et peut par là-même repenser lien qu'il tisse avec le savoir autochtone.

Vito Apüshana remet donc en question, à travers son œuvre poétique, le caractère spatialisé du savoir wayuu tel qu'il est pensé par l'État multiculturel. Ce savoir, qu'Apüshana transmet, dans sa complexité, par l'intermédiaire d'un usage poétique de la langue, peut être appris par des sujets *alijunas* et dans une langue majoritaire comme l'espagnol. Les circuits de connaissance propres à la pensée mythique wayuu peuvent en ce sens s'exprimer à l'extérieur du territoire ancestral et en particulier dans les territoires urbains de la société majoritaire.

L'objectif du poète est également d'inviter les étrangers proches à penser autrement leurs liens avec leurs territoires respectifs tout comme la manière de construire des formes de vivre-ensemble respectueuses de la différence culturelle. En ce sens, nous chercherons à présent à faire l'étude des poèmes d'Apüshana qui invitent à repenser les relations avec les êtres qui habitent le territoire wayuu. Cela revient à penser le lien existant entre la racine et le mouvement dans l'œuvre d'Apüshana, tous les deux nécessaires à l'heure d'atteindre le calme ou la paix dans les relations entre familles mais aussi dans le territoire.

II. C. *Le vivre-ensemble : retrouver un visage dans l'animal, le minéral et le végétal*

[...] Apūshana teje sus poemas en comunión con los lenguajes del monte y la piedra, de la semilla y del agua, del lagarto y del alcaraván. Sin duda, la práctica escritural de Vito se sustenta en la vivencia y la videncia y en el particular conocimiento – afín a casi todos los poetas indígenas del continente – de que el lenguaje no solo es privativo de la especie humana, sino también de todos los elementos que conforman el universo. La certeza de que la vida circula, se acrecienta y se ilumina en todo ser y en toda expresión material y espiritual del mundo y el trasmundo, dignifica nuestro paso por la tierra y otorga nobleza y sabiduría a nuestros diálogos con los otros y con la muerte⁷⁷.

Jaime Luis Huenún.

*Desde lo invisible alguien sueña con la danza...
y los movimientos de todos los seres existentes
visitan los pies de mi hermanita recién nacida.
El círculo del baile no cesa*⁷⁸.

Vito Apūshana, « Danza y nacimiento ».

La contrebande de rêves proposée par Vito Apūshana est une invitation à intégrer les circuits du savoir wayuu qui se construisent à travers des alliances multiples entre l'humain et le non-humain, en lien avec le territoire. Pour le poète, un *alijuna cercano* peut participer à ces circuits de connaissance qui sont par conséquent en constant mouvement. En ce sens, un élément intéressant de la poétique de Vito Apūshana se retrouve dans les liens qu'il établit entre la racine, le mouvement et la rencontre.

⁷⁷ *Op. cit.*, HUENÚN Jaime Luis, « A propósito de la obra de Vito Apūshana » dans APŪSHANA Vito (2019), p. 115-116.

« [...] Apūshana tisse ses poèmes en communion avec les langages de la montagne et la pierre, de la graine et de l'eau, du lézard et du courlis cendré. Sans doute, la pratique scripturale de Vito se soutient dans le vécu et la voyance et dans la connaissance particulière – connexe à presque tous les poètes du continent – que le langage n'est pas exclusif de l'espèce humaine mais aussi de tous les éléments qui composent l'univers. La certitude que la vie circule, s'augmente et s'illumine dans tous les êtres et dans toute expression matérielle et spirituelle du monde et de l'au-delà, dignifie notre passage par la terre et donne de la noblesse et de la sagesse à nos dialogues avec les autres et avec la mort ».

⁷⁸ *Op. cit.*, APŪSHANA Vito, « Danza y nacimiento » (2019), p. 77.

« Depuis l'invisible quelqu'un rêve avec la danse... / et les mouvements de tous les êtres existants / visitent les pieds de ma petite sœur nouvelle née. / Le cercle de la danse ne s'arrête pas ».

Dans le troisième chapitre de cette thèse, à l'heure de comprendre la relation existante entre le territoire et la production de la connaissance chez les Wayuu, nous nous sommes penchés sur la conception de Miguelángel López concernant le territoire qu'il définit comme « el camino en donde sucede el encuentro »⁷⁹. Pour López Hernández être enraciné n'est pas incompatible avec le mouvement et la transformation que peuvent produire les différentes rencontres qui se font au sein du territoire d'origine mais aussi à l'extérieur. Ces rencontres sont avant tout celles entre humains et non humains, et entre ces derniers et les méta-personnes du *pūlasü*. Ce sont aussi celles qui lient la vie à la mort dans *Jepira*, territoire où se retrouvent les âmes des Wayuu défunts, dans l'attente de leur deuxième enterrement. Les *yolujas* ou défunts rencontrent les Wayuu de différentes générations à travers les rêves qui constituent un vecteur de communication constant avec le monde invisible. Dans « Raíces » poème issu du recueil *En las hondonadas maternas de la piel*, la relation entre la racine et les différents sentiers que parcourent les Wayuu est visible :

*En los caminos de la ranchería materna
escuchamos una voz de lejanos lugares,
que solo entiende el corazón sereno...
y recibimos una mirada,
que únicamente veremos en el sueño...
y sentimos una presencia, de infinitos ancestros,
que nos impide abandonar la piedra y el polvo
de este sendero nuestro*⁸⁰.

Au sein des chemins qui mènent à la *ranchería* maternelle se retrouvent la voix, le regard et la présence du monde *pūlasü* – évoqués ici par les endroits lointains, les rêves et les ancêtres – qui s'introduisent sans cesse dans la vie quotidienne des Wayuu. La présence de ce monde invisible est comme la racine qui rend le cœur serein et qui, comme l'exprime la voix poétique, empêche les Wayuu d'abandonner leur territoire et par là-même leur culture et leur savoir. Nous pouvons mettre le poème en relation avec le parcours intellectuel de Miguelángel López, et en particulier

⁷⁹ *Op. cit.*, Paroles issues du podcast de l'éditions numéro 18 de la revue littéraire *artiCHOKE*. Voir, <https://soundcloud.com/artichoke-readings/vito-apushana-artichoke-18>. Consulté le 5 octobre 2021.

⁸⁰ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito (2019), p. 89.

« Dans les chemins de la *ranchería* maternelle / nous écoutons une voix de lieux lointains, / que seul le cœur serein comprend... / et nous recevons un regard, / que nous verrons uniquement dans le rêve... / et nous sentons une présence, d'infinis ancêtres, / qui nous empêche d'abandonner la pierre et la poussière / de ce sentier qui est le nôtre ». Les italiques sont de l'auteur.

avec son retour au territoire wayuu. C'est la connexion avec ces voix venues d'autres temporalités et spatialités qui marque le point de départ de la production poétique d'Apūshana. Ces voix l'accompagnent désormais et l'habitent: sa connexion avec l'origine n'est pas interrompue par un départ du territoire ancestral ou par la présence de son œuvre poétique dans des circuits littéraires nationaux et internationaux. Cet enracinement des Wayuu dans leurs lieux d'origine est pensé comme étant compatible avec le mouvement et la rencontre. Dans le poème « De un *Laiülaa* de *Tuoruinare* », on retrouve la mise en relation de la racine avec le mouvement :

Talua, *hombre antiguo de Tuoruinare, nos ha contado*
que también provenimos de otros mundos...
que acumulamos un saber remoto creador de otros llantos,
de otros sueños, de otros pasos...
que nuestra sonrisa se extiende en otros labios
más allá de esta orilla del mar.
Como nuestra sangre hay un río invisible
Que nos recorre a todos... donde viajan
la misma risa y el mismo silencio.
 Talua, *hombre antiguo de Tuoruinare,*
*duerme con las manos abiertas*⁸¹.

Talua, un *laiülaa* – ou ancien – dort avec les mains ouvertes dans l'attente du savoir du monde invisible transmis par les rêves ou *Lapü*. Ce savoir, qui se traduit en paroles, on le retrouve dans d'autres mains et dans d'autres lèvres. En effet, le monde tangible se connecte avec le monde invisible par l'intermédiaire des rêves qui connectent aussi la vie à la mort. D'après Adriana Campos⁸², ces lèvres qui se trouvent « *más allá de esta orilla del mar* »⁸³, correspondent à ceux des *yolujas* qui habitent *Jepira* en attente de leur deuxième enterrement. *Jepira*, est un territoire qui dans son aspect matériel et tangible correspond au Cabo de la Vela, mais qui se situe aussi dans l'au-delà du fait de sa connexion directe avec le *pülasü*. D'après Miguelángel López, le

⁸¹ *Op. cit.*, APÜSHNA Vito (2017), p. 95.

« *Talua*, homme ancien de *Tuoruinare*, nous a raconté / que nous provenons aussi d'autres mondes... / que nous cumulons un savoir lointain créateur d'autres pleurs, / d'autres rêves, d'autres pas... / que notre sourire s'étend dans d'autres lèvres / au-delà de ce bord de mer. / Comme notre sang il y a un fleuve invisible / qui nous parcourt tous... où voyagent le même rire et le même silence. / *Talua*, homme ancien de *Tuoruinare*, /dort avec les mains ouvertes ». Les italiques sont de l'auteur.

⁸² *Op. cit.*, CAMPOS UMBARILA (2020), p. 36.

⁸³ [...] « au-delà de ce bord de mer ».

mouvement central qui caractérise la culture wayuu est celui qu’il nomme « vida-muerte »⁸⁴ et qui représente un changement de dimension, c’est-à-dire une continuité de la vie sous une autre forme. Néanmoins, nous pouvons avancer que cet endroit qui se situe « más allá de esta orilla del mar » est aussi celui qui peut potentiellement se construire en alliance avec les *alijunas cercanos*, la voix poétique met en effet en relation les contacts et chemins qui se dessinent avec le monde *pülasü*, avec ceux qui existent dans le corps humain et qui retrouvent leur continuité dans le territoire : « Como nuestra sangre hay un río invisible /Que nos recorre a todos... donde viajan /la misma risa y el mismo silencio ». Dans le poème s’entrecroisent donc le savoir, qui vient du *pülasü*, c’est-à-dire le « savoir lointain créateur d’autres pleurs », et la connaissance à construire avec d’autres êtres humains, venus de cultures diverses et qui sont traversés par un même fleuve invisible et indivisible. Lors de son intervention dans « Viajes nómadas y otros desmarques », organisée dans le cadre des conversations interculturelles du projet « Mingas de la imagen » et publiée le 7 juillet 2021, Miguelángel López explique :

Asumimos el territorio como una representación externa, amplia, de la Madre, el origen de la comunidad, y por lo tanto la mirada del territorio es relacionada con el cuerpo, es decir el ser colectivo en el cual nos desarrollamos. Inventamos y reinventamos el vivir allí. [...] En el wayuunaiki tenemos un término, el término de viajar en la lengua materna [...] es *oïnaa*, viene de *oï* que es el ojo como un ombligo también, a la puerta también se le dice *oï* y es como eso, una invitación a andar. La puerta abierta o el punto de partida y el ojo, cuando uno ejerce la mirada lo que está ocurriendo es un viaje, un movimiento. Pero también como hemos escuchado en las conversaciones y en los mitos, el viaje, lo asumimos de alguna forma en la metáfora o el símil del sistema sanguíneo, todo se mueve, todo está en movimiento⁸⁵.

Et il poursuit en précisant le lien entre le voyage et les rencontres :

Ese viaje como tal tiene también una función y no es solamente el andar sin control alguno, no es un desplazamiento involuntario que nos conduce a una meta o simplemente a no detenernos. El viaje contiene el concepto del encuentro, el encuentro mismo es una bisagra junto con el viaje, el movimiento. Y en este sentido nuestros pequeños senderos son venas, son arterias, en las cuales corre la vida, es decir la sangre

⁸⁴ APÜSHANA Vito, intervention dans « Viajes nómadas y otros desmarques » dans le cadre du projet « Mingas de la imagen » de la Pontificia Universidad Javeriana et The Cultural Conservancy. Date de publication en ligne de l’intervention : 7 juillet 2021. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=kieUMACq4Gg&t=1105s>.

⁸⁵ « Nous assumons le territoire comme une représentation externe, large de la Mère, l’origine de la communauté, et par conséquent le regard du territoire est en relation avec le corps, c’est-à-dire l’être collectif dans lequel nous nous développons. C’est là que nous inventons et nous réinventons le fait de vivre. [...] En wayuunaiki nous avons un terme, qui désigne le voyage dans la langue maternelle [...] est *oïnaa*, il vient de *oï* qui est l’œil, comme un nombril aussi, la porte on l’appelle également *oï* et c’est à peu près ça, une invitation à marcher. La porte ouverte ou le point de départ et l’œil, lorsqu’on exerce le regard ce qui se produit c’est un voyage, un mouvement. Mais aussi comme nous l’avons entendu dans les conversations et les mythes, le voyage, nous l’assumons en un sens, dans la métaphore ou la comparaison du système sanguin, tout bouge, tout est en mouvement ».

y el encuentro es justamente el bombeo del corazón. Esa metáfora dónde la sangre se oxigena, genera nueva fuerza, ese es el encuentro. Entonces el encuentro le da rostro y corazón al viaje como tal. [...] Hay un término *apanapajaa* que en el wayuunaiki alude al momento exacto en el que uno caminando en el sendero se encuentra con el otro que viene. Esa imagen en la que el uno va y el otro viene, ese punto *apanapajaa*, ahí en ese encuentro de dos viajeros [...] se configuran los sueños, los objetivos, las metas [...] en esa intersección del camino *apanapajaa* se desarrollan a través de la palabra y el saludo, relatos, narrativas, de mi familia, de la familia del otro y eso nos consolida como sociedad. Por eso la importancia de viajar, de desplazarnos, como una oxigenación del organismo⁸⁶.

La mise en relation des veines et des artères qui transportent le sang dans le corps humain avec les fleuves et chemins qui traversent le territoire, permet de penser la rencontre comme un moyen d'augmenter la vie et de donner davantage de cohérence à l'enracinement de la connaissance qui s'enrichit par l'intermédiaire de la rencontre. Pour López Hernández, elle se traduit par l'échange de paroles et de récits et dessine le visage du voyage qui est nécessaire au maintien de la racine : elle se renforce par le mouvement. C'est dans les chemins du territoire wayuu que se font les rencontres avec les êtres qui le peuplent et qui jouent un rôle fondamental dans la production de la connaissance. Ces rencontres sont par ailleurs essentielles dans la mise en place d'un vivre-ensemble qui résulte d'une construction commune et qui a comme fondement la réciprocité et la compensation.

En ce sens, dans la poétique de Vito Apūshana, la contrebande de rêves est aussi une manière de convoquer l'*alijuna cercano* à participer de ces rencontres qui se traduisent par l'arrivée du calme ou de la tranquillité. Faire de la contrebande de rêves est donc une manière de mettre en lumière les circuits propres à la pensée wayuu pour se retrouver dans le visage des êtres humains et non humains qui le peuplent. L'alliance que propose Vito Apūshana lorsqu'il convoque les *alijunas cercanos* est aussi une alliance que ces derniers doivent se charger de tisser avec les

⁸⁶ *Id.*

« Ce voyage en tant que tel a aussi une fonction et ce n'est pas seulement le fait de marcher sans aucun contrôle, ce n'est pas le déplacement involontaire qui nous conduit à un but ou simplement à ne pas nous arrêter. Le voyage contient le concept de la rencontre, la rencontre en elle-même s'articule avec le voyage, le mouvement. Et en ce sens, nos petits sentiers sont des veines, des artères, dans lesquelles court la vie, c'est à dire le sang et la rencontre est justement le pompage du cœur. Cette métaphore où le sang s'oxygène, génère une force nouvelle, c'est la rencontre. Alors la rencontre donne un visage au voyage en tant que tel. [...] Il y a un terme *apanapajaa* qui en wayuunaiki fait référence au moment exact où en marchant on se retrouve avec l'autre qui vient. Cette image dans laquelle l'un va et l'autre vient, ce point *apanapajaa*, c'est là dans cette rencontre de deux voyageurs que [...] se configurent les rêves, les objectifs, les buts [...] dans cette intersection du chemin, *apanapajaa*, se développent à travers la parole et le salut, des récits, des narrations, de ma famille, de la famille de l'autre et cela nous consolide en tant que société. Pour cela il est important de voyager, de nous déplacer, comme une oxygénation de l'organisme ».

êtres humains et non humains. Chez les Wayuu, c'est l'entrelacement de ces relations multiples qui permet l'arrivée des paroles tranquilles utilisées par le *pütchipü'ü* dans la résolution des conflits. Plus spécifiquement, le calme équivaut, dans l'œuvre de Vito Apüshana, à retrouver un visage qui est la conjugaison de l'ensemble de ceux qui peuplent le territoire wayuu :

Bebemos las gotas de las lluvias ausentes
entre las hierbas frescas de la calma...
y encontramos las profundas nubes de agua que guarda
la tierra...
De su barro se forja nuestro rostro⁸⁷.

« Calma » met en relation l'assouvissement de la soif avec l'enracinement dans le territoire qui est l'espace où les rencontres dessinent progressivement le visage des Wayuu. Une connexion avec la terre est nécessaire pour atteindre le calme : être connecté avec les « profundas nubes de agua que guarda la tierra », signifie participer à la construction de la connaissance entre mondes visibles et invisibles et entre êtres humains et non-humains. Mettre fin à la soif, c'est donc participer à la construction d'un « tissage long et coloré » duquel rend compte Apüshana dans « Calma II » :

La tranquilidad es un tejido largo y colorido...
La embellecemos con diseño de cielo,
Pinturas de tierra y dibujos de mar.
Los mayores nos envuelven en ella,
En cada palabra de mañanita,
En cada silencio de anocheecer.
Así nos hacemos latidos de los montes⁸⁸.

Le calme ou la tranquillité sont compris comme un tissage dans lequel se retrouvent le ciel, la mer, la parole des majeurs et leur silence qui protègent ou enveloppent la vie quotidienne des Wayuu. Participer au tissage de ces relations entre êtres et méta-personnes revient à devenir

⁸⁷ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Calma » (2019), p. 83.

« Nous buvons les gouttes des pluies absentes / entre les herbes fraîches du calme... / et nous trouvons les profonds nuages d'eau que garde / la terre... / De sa boue notre visage est dessiné ».

⁸⁸ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Calma II » (2019), p. 85.

« La tranquillité est un tissu long et coloré... / Nous l'embellissons avec le dessin du ciel, / Peintures de terre et dessins de mer. / Les anciens nous enveloppent en elle, / Dans chaque parole du petit matin, / Dans chaque silence du crépuscule. / C'est ainsi que nous devenons battements des montagnes ».

« latidos del monte » et par conséquent à se transformer et à refaire ou redessiner son visage à travers les alliances qui se tissent dans le territoire. La force du tissage est représentée par l’alliance et le travail commun qui fait consonance avec les voix des anciens qui sont aussi celles des êtres qui habitent la péninsule de la Guajira. Lors de la résolution des conflits par le *pütchipü’ü* ou *palabrero*, ces êtres, qui ont tous un statut ontologique de personnes, ont une influence sur son argumentation et sur les actes qui accompagnent ce processus de médiation socio-politique :

Mi tío Walatshi ha llegado de dónde estaba.

Trajo, en silencio, un antiguo problema de hombres.

Le oímos resollar la ofensa... y nos observa la vida.

Su bastón de mando le ordena dibujar en la tierra.

No habrá pleito:

 sus años han encontrado el oculto reposo del dolor⁸⁹.

« Walatshi » met en scène le rôle des plantes dans la résolution des conflits : le bâton de commandement du *pütchipü’ü* est construit avec du bois – *warara* en wayuunaiki – qui, a une influence déterminée sur les paroles utilisées par le *pütchipü’ü* en fonction de la plante de laquelle il provient. D’après Weildler Guerra, son argumentation peut en effet être plus ou moins flexible au même temps qu’elle actualise la nécessaire connexion avec la terre et avec les événements transformatifs du *wayuu sumaiwa* d’où provient le système normatif de la communauté ou *sukuaipa wayuu* :

En poemas como ‘Walatshi’ el poeta nos muestra que las disputas como la roja vida, están inscritas en la memoria dolorosa de los lugares, en el cuerpo de los humanos, en los circuitos sociales por los que fluyen los valorados animales y los armoniosos collares entregados en las compensaciones a otros grupos familiares. La tierra es un tablero en donde es posible dibujar el camino de la paz⁹⁰.

Par l’intermédiaire de ses poèmes, entre le mouvement propre au voyage et la rencontre qui enrichit la racine, Vito Apüshana met en évidence une construction de la paix qui s’enracine

⁸⁹*Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « Walatshi » (2019), p. 65.

« Mon oncle Walatshi est arrivé de là où il était. / Il a apporté, en silence, un ancien problème d’hommes. / Nous l’entendons respirer fort l’offense... et la vie nous observe. / Son bâton de commandement lui ordonne de dessiner dans la terre. / Il n’y aura pas de conflit : / ses années ont retrouvé l’occulte repos de la douleur ».

⁹⁰ GUERRA CURVELO Weildler, « La roja celebración de estar vivos » dans APÜSHANA Vito (2019), p. 12.

« Dans des poèmes comme ‘Walatshi’ le poète nous montre que les disputes comme la vie rouge, sont inscrites dans la mémoire douloureuse des lieux, dans le corps des humains, dans les circuits sociaux dans lesquels circulent les animaux appréciés et les harmonieux colliers remis dans les compensations à d’autres groupes familiaux. La terre est un tableau où il est possible de dessiner le chemin de la paix ».

dans le territoire et qui résulte de rencontres multiples qui se font en son sein. Nommer la paix revient ici à nommer les alliances et les devenirs qui se construisent avec les êtres minéraux, végétaux et animaux. La résolution du conflit est donc associée au maintien de l'autonomie épistémologique wayuu qui se joue dans ces alliances et auxquelles l'*alijuna cercano* est invité. Ces alliances ne peuvent que transformer sa manière de concevoir le conflit et sa résolution. Dans « La calma sobre la ira », Vito Apüshana insiste sur ces alliances multiples qui permettent de dégager les chemins :

La vida es mejor en la calma
... escuchamos nuestra ira
bajo los trupillos,
junto a las hormigas,
bajo el silencio de las madres,
junto a los pies de los ancianos,
cerca de los latidos de las piedras,
entre los sueños de los niños.
... estas fuerzas despejan los caminos⁹¹.

Penser la résolution du conflit chez les Wayuu revient à insister sur les circuits co-construits entre spatialités et temporalités multiples. Dans le poème, les rêves apparaissent une fois encore comme le point de connexion entre le monde visible et quotidien et l'univers invisible et transhistorique. Ce savoir wayuu avec lequel il est nécessaire de se connecter pour atteindre les paroles tranquilles et le calme, s'exprime entre générations et à côté des êtres qui habitent le territoire. C'est ainsi que se dessine le visage des Wayuu qui se défait de sa forme humaine pour devenir minéral, végétal et animal. C'est seulement à travers la prise en compte de ces devenirs qu'il est possible de nommer la paix qui dans cette société autochtone vise à mettre en place un vivre-ensemble qui dépasse le cadre des relations humaines pour s'étendre au non-humain et au territoire.

Vito Apüshana invite ainsi les *alijunas cercanos* à défaire leur visage et à emprunter les devenirs multiples qui caractérisent la construction de la connaissance dans la communauté wayuu.

⁹¹ *Op. cit.*, APÜSHANA Vito, « La calma sobre la ira » (2019), p. 101.

« La vie est meilleure dans le calme / ... nous écoutons notre colère / sous les trupillos, / à côté des fourmis, / sous les silences des mères, / à côté des pieds des anciens, / proches des battements des pierres / entre les rêves des enfants. / ... ces forces dégagent les chemins ».

Ces devenirs et alliances avec les êtres minéraux, végétaux et animaux qu'Apūshana met en évidence dans son œuvre pointent vers une conception plus large de l'humanisme. En effet, la force de l'œuvre poétique de l'auteur réside non seulement dans la mise en avant de sa propre capacité d'action et de l'action transformatrice du savoir des Wayuu dans les circuits de contrebande avec les *alijuna cercanos*, mais aussi dans un élargissement de cette capacité d'action aux êtres non-humains qui dans la cosmologie wayuu sont conçus comme des personnes à part entière. Dans « Posthumanismo y pedagogía de la Madre Tierra », conversation interculturelle du projet « Mingas de la imagen », Juan Duchesne Winter explique que ce geste, que l'on retrouve chez plusieurs écrivains autochtones contemporains, est proche de ce que Cary Wolfe nomme le post-humanisme⁹² :

[Para] Cary Wolfe en *What is posthumanism?* [se trata de un] intento de pensar más allá del humanismo convencional eurocéntrico, para desarrollar otro humanismo más amplio, más inclusivo. Post no significa que se está tratando de abandonar el humanismo, sino de añadirle algo más. Se trata con el posthumanismo de expandir el humanismo a que incluya las relaciones de los seres humanos con otros seres: minerales, vegetales, tecnológicos, seres espirituales, meteorológicos, etc. [Se trata de un] humanismo más amplio que incluya a estos seres dentro del espacio de la acción y la práctica humana, se acepta y se tiene una clara visión de que seres como animales y plantas sí participan en algunas de sus acciones en el ámbito de lo humano, tienen capacidades que son de alguna manera congruentes y afines a la praxis humana. Este humanismo tiene mucho en común con las literaturas indígenas, con la sabiduría oral⁹³.

L'œuvre de Vito Apūshana pousse à reconnaître que la praxis n'est pas exclusive aux êtres humains et donc à concevoir un humanisme plus large fondé sur les relations existantes entre êtres humains et non-humains qui participent tous à la construction d'une connaissance relationnelle fondée sur cet agir. La « contrebande de rêves » que Vito Apūshana propose dans son œuvre poétique est une invitation à étendre ces alliances et devenirs à d'autres territoires : l'*alijuna*

⁹² WOLFE Cary, *What is posthumanism ?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

⁹³ DUCHESNE WINTER Juan, intervention dans « Posthumanismo y pedagogía de la Madre Tierra », dans le cadre du projet « Mingas de la imagen » porté par la Pontificia Universidad Javeriana et The Cultural Conservancy. Publié en ligne le 4 août 2020. Disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=DB_yWueqSJK. Consulté le 5 octobre 2021.

« [Pour] Cary Wolfe en *What is posthumanism ?* [...] il s'agit d'un essai pour penser au-delà de l'humanisme conventionnel euro-centrique, pour développer un autre humanisme plus ample, plus inclusif. Post ne veut pas dire qu'on essaye d'abandonner l'humanisme, mais de lui ajouter quelque chose de plus. Avec le posthumanisme, il s'agit d'étendre l'humanisme pour qu'il inclut les relations des êtres humains avec d'autres êtres : minéraux, végétaux, technologiques, êtres spirituels, météorologiques, etc. [Il s'agit d'un] humanisme plus large qui inclut ces êtres dans l'espace de l'action et de la pratique humaine, on accepte et on a une vision claire que les êtres comme les animaux et les plantes participent dans certaines de leurs actions dans le cadre de ce qui est humain, ils ont des capacités qui d'une certaine manière sont congruentes et en relation avec la praxis humaine. Cet humanisme a beaucoup en commun avec les littératures indigènes, avec la sagesse orale ».

cercano, qui suspend et réinvente à ses coordonnées culturelles, est susceptible de faire partie de ces alliances et de participer à une redéfinition des configurations politiques et épistémologiques de la société majoritaire. C'est ainsi que la production poétique d'Apūshana déstabilise les codes hégémoniques de la *ciudad letrada*.

Mais nous pouvons avancer, que cette invitation formulée par le poète ne se réduit pas au domaine littéraire. Elle pointe également vers l'imagination d'autres configurations politiques. Dans cet ordre d'idées et en suivant les analyses de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, pouvons-nous comprendre ces alliances interculturelles et les devenirs qu'elles convoquent comme un moyen de fuir l'axiomatique capitaliste et les codes et représentations qui la soutiennent ? D'après le philosophe et le psychanalyste, le capitalisme apparaît dans le contexte de formation des États-nations qui mettent en place des subjectivités nationales qui se traduisent par l'assujettissement au système de signes de l'axiomatique capitaliste :

Mais si le capitalisme apparaît comme une entreprise mondiale de subjectivation, c'est en constituant une axiomatique des flux décodés. Or, l'assujettissement social, comme corrélat de la subjectivation, apparaît beaucoup plus dans les modèles de réalisation de l'axiomatique que dans l'axiomatique elle-même. C'est dans le cadre de l'État-nation, ou des subjectivités nationales, que se manifestent les procès de subjectivation et les assujettissements correspondants⁹⁴.

En ce sens, l'axiomatique capitaliste va de pair avec un régime de signes particuliers que Deleuze et Guattari mettent en relation avec ce qu'ils nomment la « machine de visagéité ». La sémiotique de l'État-nation qui a comme sujet privilégié l'« Homme blanc moderne » qui représente la majorité, se caractériserait par un « état de mélange où la signifiante et la subjectivation s'étendent effectivement l'une à travers l'autre »⁹⁵. Dans cet ordre d'idées, s'émanciper de l'axiomatique capitaliste revient à défaire ce visage ou la signifiante et la subjectivation se conjuguent pour aller vers l'asubjectif et l'asignifiant par l'intermédiaire des devenirs qui fuient les systèmes de signes propres à l'État et au capitalisme :

Comment sortir du trou noir ? Comment percer le mur ? Comment défaire le visage ? [...] au prix d'un *devenir-animal*, d'un *devenir-fleur* ou *rocher*, et, plus encore, d'un étrange *devenir-imperceptible*, d'un *devenir-dur qui ne fait plus qu'un avec aimer*. C'est une question de vitesse, même sur place. [...] Bien sûr, il y faut toutes les ressources de l'art, et de l'art le plus haut. Il faut toute une ligne d'écriture, toute une ligne de picturalité, toute une ligne de musicalité... Car c'est par l'écriture qu'on devient animal, c'est par la couleur qu'on devient imperceptible, c'est par la musique qu'on devient dur

⁹⁴ *Op. cit.*, DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix (1980), p. 571-572.

⁹⁵ *Id.* p. 223.

et sans souvenir, à la fois animal et imperceptible : amoureux. Mais l'art n'est jamais une fin, il n'est qu'un instrument pour tracer les lignes de vie, c'est-à-dire tous ces devenirs réels, qui ne se produisent pas simplement *dans* l'art, toutes ces fuites actives, qui ne consistent pas à fuir *dans* l'art, à se réfugier dans l'art, ces déterritorialisations positives, qui ne vont pas se reterritorialiser dans l'art, mais bien plutôt l'emporter avec elles, vers les régions de l'asignifiant, de l'asubjectif et du sans-visage. [...] Si le visage est une politique défaire le visage en est une aussi, qui engage les devenirs réels, tout un devenir-clandestin. Défaire le visage c'est la même chose que percer le mur du signifiant, sortir du trou noir de la subjectivité⁹⁶.

L'œuvre poétique de Vito Apūshana permet d'imaginer la mise en place de dialogues entre la société majoritaire et le savoir autochtone, tout comme la création de nouvelles configurations politiques et épistémologiques à travers un dialogue poétique avec les systèmes de connaissance wayuu. Ainsi, tout comme l'usage poétique de l'espagnol, se traduit dans l'œuvre du poète wayuu par une transformation de la langue majoritaire, l'introduction des épistémologies de la communauté peuvent avoir un effet transformateur sur la manière dont nous, *alijunas*, nommons, pensons et sentons le monde.

En ce sens, il est essentiel de penser l'impact transformateur de la parole poétique de Vito Apūshana. Le poète établit des relations de médiation avec l'univers alphabétique et avec la culture majoritaire pour transformer ces relations, c'est-à-dire avec l'objectif de construire en alliance et de renouveler par là-même les rapports entre cultures. Cet objectif politique est émancipateur puisqu'il rend acte de la capacité d'action de Miguelángel López Hernández qui se traduit dans l'enrichissement du langage, dans l'ouverture de chemins et de sentiers d'autonomie interculturelle qui sont des espaces de réelle transformation de la conscience et de la relation que nous établissons avec les êtres non humains. Ce sont également des endroits où s'affirme et augmente la vie. La vie, dans l'œuvre d'Apūshana, est interminable, elle se répète dans les pas des anciens et les rires des enfants, elle continue après la mort et s'énonce entre mondes visibles et invisibles. Cette vie s'affirme dans l'étanchement de la soif causée par *Jouktai*, le vent dévastateur de l'est, qui est pourtant celui qui permet aux Wayuu de mettre en place un vivre-ensemble construit à travers des médiations avec le *pūlasii*, le territoire, les êtres qui le peuplent et les relations entre familles.

Il est donc essentiel de comprendre que la parole poétique d'Apūshana convoque de nouvelles alliances transformatrices de l'extérieur socio-politique. Cette parole poétique se fait donc continuatrice de la parole d'origine en tant qu'action, c'est-à-dire de la parole tranquille qui

⁹⁶ *Id.*, p. 228-230. Les italiques sont des auteurs.

s'exprime au sein du territoire wayuu et qui contribue à retrouver le calme. C'est ainsi que la parole d'Apūshana en étant enracinée dans *Woumain* emprunte les chemins de la rencontre avec l'Autre, c'est-à-dire avec le non-wayuu capable à son tour d'apprendre de cette parole transformatrice et d'en faire usage, avec respect, pour la création de nouvelles configurations politiques et de savoir.

*

Estercilia Simanca et de Miguelángel López Hernández tissent à travers leur littérature des routes d'échange et de médiation avec la société colombienne majoritaire. Leur œuvre littéraire convoque des lecteurs actifs à mêmes de se laisser transformer par les univers épistémologiques de la communauté wayuu.

Estercilia Simanca interpelle directement les membres de la société majoritaire pour dénoncer avant tout les abus des pouvoirs politique et économique. Cette dénonciation s'accompagne cependant d'une mise en avant de la profondeur des structures de connaissance wayuu qui, pour l'auteure, ont vocation à s'exprimer en dehors du territoire de la communauté. La force de la littérature de Simanca réside dans le fait qu'elle rend compte de la complexité de la vie quotidienne des membres de la communauté. En effet, elle met en évidence les rapports de pouvoir internes à la société wayuu, notamment à travers le vécu des femmes wayuu, en donnant ainsi à voir le caractère fortement hiérarchisé de cette communauté en termes socio-économiques. Dans l'œuvre de Simanca, l'identité ethnique n'est pas présentée comme étant attachée à un ensemble de caractéristiques culturelles précises et immuables. Au contraire, l'auteure met en évidence son caractère perméable qui n'est en aucun cas incompatible avec son enracinement dans la pensée mythique de la communauté.

À travers Vito Apūshana, Miguelángel López Hernández convoque la création de nouvelles alliances pour construire un savoir créateur d'espaces d'autonomie interculturelle où prédomine le savoir wayuu. La contrebande qu'Apūshana met en place avec les *alijunas cercanos*, c'est-à-dire avec ceux qui suspendent leurs coordonnées culturelles à l'heure d'approcher les membres de la communauté, est une transposition au centre de la *ciudad letrada* des circuits qui connectent le monde tangible wayuu, au monde *pūlasü* et au *wayuu sumaiwa* ou temps transhistorique de l'origine. Ainsi, les rencontres qui résultent de la lecture de l'œuvre poétique d'Apūshana, renforcent son enracinement dans le système de connaissance wayuu. Par l'intermédiaire des alliances avec les *alijunas cercanos*, les structures de savoir wayuu sortent de

leur territoire d'origine en gardant toute leur richesse et cohérence. L'*alijuna* qui approche l'œuvre du poète avec sa vie nue, peut à son tour concevoir autrement la différence culturelle wayuu en approchant un savoir complexe qui invite à renommer les relations entre êtres et avec le territoire. Il peut également repenser les relations entre les cultures et la mise en place du vivre-ensemble. Dans cet ordre d'idées, en plus d'être porteuse des circuits de la connaissance wayuu, l'œuvre de Vito Apüshana permet de penser le vivre-ensemble comme un processus dont le but est d'atteindre le calme ou la tranquillité. Cela se fait à travers un travail constant de mise en place de relations de compensation entre mondes visibles et invisibles par l'intermédiaire de l'usage de plantes, comme le tabac, et de la parole d'origine dans sa dimension de transformation socio-politique.

La contrebande littéraire proposée par Estercilia Simanca Pushaina et par Miguelángel López Hernández s'exprime également dans des scénarios internationaux, en dépassant ainsi les frontières de la Colombie, et en étant porteuse d'un renouvellement des circuits littéraires mondiaux. Estercilia Simanca et Miguelángel López Hernández ont une position différente quand il s'agit de penser leur insertion dans ces circuits qui est révélatrice de toute la richesse du phénomène littéraire que nous étudions. Les deux auteurs se retrouvent cependant sur un point : l'enracinement de leur littérature dans leur territoire n'est en aucun cas incompatible avec le voyage, le mouvement et la transformation de cette production littéraire.

Ainsi, cette dernière partie nous permettra d'approfondir sur le lien entre la racine et le mouvement à travers l'œuvre de Malohe, deuxième hétéronyme de López Hernández et des positions d'Estercilia Simanca concernant son appartenance à la littérature d'Abya Yala. Nous pourrons, à travers leur littérature et positionnements politiques, repenser les notions de cosmopolitisme et d'universalisme.

III. Cosmopolitisme et universalisme au pluriel : la contrebande épistémologique au niveau mondial

Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández participent activement dans des circuits littéraires mondiaux en lien avec la production littéraire de nombreux écrivains autochtones des Amériques. La présence de la littérature autochtone contemporaine dans des circuits qui dépassent le local – que ce dernier soit en lien avec le territoire ancestral des communautés ou encore avec le niveau national – doit être lue comme une modification de ces réseaux transnationaux qui se caractérise avant tout par la création de nouveaux centres ou capitales littéraires. Ainsi, comme nous le démontrerons, les réseaux continentaux de circulation de la littérature autochtone défient l’identification de cette production littéraire avec la construction de la nation⁹⁷, tout en mettant en cause le caractère spatialisé de la différence culturelle tel qu’on le retrouve dans les politiques multiculturelles.

Cette circulation de la littérature autochtone au niveau mondial nous amène à nous demander si le potentiel politique émancipateur que nous avons identifié dans la contrebande littéraire que Simanca et López Hernández mettent en place avec la société majoritaire colombienne, transforme également les circuits de la littérature mondiale⁹⁸. Ainsi, il faudra comprendre d’un point de vue théorique comment l’insertion des deux écrivains dans des circuits mondiaux nous amène à repenser les notions d’universalisme et de cosmopolitisme. En ce sens, nous nous éloignons des conceptualisations de la critique littéraire d’inspiration décoloniale pour qui la présence des œuvres littéraires de sujets subalternisés par le fait colonial serait un synonyme d’absorption de ces œuvres et de leurs systèmes de connaissance par un pouvoir hégémonique qui perpétue l’universalisme euro-centrique⁹⁹.

⁹⁷ En ce qui concerne la relation entre la littérature et le nationalisme voir, *op. cit.*, CASANOVA Pascale (dir.) (2011).

⁹⁸ À propos de la littérature mondiale voir, CASANOVA Pascale, *La République mondiale des lettres*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 ; DAVID Jérôme, *Spectres de Goethe, les métamorphoses de la « littérature mondiale »*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2011 ; PRADEAU Christophe, SAMOYAULT Tiphaine (dir.), *Où est la littérature mondiale*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2005 ; MORETTI Franco, « Conjectures on world literature », *New Left Review*, January-February, 2000 ; MORETTI Franco, *Graphes, cartes et arbres. Modèles abstraits pour une autre histoire de la littérature*, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

⁹⁹ Voir en particulier, MORAÑA Mabel, « ‘A río revuelto, ganancia de pescadores’. América Latina y el *déjà vu* de la literatura mundial », *La escritura del límite*, Madrid, Iberoamericana, 2010, p. 221-237.

Nous chercherons donc à interroger le rapport différencié de Simanca et López Hernández vis-à-vis de leur rôle dans ces nouveaux circuits littéraires. Comme nous le démontrerons, Simanca se distancie du projet d'inspiration décoloniale qui lie certains écrivains autochtones qui prônent une littérature d'Abya Yala débarrassée de toute présence des membres des sociétés majoritaires latino-américaines dans leurs centres et circuits littéraires. En effet, l'auteure revendique le caractère latino-américain de sa littérature, tout en cherchant à donner un nouveau sens à la littérature latino-américaine. Sa position diffère de celle de López Hernández qui, à travers son hétéronyme Malohe, cherche à se positionner comme un acteur de rencontres entre communautés autochtones et à affirmer leur autonomie politique et épistémologique. Néanmoins, comme nous chercherons également à le démontrer, cette volonté de participer au renforcement de l'autonomie des peuples indigènes va de pair avec une ouverture au dialogue, avec les sociétés majoritaires des Amériques. Ainsi, malgré leurs divergences de positionnement concernant le rôle politique des circuits de littérature autochtone, la position des deux auteurs a un point commun : elle révèle qu'il est possible d'avoir un discours sur l'universel en étant enraciné dans les spécificités de la culture wayuu.

Dans un premier temps, nous traiterons de la prise de position d'Estercilia Simanca Pushaina vis-à-vis du rôle disruptif de sa littérature dans les circuits littéraires transaméricains. Cela nous amènera à traiter, dans un second temps, de la visée politique de l'œuvre poétique de Malohe qui à travers *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, pense la connexion entre les systèmes de connaissance qui fondent les littératures autochtones et leur apport à la construction d'un universel au pluriel.

En ce qui concerne les limites de cette critique décoloniale concernant l'insertion de la littérature autochtone dans les circuits de la littérature mondiale voir le prologue de Luz Lepe Lira à son ouvrage *Relatos de la diferencia y literatura indígena : travesías por el sistema mundo*.

LEPE LIRA Luz, « Ajustar la brújula : la decolonialidad desde la intelectualidad indígena », *Relatos de la diferencia y literatura indígena : travesías por el sistema mundo*, Ciudad de México, Lito Grapo, 2018, p. 7-16.

III. A. *Simanca Pushaina ou la Pulowi de Uuchimiin*

Estercilia Simanca Pushaina participe activement dans les différents circuits littéraires en Colombie et à l'extérieur du territoire national. En 2002, elle publie un recueil de poèmes, *Caminemos juntos por las sombras de la sabana*, qui obtient le deuxième prix du Troisième Concours national de poésie de Barranquilla, organisé par la « Corporación Universitaria de la Costa ». Après la publication de ce recueil de poèmes, Simanca se consacre exclusivement à l'écriture en prose. Sa nouvelle « El encierro de una pequeña doncella » a été finaliste du « Concurso Nacional del Cuento Infantil » de Comfamiliar del Atlántico en Colombie. Cette même nouvelle a obtenu une mention d'honneur de l' « International Board on Books for Young People » (IBBY) basé en Suisse. En 2004, sa nouvelle « 'Manifiesta no saber firmar'. Nacido : 31 de diciembre », obtient la Mention d'Honneur du « Concurso de Cuento Metropolitano » de l'Université Métropolitaine de Barranquilla.

Par ailleurs, Simanca participe de manière active aux différentes rencontres de littérature autochtone et non autochtone organisées dans les Amériques. Il s'agit en particulier des différentes éditions des rencontres EILA – Encuentro intercultural de literaturas amerindias – dont l'avant dernière édition a été organisée par Miguel Rocha Vivas et Miguel Rojas Sotelo à l'Université Javeriana de Bogotá en avril 2018¹⁰⁰. Elle a également été invitée de nombreuses fois aux États-Unis notamment par Gloria Elizabeth Chacón de l'Université de California à San Diego, par Miguel Rocha Vivas lorsqu'il faisait son doctorat à l'Université de Caroline du Nord, Chapel Hill et par Juan Duchesne Winter à Pittsburg, mais elle a également participé à des rencontres organisées dans l'Utah et à Washington.

La position d'Estercilia Simanca concernant l'insertion de sa littérature dans ces circuits littéraires transnationaux est à penser en lien avec sa position transgressive et sa volonté de ne pas être rattachée à une identité ethnique particulière et circonscrite. Pour Simanca, sa littérature doit être lue non pas comme autochtone mais comme une production littéraire latino-américaine écrite

¹⁰⁰ La première rencontre de littératures amérindiennes qui portait le nom de « Encuentro Intercultural de Poesía Indígena del Cono Sur : Mapuche y Quechua » a été organisée en 2010 à Osorno au Chili. La deuxième édition du congrès « Palabras de los pueblos amerindios » a eu lieu en 2014 à Lima au Pérou, la troisième édition s'est tenue à Iquitos en Amazonie péruvienne et la quatrième a eu lieu à La Paz en Bolivie. La cinquième édition organisée à Bogotá a cherché à intégrer d'autres manifestations artistiques autochtones avec, en particulier, l'organisation de l'exposition « Soberanía visual » qui exposait 14 artistes autochtones et non autochtones de la Colombie, du Mexique, du Guatemala et du Pérou. L'EILA VI a eu lieu à Lima-(Pérou) entre 16 et 19 juin 2021.

par une auteure wayuu et afro-colombienne, et sur les thématiques politiques concrètes qui traversent le quotidien de la communauté wayuu en son lien avec l'extérieur. Simanca s'éloigne par conséquent de l'oralité en expliquant que plus qu'être enracinée dans les savoirs ancestraux de sa communauté sa littérature est inscrite dans la réalité du peuple wayuu. Plus particulièrement, cet investissement des circuits qui dépassent le territoire d'origine wayuu est à penser en lien avec la visée décolonisatrice de sa production littéraire. Dans notre entretien du 29 juin 2017, Simanca m'explique :

LLS: ¿Cómo es esa relación de tu literatura hacia esos premios literarios que a veces sobrepasan las fronteras no sólo de la Guajira, sino también de Colombia, de Venezuela y que llegan como a un espacio que uno podría calificar de 'mundial', tú como ves eso? Ese como resplandor hacia el exterior, ¿qué piensas de eso? ES: Que es necesario, es necesario porque es una forma de y vuelvo y repito, bueno me toca usar esta palabra, es una forma de nosotros como indígenas de colonizar Occidente y es a través de la literatura... a un indígena el Cerrejón nunca lo van a escuchar de la forma que pueden escucharme a mí que soy una escritora indígena ¿ya? O a Miguelángel López o a Vicenta Siosi, ósea si uno de nosotros lo dice, ten la seguridad de que lo van a saber más allá de la Guajira y [...] es importante y es necesario y hay esa importancia en esa necesidad de ser leídos y escuchados más allá de nuestras fronteras naturales¹⁰¹.

Ainsi, Simanca attache l'inscription de sa littérature dans des circuits littéraires nationaux et internationaux au besoin de faire entendre les abus du pouvoir politique et économique envers les Wayuu. Coloniser ce qui pour Simanca est un synonyme de décoloniser l'Occident signifie donner à entendre la voix des membres de la communauté en dehors de leur territoire d'origine. Faire entendre cette voix revient également à mettre sur le devant de la scène la complexité de la vie quotidienne des Wayuu et de leurs systèmes de connaissance.

Lors de notre entretien de 2019, Estercilia Simanca lie l'usage de l'espagnol à la portée universelle de sa littérature. Lorsque je lui demande ce que signifie pour elle d'écrire une littérature latino-américaine, elle m'explique :

[Es] ser más universal, pero en idioma español, llevar la realidad del pueblo al que perteneces a todos los hablantes hispanos, es eso, y que alguien de Guatemala te diga,

¹⁰¹ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA, *Entretien personnel* (2017).

« LLS : Comment qualifierais-tu cette relation de ta littérature envers ces prix littéraires qui des fois dépassent les frontières non seulement de la Guajira, mais aussi de la Colombie, du Venezuela et qui relèvent d'un espace que l'on pourrait qualifier de 'mondial', comment vois-tu cela ? ES : Je pense que c'est nécessaire, c'est nécessaire puisque c'est une forme de, je le répète à nouveau, je dois utiliser ce mot, c'est une manière pour nous en tant qu'indigènes de coloniser l'Occident et cela à travers la littérature... un indigène du Cerrejón ne va jamais être écouté de la façon dont on peut m'écouter moi qui suis une écrivaine indigène, d'accord ? ou Miguelángel López ou Vicenta Siosi, c'est-à-dire que si c'est l'un de nous trois qui le dit tu peux être sûre que ce que nous disons va être su au-delà de la Guajira [...] c'est important et nécessaire, l'important réside dans ce besoin d'être lus au-delà de nos frontières naturelles ».

‘ay eso pasa en mi comunidad también’ y necesariamente no tiene que ser un indígena el que te lo diga. A mis los bonaerenses me dijeron: ‘eso pasa aquí, aquí un cura hizo eso’¹⁰².

Ainsi, pour Simanca, sa littérature revendicative n’épuise pas sa portée en dehors du territoire ancestral des Wayuu. Au contraire, il s’agit d’une production écrite qui parle du vécu d’hommes, de femmes, de filles et de garçons wayuu mais à travers laquelle Simanca souhaite que des personnes indigènes et non indigènes d’autres pays latino-américains puissent se sentir identifiées. L’auteure écrit pour le monde, à partir du vécu des membres de sa communauté. L’espagnol apparaît en ce sens comme la langue permettant de construire un pont entre les pays latino-américains et rendre par là-même visible la réalité des Wayuu au-delà de leur territoire d’origine.

Par ailleurs, comme nous l’avons évoqué précédemment, Simanca prend ouvertement ses distances vis-à-vis du projet oralittéraire, tout en reconnaissant son importance. En effet, elle ne cherche pas à être la porte-parole de la connaissance transmise par la parole d’origine ou à être une continuatrice directe de la parole chantée par les *jayeechimajachis* de la communauté, contrairement à Vito Apüshana pour qui la parole poétique est la prolongation de la parole tranquille ou transformatrice des Wayuu. Cependant, il est important de souligner que la prise de position d’Estercilia Simanca n’est pas synonyme d’un déracinement de sa littérature vis-à-vis de la pensée mythique de la communauté. Comme nous l’avons démontré dans la première section de ce chapitre, dans « ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre », l’auteure met en avant les systèmes de connaissance wayuu qui contrastent fortement avec le fonctionnement bureaucratique de l’État colombien. À travers sa dénonciation des abus de la société majoritaire, elle introduit le lecteur *alijuna* aux complexités de la cosmologie transformative wayuu caractérisée par un rapport différentiel au temps et à l’espace, et par une construction de la connaissance qui se fait au sein du territoire, en alliance avec les êtres humains et non-humains.

Par ailleurs, il est essentiel de souligner qu’à l’heure de penser le rattachement de son œuvre aux circuits littéraires transnationaux, Simanca s’identifie, une nouvelle fois, avec la *Pulowi*, la

¹⁰² *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel* (2019).

« [C’est] être plus universel mais en langue espagnole, amener la réalité du peuple auquel tu appartiens à tous les locuteurs hispanophones, c’est cela, et que quelqu’un au Guatemala te dise : ‘aïe, cela arrive aussi dans ma communauté’ et il n’y a pas de raison pour que ce soit un indigène qui te le dise nécessairement. Un jour, les habitants de Buenos Aires m’ont dit : ‘cela arrive ici, ici un prêtre a fait cela’ ».

méta-personne gardienne du territoire terrestre et maritime crainte par les Wayuu. Dans son essai *Pulowi de Uuchimüin*, elle explique :

Yo soy la india, la aborígen, la mestiza con origen, soy wayuu. Mi literatura es otra cosa, mi literatura es latinoamericana. No me seducen los cantos de la sirena: una vez que te cantan y seducen, sabes que si entras no puedes volver a salir. Yo soy una Pulowi de Uuchimüin, no me seducen los cantos de seres mitológicos, sino los míos propios. Siento que me desvié a tiempo de ese camino llamado Abya Yala, porque cuando los escucho hablar de pureza, de lengua madre, de escribientes y hablantes, no sólo siento que se aíslan, sino que también me llevan con ellos, cuando yo he concebido que mi literatura es para el mundo, no sólo para los wayuu. Es el único camino que debo seguir para conquistarlo, para colonizarlo con mi literatura, con mis creaciones, para que el mito del conquistador conquistado sea una realidad cuando todos hablen y cuenten 'Manifiesta no saber firmar'. Se trata de revertir el proceso, ir de lo escrito a lo oral. Entonces el mundo será Latinoamérica celebrando el cumpleaños a todos los Wayuu nacidos el 31 de diciembre¹⁰³.

Dans *Pulowi de Uuchimüin*, Simanca prend ouvertement ses distances avec les projets politiques autochtones qui visent l'affirmation de la pensée des communautés dans une perspective décoloniale¹⁰⁴. Comme la citation ci-dessus le met en évidence, l'auteure craint l'isolement qui résulterait de ces projets politiques qui se fondent sur l'affirmation exclusive des langues autochtones à travers la production littéraire, et qui refusent l'usage de toute langue majoritaire, puisqu'elle ne saurait que reproduire la colonialité du savoir et du pouvoir. Au contraire, Simanca dit écrire pour le monde afin de faire du mythe du « colonisateur colonisé » une réalité. Cela implique d'aller du texte écrit vers l'oralité : pour Simanca décoloniser revient à voir sa littérature en écriture alphabétique conventionnelle se transformer en oralité. L'oralité et les systèmes de connaissance qu'elle actualise dans le quotidien sont pensés ici comme pouvant dépasser les frontières du territoire ancestral wayuu, ils ne sont pas un privilège des communautés autochtones mais peuvent être appris ou partagés par les sociétés et communautés non-wayuu. C'est

¹⁰³ SIMANCA PUSHAINA Estercilia (2013), « Pulowi de Uuchimüin », *op.cit.*, DUCHESNE WINTER Juan (comp.) (2015), p. 319-321.

« Je suis l'indigène, l'aborigène, la métisse avec des origines, je suis wayuu. Ma littérature est autre chose, ma littérature est latino-américaine. Les chants de la sirène ne me séduisent pas : une fois qu'ils te chantent et te séduisent, tu sais que si tu rentres, tu ne peux plus ressortir. Je suis une Pulowi d'Uuchimüin, je ne suis pas séduite par les chants d'êtres mythologiques, mais par mes propres chants. Je sens que j'ai esquivé à temps ce chemin nommé Abya Yala, puisque lorsque je les entends parler de pureté, de langue mère, d'écrivains et d'orateurs, je sens non seulement qu'ils m'isolent, mais aussi qu'ils m'emportent avec eux, alors que j'ai conçu ma littérature pour le monde, et pas uniquement pour les Wayuu. C'est le seul chemin que je dois suivre pour le conquérir, pour le coloniser avec ma littérature, avec mes créations, pour que le mythe du conquérant conquis soit une réalité lorsque tous disent et racontent 'Manifiesta no saber firmar'. Il s'agit d'inverser le processus, aller de l'écriture à l'oralité. Alors le monde sera l'Amérique latine qui fête l'anniversaire de tous les Wayuu nés le 31 décembre ».

¹⁰⁴ Voir à ce propos, ESTERMANN Josef, *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2015.

précisément en ce sens que l'insertion de la littérature de Simanca dans les circuits littéraires mondiaux ou transnationaux possède un potentiel émancipateur, l'introduction de la littérature écrite dans ces circuits s'accompagne d'une pratique de l'oralité au-delà du territoire wayuu.

Ainsi, pour Simanca, coloniser le colonisateur constitue une manière de donner une portée mondiale à sa littérature et à l'oralité qui la fonde. Lorsque Simanca explique que « el mundo será Latinoamérica celebrando el cumpleaños a todos los Wayuu nacidos el 31 de diciembre »¹⁰⁵, elle met en évidence sa volonté de faire entendre la voix des Wayuu au-delà du territoire ancestral, c'est-à-dire de faire connaître au monde les problématiques politiques qui traversent la communauté. De cette manière d'autres acteurs peuvent à leur tour adopter une position dénonciatrice vis-à-vis des abus de l'État colombien et des multinationales envers les Wayuu. Souvenons-nous que pour Simanca la publication de « 'Manifiesta no saber firmar' » a été un moyen fêter l'anniversaire des Wayuu, c'est-à-dire de réclamer et restituer leurs droits politiques fondamentaux. Cette réclamation des droits s'accompagne d'une ouverture des frontières de l'identité autochtone à la société colombienne qui, d'après l'auteure, « mérite son identité autochtone ». De manière similaire, nous pouvons affirmer que la décolonisation des circuits de la littérature mondiale est pour Simanca une manière d'étendre l'identité plurielle et en constante recreation, des Wayuu au-delà des frontières de la Colombie. Par ce geste, Simanca refuse toute identification de son identité ethnique à un certain nombre de caractéristiques culturelles fixes et situées.

Écrire pour le monde, à partir des problématiques de la communauté wayuu, n'est cependant pas incompatible avec un enracinement de la littérature de l'auteure dans la réalité de sa communauté. Cela est visible dans l'identification de l'auteure avec la *Pulowi* de *Uchimüin*. En wayuunaiki, *Uchimüin* désigne les sentiers du sud, Simanca l'utilise ici en référence à l'emplacement de sa *ranchería* maternelle dans le sud de la péninsule, c'est-à-dire dans la Basse Guajira. Ainsi, dans sa prise de distance vis-à-vis de ce qu'elle désigne « le chemin d'Abya Yala », Simanca se situe dans son territoire d'origine. Cette critique, elle la fait donc en partant de son enracinement dans la réalité des Wayuu.

Mais nous pouvons penser ces sentiers du sud au-delà du territoire ancestral des Wayuu. En effet, en adoptant le nom *Pulowi* de *Uchimüin* alors qu'elle se distancie des défenseurs de la

¹⁰⁵ « [...] le monde sera l'Amérique latine qui fête l'anniversaire de tous les Wayuu nés le 31 décembre ».

fondation d'une littérature de l'Abya Yala qui refuseraient toute interlocution avec les langues et les sociétés majoritaires, Simanca se pense comme étant la gardienne des sentiers du sud du continent où se retrouvent les Wayuu et les membres d'autres communautés autochtones des Amériques.

Plus particulièrement, que signifie, d'un point de vue politique, l'adoption par l'auteure de ce rôle de gardienne ? Pouvons-nous avancer que, comme la *Pulowi* de terre ou de mer Simanca est chargée d'assurer le respect des territoires autochtones, de ces sentiers du sud, et des communautés qui l'habitent ? Dans cet ordre d'idées, l'objectif de Simanca de faire de sa littérature une arme politique est inséparable d'une interlocution avec les sociétés majoritaires et d'une interpellation des structures de pouvoir que ces dernières perpétuent dans leur relation avec les communautés autochtones. Mais souvenons-nous que la contrebande littéraire mise en place par l'auteure implique une transformation de ces sociétés majoritaires par l'introduction de la réalité et des épistémologies wayuu dans les circuits littéraires où circule traditionnellement une littérature canonique. Dans son essai Simanca explique :

Mi literatura no regresa a la Madre Tierra convertida en lluvia y tampoco emprende ese viaje en espiral hacia el cosmos. Mi literatura sale de ella, de la rabia de la Madre Tierra, de los cambios de la Luna, del calor del Sol, del golpe de la brisa en el rostro de la marchanta porque trae en su espalda 80 kilos de sal marina en la explotación del wayuu por el wayuu y de este por el hombre blanco. Pero, estoy inmersa en una realidad que no me asombra mientras viva y camine en ella y de la que salgo sólo para darme cuenta que fustiga, duele, lastima y sus reales elementos, para nada mágicos ni macondianos, han sido los que me han dado la fuerza creadora de “Manifiesta no saber firmar”. Nacido: 31 de diciembre”, “De dónde son las princesas”, “Daño emergente y lucro cesante” y el “Encierro de una pequeña doncella”. Este último trabajo me representa como el venado que camina hoy por el territorio de los antepasados Dakotas y mañana por cualquier sendero de Abya Yala. Si hubiera pasado por el hermoso ritual del encierro, seguramente mi voz y mis letras fueran otras. Hubiera aprendido a quedarme callada cuando correspondiera, porque nosotros no sabemos pedir perdón como los blancos cuando ofendemos. Nosotros compensamos (pagamos) por cada ofensa causada y cobramos por las recibidas¹⁰⁶.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, SIMANCA PUSHAINA, p. 320-321.

« Ma littérature ne retourne pas à la Mère Terre transformée en pluie et elle n'entreprend pas non plus ce voyage en spirale vers le cosmos. Ma littérature sort d'elle, de la colère de la Mère Terre, des changements de la Lune, de la chaleur du Soleil, du coup de vent dans le visage de la marchande puisqu'elle porte sur son dos 80 kilos de sel marin dans l'exploitation du Wayuu par le Wayuu et de ce dernier par l'homme blanc. Mais je suis immergée dans une réalité qui m'émerveille tant que suis vivante et que je marche en elle, et de laquelle je sors uniquement pour me rendre compte qu'elle fustige, fait mal, blesse et ses éléments réels, pas du tout magiques ou macondiens ont été ceux qui m'ont donné la force créatrice de «Manifiesta no saber firmar. Nacido : 31 de diciembre », « De dónde son las princesas », « Daño emergente y lucro cesante » et « Encierro de una pequeña doncella ». Ce dernier travail me représente comme le cerf qui aujourd'hui parcourt le territoire des ancêtres Dakotas et demain n'importe quel sentier

Nous pouvons constater ici que c'est l'enracinement de Simanca dans son territoire d'origine et dans les problématiques socio-politiques qui le traversent qui donne sens à sa présence dans les circuits transaméricains de littérature : que ce soit aux États-Unis – territoire des ancêtres Dakotas – ou dans n'importe quel autre pays d'Abya Yala. Ainsi, nous pouvons avancer que pour Simanca faire de la littérature latino-américaine ne veut pas dire s'assimiler aux règles hégémoniques des centres littéraires traditionnels, ou encore renoncer aux spécificités épistémologiques de la culture wayuu. Au contraire, comme la citation ci-dessus le met en évidence, l'auteure insiste sur l'importance du rituel de l'enfermement et sur les pratiques de compensation et réciprocité qui caractérisent le système normatif de sa communauté. Simanca en tant que femme Irama émissaire de *Pulowi* vient transgresser non seulement les codes traditionnels de sa communauté mais aussi ceux qui sont propres aux circuits littéraires transaméricains.

Nous pouvons donc avancer qu'être une *Pulowi* de *Uuchimüin* revient à être créatrice de nouvelles manières de concevoir la présence de la littérature autochtone dans les sentiers d'Abya Yala. Dans l'optique de Simanca, ces sentiers doivent être partagés avec les sociétés latino-américaines, dans leur multiplicité, que l'auteure interpelle à travers son œuvre. Plus particulièrement, à travers son essai *Pulowi de Uuchimüin*, Simanca cherche à nommer les potentialités politiques de l'enracinement de sa littérature dans les profondeurs de la culture wayuu. Cet enracinement se traduit nécessairement par son rayonnement à l'extérieur : le positionnement de Simanca tout comme sa littérature permettent donc d'imaginer autres formes d'envisager l'universel et le cosmopolitisme littéraire. Ces derniers se construiraient à l'interstice des temporalités et spatialités propres aux territoires d'origine des écrivains et écrivaines autochtones et des temporalités des sociétés majoritaires qu'ils interpellent dans leur production littéraire.

Dans cet ordre d'idées, soulignons que dans sa dernière nouvelle à caractère autobiographique, « En las vísperas nacen las cerezas », Estercilia Simanca revient sur la relation entre son enracinement au sein de la culture wayuu et son appartenance à la culture occidentale :

Hoy como nunca he recordado cuando [mi abuela] me dijo 'Que bonito cuando el papel habla contigo' (leer). Ella no me habló de la Madre Tierra, me habló de territorio, porque a dónde fuere no soy más que una pequeña extensión de mi

d'Abya Yala. Si j'étais passée par le beau rituel de l'enfermement, sûrement ma voix et mes lettres seraient autres. J'aurais appris à me taire quand il le fallait, puisque nous ne savons pas demander pardon comme les blancs lorsque nous offensoons. Nous compensons (payons) chaque offense commise et nous faisons payer celles que nous recevons ».

cordón umbilical enterrado al pie del árbol de cereza en la ranchería de mis abuelos. No me enseñó a hablar con la luna ni con el sol; solo por la certeza que cada lluvia cumpla años y cada luna pago impuestos¹⁰⁷.

Il est intéressant de noter ici l'évocation de la Mère Terre et la distance établie avec la notion de territoire, ainsi que la mise en avant du temps wayuu – lluvias et lunas – et sa mise en contraste avec le fait de parler avec la lune et le soleil. Pour Simanca, c'est une manière de mettre en évidence son enracinement profond et celui de sa littérature dans la réalité politique et épistémologique de sa communauté, qui va au-delà de toute prise de position idéologique et qui n'est pas incompatible avec un partage de cette réalité wayuu avec l'extérieur.

En effet, lorsque Simanca écrit « la certeza que cada lluvia cumpla años y cada luna pago impuestos », elle se situe immédiatement à l'intérieur des temporalités occidentale *et* wayuu. Le fait de « parler avec le papier » confirme son appartenance à des univers culturels multiples mais c'est surtout une affirmation du rôle politique de la contrebande épistémologique provoquée par sa littérature. Cette dernière transforme l'univers littéraire conventionnel et le fait littéralement parler : en son sein est introduit une manière différentielle de production de la connaissance qui se fonde en partie sur la tradition orale. Mais « parler avec le papier » constitue également une façon de construire des ponts et de mettre en place des dialogues, dans ce cas précis, le papier et l'écriture dialoguent avec l'univers wayuu, en même temps, les sociétés majoritaires apprennent de la tradition orale de la communauté. En ce sens, la position d'Esterilia Simanca au sein des circuits littéraires transnationaux correspond à celle, active, des Wayuu dans leur acte de nommer ou de concevoir un extérieur que parfois ils invitent et recherchent, comme nous avons pu l'explorer dans la première section de ce chapitre.

Ainsi, nous pouvons avancer que l'insertion de la littérature de Simanca dans les circuits de la littérature mondiale s'accompagne d'un renouvellement des univers épistémologiques des sociétés majoritaires. Au sein de ces réseaux, les systèmes de connaissance de la communauté occupent une position d'action politique transformatrice qui est très proche de celle que les Wayuu adoptent concernant la contrebande commerciale depuis l'époque coloniale. Lorsque, dans notre

¹⁰⁷ *Op.cit.*, SIMANCA PUSHAINA Esterilia (2019), p. 7.

« Aujourd'hui comme jamais auparavant je me suis souvenue des paroles [de ma grand-mère] : 'C'est beau quand le papier parle avec toi' (lire). Elle ne m'a pas parlé de la Mère Terre, elle m'a parlé de territoire, puisqu'ou que j'aïlle je ne suis qu'une petite extension de mon cordon ombilical enterré au pied du cerisier dans la *ranchería* de mes grands-parents. Elle ne m'a pas appris à parler avec la lune ni avec le soleil, uniquement parce que je suis certaine qu'à chaque pluie c'est mon anniversaire et qu'à chaque lune je paye mes impôts ».

entretien du 29 juin 2017, on évoque la question de la contrebande, Simanca m'explique : « ¿en qué momento el blanco lo etiqueta como contrabando ? cuando lo de nosotros es simplemente un intercambio y es un diálogo de Occidente con el pueblo wayuu, y el pueblo wayuu toma de Occidente lo que le sirve, lo que le conviene »¹⁰⁸. Nous pouvons par conséquent avancer que l'objectif de Simanca est de faire de sa littérature un instrument de médiation avec les sociétés majoritaires des Amériques et du monde. L'usage de l'écriture alphabétique et de l'espagnol sont des moyens pour tenter de rééquilibrer les capacités différentielles de pouvoir existantes entre les Wayuu et les sociétés latino-américaines majoritaires.

En outre, l'insertion de la littérature de l'auteure dans les circuits de la littérature mondiale nous permet de repenser le cosmopolitisme et la construction de l'universel. Plus particulièrement, la position de Simanca permet d'imaginer un cosmopolitisme qui se fonde sur la différence culturelle, comprise comme création et recréation constante, et qui invite l'extérieur communautaire pour sa fabrication, cela dans le sens où Simanca adopte de l'extérieur – par l'intermédiaire de la contrebande littéraire – les éléments nécessaires pour garantir les droits fondamentaux des membres de sa communauté.

Dans cet ordre d'idées, Homi Bhabha nomme « cosmopolitisme vernaculaire » une forme de cosmopolitisme qui se fonde sur le constat de l'existence de demandes éthiques et de nouveaux droits politiques en lien avec un « universalisme localisé » et contingent¹⁰⁹. Ce cosmopolitisme se base sur le caractère éthique des relations qui s'établissent au sein de ce que Bhabha nomme le « tiers-espace »¹¹⁰, c'est-à-dire l'espace de contact entre cultures qui implique la traduction culturelle constante. La notion de cosmopolitisme vernaculaire ou marginal permet, d'après Bhabha, d'imaginer une conception renouvelée de l'universel qui apparaît comme le milieu où coexistent des demandes politique plurielles. Ces dernières se fondent sur la différence culturelle, et sont sans cesse traduites afin de construire un universel provisoire capable de répondre à ces demandes politiques. La littérature d'Esterilia Simanca tout comme ses positionnements concernant son rôle politique s'approchent de ce type de cosmopolitisme dans le sens où ils

¹⁰⁸ *Op.cit.*, SIMANCA PUSHAINA Esterilia, *Entretien personnel* (2017).

« À quel moment les Blancs l'étiquettent contrebande ? Ce que nous faisons est simplement un échange et c'est un dialogue de l'Occident avec le peuple wayuu, et le peuple wayuu prend de l'Occident ce qui lui sert, ce qui lui convient ».

¹⁰⁹ BHABHA Homi K. (2001), traduit de l'anglais par SALAS Hugo, *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

¹¹⁰ BHABHA Homi K., RUTHERFORD Jonathan, « Le tiers-espace », *Multitudes*, 2006/3 n° 26, pp. 95-107.

permettent de penser qu'un rattachement avec un universel contingent ou provisoire n'est pas incompatible avec la formulation de demandes politiques enracinées dans un contexte local.

Nous allons à présent nous pencher sur le positionnement politique de Malohe et sur son œuvre poétique. Nous démontrerons que dans *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, le poète vise à développer l'autonomie politique des communautés autochtones tout en construisant des sentiers de dialogue avec les sociétés majoritaires.

III. B. Malohe : la racine, la rencontre et le mouvement

[En el mundo indígena] No vemos la diferencia como un espacio que nos distancia [o como una] amenaza, sino como un espacio para desarrollar consciencia de la aproximación. Sabemos que lo dual nos construye... los extremos, los contrarios existen para alcanzar la armonía y ésta se logra desde una construcción conjunta. Vivimos siempre entre el adiós y la bienvenida, entre lo propio y lo ajeno, en la libertad de un tejido signado por el encuentro y el desencuentro... y hacia el reencuentro, en la simultaneidad de la invención y la adaptación. Así es el pensamiento mágico de América se inventa en la aproximación de su entorno inmediato y se reinventa en la adaptación de su entorno externo... en la entrega y recepción de los encuentros¹¹¹.

Miguelángel López Hernández, « El pensamiento mágico de América ».

« Pensamiento mágico de América » est un article publié par Miguelángel López Hernández en juillet 2011 lors du Festival International de Poésie de Medellín, la même année. L'article rend compte des connexions existantes entre la pensée d'origine de plusieurs peuples autochtones des Amériques qui se rejoignent dans ce que le poète nomme « pensée magique ». D'après López Hernández, ces connexions sont présentes dans l'écriture poétique de plusieurs

¹¹¹ LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, « El pensamiento mágico de América », 2011, non paginé. Disponible sur : <https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Escuela/XIV/vito.html>. Consulté le 5 octobre 2021.

« [Dans le monde indigène] Nous ne voyons pas la différence comme un espace qui nous distance [ou comme une] menace, mais comme un espace pour développer la conscience de l'approximation. Nous savons que la dualité nous construit... les extrêmes, les contraires existent pour trouver l'harmonie et cette dernière s'atteint depuis une construction conjointe. Nous vivons toujours entre l'adieu et la bienvenue, entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger, dans la liberté d'un tissage marqué par la rencontre et le désaccord, dans la simultanéité de l'invention et de l'adaptation. Ainsi est la pensée magique des Amériques, elle s'invente dans l'approximation de son entourage immédiat et se réinvente dans l'adaptation de son entourage extérieur... dans l'octroi et la réception des rencontres ». Les points de suspension sont de l'auteur.

écrivains autochtones et motivent la mise en place de réseaux transnationaux de littérature. Pour le poète, celle-ci met en lumière la tension existant entre l'invention culturelle – qui résulte de l'enracinement dans le territoire – et la réinvention qui se produit lors des rencontres avec l'extérieur. En effet, l'invention de la culture, dont la parole poétique des communautés autochtones des Amériques rend compte, est présentée comme le résultat d'une adaptation provoquée par les rencontres avec les sociétés majoritaires.

« Pensamiento mágico de América » traduit la volonté de López Hernández d'aller à la rencontre des communautés autochtones des Amériques afin de construire un chemin commun qui vise l'affirmation des épistémologies des communautés. Ce projet est porté par Malohe. Dans notre entretien du 1^{er} juillet 2017, Miguelángel López Hernández m'explique que son deuxième hétéronyme a une portée latino-américaine :

[...] viajo a los otros universos, las poblaciones originarias de América, ahí no es solamente la profundidad wayuu, sino que ahí yo entro a otras profundidades que son familiares para mi, no más, pero son familiares. Y ya no está Vito ahí, ya no es Apūshana, ahí está entonces como esa mixtura que la representa Malohe, que es distinto, que se comunica más en castellano, el que de pronto se ve obligado a conocer muy a fondo toda la historia de la humanidad y también la función del elemento político en la construcción de las naciones latinoamericanas, es decir ya es más latino, latino-americano. Se ve obligado a [decirle a un interlocutor quechua]: '¿cómo te puedo entender a ti como quechua? como Nación quechua, que ha estado en varios países y yo que he estado hacia el Caribe, desde otra mixtura indígena ¿cómo nos entendemos? Yo no sé quechua'. Entonces me dice: 'yo tampoco sé wayuunaiki, pero tenemos una lengua que llamamos franca y esa es la castellana, tu la manejas desde la escuela', y yo le digo: '¿cómo escribes?', entonces me dice: 'yo escribo arrancando del quechua y después termino con el castellano, es una combinación que es rara'. Entonces yo le digo: 'lo contrario yo arranco en castellano y lo termino en wayuu'. En todo caso eso me obliga, como a desarrollarme en otra dimensión social, no tanto espiritual, sino social. Esto me condujo a una expresión escritural distinta, tu lees ese libro y luego lo de Apūshana y encuentras diferencias. *Encuentros en los senderos de Abya Yala* es un resultado de unos viajes a territorios indígenas¹¹².

¹¹² *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel* (2017).

« [...] je voyage dans d'autres univers, les populations originaires des Amériques, et là il s'agit non seulement de la profondeur wayuu, mais j'entre dans d'autres profondeurs qui sont familières pour moi, non pas miennes, mais familières. Et Vito n'est plus là, ce n'est plus Apūshana, on retrouve là un mélange représenté par Malohe, qui est différent, qui s'exprime plus en castillan, celui qui se voit peut-être obligé à connaître en profondeur l'histoire de l'humanité et aussi la fonction de l'élément politique dans la construction des nations latino-américaines, c'est-à-dire qu'il est plus latino, latino-américain. Il se voit dans l'obligation de dire [à un interlocuteur quechua] : 'comment puis-je te comprendre en tant que quechua, en tant que nation quechua qui a été dans plusieurs pays et moi qui ai été dans la Caraïbe, depuis un autre mélange autochtone, comment pouvons-nous nous comprendre ? Je ne sais pas parler le quechua'. Alors il me dit : 'je ne sais pas parler le wayuunaiki non plus, mais nous avons une langue commune, une *lingua franca*, et c'est la langue castillane, tu l'as apprise depuis l'école', et je lui dis : 'comment écris-tu ?', alors il me dit : 'j'écris en partant le quechua et je finis avec le castillan, c'est une combinaison bizarre'. Alors je lui dis : 'au

Malohe naît de la volonté de Miguelángel López Hernández d'emprunter de nouveaux voyages suite à sa connexion avec la pensée mythique wayuu lors de son retour dans le territoire de la communauté. C'est en tant que continuateur de la parole d'origine wayuu, véhiculée dans la poésie d'Apüshana, qu'il peut ensuite se connecter avec la réalité des peuples autochtones des Amériques et avec leurs systèmes de connaissance. Malohe est le poète qui emprunte les chemins d'Abya Yala où l'espagnol est la langue véhiculaire qui rend possible la mise en place de dialogues et la construction de projets politiques autonomes. La relation entre la racine, le mouvement et la rencontre que nous avons identifiée dans l'œuvre poétique de Vito Apüshana est également présente dans la visée politique de l'œuvre poétique de Malohe. La poésie d'Apüshana vise à transformer l'extérieur socio-politique par l'intermédiaire d'un dialogue interculturel avec les *alijunas cercanos*, de manière similaire, la parole poétique de Malohe se propose d'entrelacer les savoirs des communautés autochtones des Amériques afin de remettre en cause le caractère homogène des nations latino-américaines. Cette dimension plus sociale et politique de la poésie de Malohe, ne s'éloigne pas pour autant de la contrebande de rêves proposée par Vito Apüshana. En effet, l'usage de l'espagnol vise aussi à introduire les lecteurs des sociétés latino-américaines majoritaires dans les sentiers d'autonomie politique que les peuples autochtones construisent en Abya Yala.

Malohe cherche donc à tisser des chemins de rencontre entre les communautés autochtones et à mettre en évidence les connexions existantes entre les cosmologies des peuples qui l'habitent. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, rend compte de six rencontres avec des peuples autochtones, habitant en Colombie et dans les Amériques, et leurs pensées d'origine ou mythiques. Le recueil de poèmes commence avec les rencontres qui se produisent dans le territoire mapuche, elles sont suivies par celles qui se déploient au sein du territoire ancestral des Wayuu. Le monde des Kogui, de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombie est exploré dans la quatrième rencontre, le poète nous emmène ensuite dans le Vaupés en Colombie et dans la région de Canaima au Venezuela, pour ensuite nous proposer une rencontre avec la culture quichua. La dernière rencontre est celle avec les voix du Mexique ancien. Certaines de ces rencontres se font de la main d'un poète ou d'une poétesse autochtone. Ainsi, Leonel Lienlaf accompagne Malohe dans les

contraire, je commence en espagnol et je finis en wayuu'. Dans tous les cas, cela m'oblige à me développer dans une autre dimension sociale, pas autant spirituelle, mais sociale. Cela m'a conduit à une expression scripturale différente, tu lis ce livre et ensuite Apüshana et tu trouves des différences. *Encuentros en los senderos de Abya Yala* est le résultat de voyages dans des territoires indigènes ».

sentiers de l'univers mapuche, Nicolás Shivaldaman oriente le poète dans l'univers kogui, Ariruma Kowii et Lucila Lema empruntent avec Malohe les chemins d'Imbabura en Équateur au cœur de la culture quichua.

La parole poétique de Miguelángel López devient dans *Encuentros en los senderos de Abya Yala* le visage des peuples autochtones des Amériques et dessine leur projection vers l'extérieur à partir d'une racine définie :

Hablo desde el reconocimiento del rostro amerindio, desde el mundo indígena de América (Abya Yala) en donde vivo y proyecto mi expresión hacia otras latitudes. He aquí en mi canto y en mis manos el sueño diverso, la voz intensa de las antigüedades, he aquí en mis pasos el sudor de la reafirmación, el latido de la raíz definida, la mirada del horizonte despejado... la invitación a multiplicar los encuentros y aumentar el respeto mutuo por donde respira la vida humana¹¹³.

La parole poétique de Malohe est une parole située. En effet, le poète déclare nous parler depuis les voix intenses, depuis les paroles anciennes ou d'origine et leur multiplicité, telles qu'elles s'expriment dans les différentes communautés autochtones des Amériques. Les rencontres de Malohe avec les peuples d'Abya Yala, permettent à leur tour l'ouverture de nouveaux sentiers qui dessinent de nouvelles rencontres. Ces dernières Malohe invite à les construire depuis le respect profond de la vie humaine. *Encuentros en los senderos de Abya Yala* vise ainsi à retrouver l'autonomie épistémologique des communautés autochtones des Amériques en même temps qu'il invite les sociétés majoritaires à participer à la construction d'autres chemins d'autonomie entre cultures. C'est précisément en ce sens que l'usage de l'espagnol peut être conçu la fois comme le pont qui permet le dialogue entre communautés autochtones et un moyen d'engager dans ces dialogues les lecteurs et lectrices qui peuvent, eux aussi, être acteurs de futures rencontres interculturelles. Par ailleurs, il est essentiel de souligner que de manière similaire à l'œuvre poétique de Vito Apüshana, ces rencontres concernent aussi les êtres non humains qui habitent les territoires autochtones et qui sont conçus comme des interlocuteurs et des acteurs à part entière dans la production de la connaissance des communautés.

¹¹³ MALOHE, *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, édition de l'auteur, p. 5.

« Je parle depuis la reconnaissance du visage amérindien, depuis le monde indigène d'Amérique (Abya Yala) où je vis et où je projette mon expression vers d'autres latitudes.

Voici dans mon chant et dans mes mains le rêve divers, la voix intense des antiquités, voici dans mes pas la sueur de la réaffirmation, le battement de la racine définie, le regard de l'horizon dégagé... l'invitation à multiplier les rencontres et à augmenter le respect mutuel où respire la vie humaine ». Les points de suspension sont de l'auteur.

La rencontre avec la communauté mapuche se fait donc dans la poursuite du sens que les membres de la communauté attachent aux rêves, à la parole *Azul*, ou parole d'origine, et à sa connexion avec le travail spirituel de la *machi* ou guérisseuse mapuche. Malohe insiste sur l'importance du feu du fourneau qui fonctionne comme point de rencontre entre la parole et les rêves :

Hemos llegado hasta aquí: hasta los leños ardientes de tu fogón
para volver a reconocernos en los esfumados rostros del pasado
... desde el norte la ruta hacia el sur se orienta... y sucede el viaje.
Hemos llegado hasta el fuego de tu hogar con la sonrisa del que sabe
que sigue pisando suelo materno.
Reiniciando el relato de la crianza de los primeros abuelos.
Creciendo entre Canelos y Copihues.
Escuchando las imágenes del sueño del predio azul.
Inventando el aliento... el suspiro en medio de la arcilla,
la hierba y las hormigas.
Estamos alrededor de tu fuego encontrando las palabras
del silencio antiguo: ése en donde anidan los pájaros del festín de la mañana.¹¹⁴

Le *fogón* est le point de rencontre entre générations et entre êtres. L'espace où Malohe retrouve une continuité avec le sol maternel wayuu : le territoire d'origine des Mapuche est en ce sens similaire à ce que dans la cosmologie de la communauté wayuu est défini comme le *ii* ou racine territoriale. C'est donc le voyage qui permet une connexion avec une origine présente et qui constitue le point de départ pour la construction de futures rencontres visant l'affirmation de la pensée d'origine des communautés autochtones des Amériques.

Malohe emmène ensuite les lecteurs dans les sentiers de son cimetière familial où il explicite le sens du voyage au sein de la communauté wayuu :

La vida es un todo palpitante: desde la fruta de pichiguel, de la tuna bebedora de luz,
hasta los moluscos viscosos de la mar adentro... y la vida tiene pequeños mundos:
Ahí el mundo de la superficie,
Ahí el mundo de lo abisal,
Ahí el mundo de los sueños... cada uno de estos mundos se comunican e integran a
través de sus espíritus respectivos: es un contacto esencialmente espiritual, de allí que

¹¹⁴ *Id.*, p. 8.

« Nous sommes arrivés jusqu'ici : jusqu'aux bûches ardentes de ton fourneau / pour nous reconnaître à nouveau dans les visages enfumés du passé / ... depuis le nord la route s'oriente jusqu'au sud... et le voyage se produit. / Nous sommes arrivés jusqu'au feu de ton foyer avec la sourire de celui qui sait / qu'il continue à marcher sur le sol maternel. / En redémarrant le récit de l'éducation des premiers grands-parents. / En grandissant entre les Canneliers et les Copihues / En écoutant les images du rêve du domaine *azul*. / En inventant l'haleine... / le soupir au milieu de l'argile, / l'herbe et les fourmis. / Nous sommes autour de ton feu en retrouvant les paroles / du silence ancien : celui où nichent les oiseaux du festin du matin ».

la Palabra sea elemento fundador de vida, la Palabra como vehículo de conexión y entendimiento.

Y la palabra Viaje, para los Wayuu, es comunicación entre las dimensiones de su cosmos propio. Viajar hacia el cementerio familiar es viajar hacia uno mismo, hacia lo más íntimo, hacia el enlace de la sangre... [...] ¹¹⁵.

Malohe pense le voyage chez les Wayuu comme un vecteur de connexion des univers visibles et invisibles où la vie est présente en sa multiplicité. Les rêves se connectent donc avec la parole d'origine et avec le voyage. Le cimetière symbolise la confluence entre les différentes dimensions du monde wayuu, puisqu'en son sein se fondent des temporalités et spatialités multiples. La vie est intensive et partagée, elle se multiplie entre les êtres et les esprits qui s'entretiennent par l'« enlace de la sangre » ou *isha'aluu Atulaa* en wayuunaiki. Le voyage vers le cimetière familial représente la rencontre avec l'origine qui permet ensuite d'entreprendre de nouveaux voyages. Ces derniers mènent Malohe vers la Sierra Nevada de Santa Marta, où il entre en contact avec la parole des *mamos* et *sagas* ¹¹⁶ de la communauté Kogui, parole qui est inséparable de leur consommation des feuilles de coca. Son voyage le mène aussi vers Canaima au Venezuela et vers le Vaupés en Colombie, pour ensuite se connecter avec les monts tutélaires d'Imbabura, les lagunes et les cascades de l'univers quichua en Équateur. Le voyage du poète se termine avec les paroles anciennes de Nezhualcōyotl et Tecayehuatzín de la culture Nahuatl Chichimèque à travers desquelles il déclare se situer au plus près de la mémoire d'Abya Yala, à laquelle il a pu accéder à travers ses rêves :

Existe un lugar en el mundo de mis sueños donde encuentro a los espíritus cantores de la América antigua: es la memoria de Abya Yala.

En ese espacio he conocido los misteriosos Nahuatlcoátl y he reconocido mi propio animal, mi nagual, y dentro de él he rodado por los viejos senderos del valle de México... y sobre las aguas del añorado lago Tezoco.

Nezhualcōyotl, el rey cantor, me dio abrigo en su señorío y juntos fuimos al abrazo de los demás cantores. De esos encuentros he recogido el diálogo confeso entre Nezhualcōyotl y Tecayehuatzin.

Diálogo que ahora plasmo, aquí, para permanecer en el trueque con el otro; con la convicción de que ellos nunca se han ido... sus espíritus continúan abonando el suelo

¹¹⁵ *Id.*, p. 10.

« La vie est un tout palpitant : du fruit de pichiguel, de la *tuna* buveuse de lumière, aux mollusques visqueux des profondeurs de la terre... et la vie a des mondes petits : / Là-bas le monde de la superficie, / Là-bas le monde de l'abyssale, / Là-bas le monde des rêves... chacun de ces mondes communique et s'intègre à travers ses esprits respectifs : c'est un contact essentiellement spirituel, de là que la Parole soit l'élément fondateur de vie, la Parole comme véhicule de connexion et de compréhension.

Et le mot Voyage, pour les Wayuu, est communication entre les dimensions de leur propre cosmos. Voyager vers le cimetière familial c'est voyager vers soi-même, vers le plus intime, vers le lien du sang... [...] ».

¹¹⁶ Dans la culture kogui les *mamos* sont les autorités spirituelles masculines et les *sagas* correspondent aux autorités spirituelles féminines.

de Chapultépec, contemplando los nuevos acontecimientos desde sus guaridas en el perenne Popocatépetl.
¡Nativizándonos con el entorno!¹¹⁷

En se faisant le porte-parole du dialogue entre Nazahualcóyotl et Tecayehautzin, Malohe fait du voyage un mouvement non seulement physique mais aussi temporel. En effet, il récupère la voix de ces deux poètes du monde aztèque des XV^e et XVI^e siècles. D'après Malohe, leurs chants contiennent la mémoire d'Abya Yala, en même temps qu'ils invitent à la poursuite de l'échange avec l'autre. Cet échange doit se fonder sur la conviction de leur présence contemplative : la connaissance des deux poètes est ainsi rattachée à la pensée originaire ou pensée mythique d'Abya Yala de laquelle Malohe se fait porte-parole et que l'on retrouve également dans la production littéraire des poètes autochtones des Amériques. L'invitation de Malohe à travers *Encuentros en los senderos de Abya Yala* est claire : elle convoque les lecteurs et lectrices à devenir natifs, à retrouver cette origine partagée entre les peuples qui contient la graine pour la construction d'une connaissance pouvant garantir l'autonomie politique interculturelle.

Cette connaissance que Malohe entretisse dans son recueil de poèmes, correspond à celle que Miguelángel López Hernández qualifie de magique dans son essai « Pensamiento mágico de América ». Il s'agit d'une pensée qui traduirait une manière de vivre particulière : « en el Pensamiento mágico se vive metáfora adentro. El símbolo se respira, se hace a sí mismo en lo cotidiano »¹¹⁸. Vivre « metáfora adentro », c'est produire les symboles dans le quotidien. La poésie de Malohe vient donc rendre compte d'un mode différentiel de symbolisation où les symboles ont une vie à part entière. En ce sens, ce mode de symbolisation ne peut pas être fixé dans l'ordre de

¹¹⁷ *Op. cit.*, MALOHE, édition de l'auteur, p. 22.

« Il existe un endroit dans le monde de mes rêves où je trouve les esprits chanteurs de l'Amérique ancienne : c'est la mémoire d'Abya Yala.

Dans cet espace, j'ai connu les mystérieux Nahualtocáitl et j'ai reconnu mon propre animal, mon nagual, et en son intérieur j'ai roulé par les vieux sentiers de la vallée du Mexique... et sur les eaux du désiré lac Tezoco.

Nezahualcóyotl, le roi chanteur, m'a donné abri dans sa seigneurie et ensemble nous sommes allés à l'étreinte des autres chanteurs. De ces rencontres j'ai retenu le dialogue avoué entre Nezahualcóyotl et Tecayehautzin.

Dialogue que je capture maintenant, ici, pour demeurer dans l'échange avec l'autre ; avec la conviction qu'ils ne sont jamais partis... leurs esprits continuent à fertiliser le sol de Chapultépec, en contemplant les nouveaux événements depuis leur refuge dans le pérenne Popocatépetl.

En nous rendant natifs avec l'entourage ! »

¹¹⁸ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel (2011).

[...] « dans la Pensée magique on vit à l'intérieur de la métaphore. Le symbole se respire, se crée lui-même dans le quotidien ».

la représentation. Ce qui lui est propre est la création constante en lien avec les actions du quotidien.

López Hernández rend donc acte d'un faire créateur qui traverse la réalité quotidienne des communautés autochtones des Amériques et que les poètes d'Abya Yala nomment à travers leur œuvre : cette pensée poétique qui est celle d'une origine présente et tournée vers l'avenir, c'est-à-dire vers la construction concrète de projets politiques autonomes, on la retrouve dans les connections entre tous les êtres vivants, visibles et invisibles. Elle est aussi présente dans le corps humain qui est pensé en continuité avec le territoire. Dans « Pensamiento mágico de América », López Hernández explique :

Si hay un punto en común entre las comunidades indígenas de América... ése es el pensamiento mágico integral. ¡Es el pensamiento dorado!... el que llama madre a nuestra tierra... el que concibe la vida como un todo interconectado... el que ve al hombre como un microcosmos que representa a cada una de las partes del macrocosmos. De aquí surgen... las más hondas metáforas que nos protegen, que nos distinguen : las asociaciones de los arroyos y ríos con las venas y las arterias... los cerros y los altos picos nevados con los hombros y la cabeza... las raíces de los árboles y los tubérculos con los pies... la flor y el sol con el corazón... el cielo y la mar... con los ojos... el viento con el alma... los pájaros con el canto y las manos... en fin, la vida misma se significa, se desnuda a través de un simple ensueño¹¹⁹.

Le lien de continuité établi entre le territoire et le corps des individus permet à Miguelángel López Hernández de mettre en relation l'enracinement avec le mouvement, c'est-à-dire avec le voyage, et avec les nouvelles rencontres qui en résultent. Comme nous l'avons étudié dans notre analyse de l'œuvre d'Apūshana, de manière similaire à la circulation du sang dans le corps, qui est possible grâce la confluence des veines vers le cœur humain, les rencontres – *apanapajaa* en wayuunaiki – qui se produisent au sein des chemins des territoires, c'est-à-dire au sein des sentiers d'Abya Yala, sont celles qui donnent de la force à la vie et à la pensée d'origine :

[...] nosotros estamos viviendo sobre un continente Madre un continente que tenemos la convicción que es un territorio que camina, es decir Abya Yala camina, Abya Yala es el continente que permite que los dos polos del planeta tierra se comuniquen en el sentido de una comunicación telúrica [...], desde el polo norte hasta lo austral. [...]

¹¹⁹ *Id.*

« S'il y a un point commun entre les communautés autochtones des Amériques... c'est la pensée magique intégrale. C'est la pensée dorée ! ... celle qui nomme mère notre terre... celle qui conçoit la vie comme un tout interconnecté... celle qui voit l'homme comme un microcosme qui représente chacune des parties du macrocosme. D'ici surgissent... les plus profondes métaphores qui nous protègent, qui nous distinguent : les associations des rivières et des fleuves avec les veines et les artères... des monts et des hauts pics neigés avec les épaules et la tête... du ciel et la mer... avec les yeux... du vent avec l'âme... des oiseaux avec le chant et les mains... enfin, la vie elle-même se signifie, se déshabille à travers d'un simple rêve ». Les points de suspension sont de l'auteur.

Entonces el camino es ese corazón y el recorrido es la sangre, el movimiento. El encuentro nos produce fuerza, propulsión, por eso podemos resumir que viaje y encuentro son la imagen de la vida en los pueblos, de la vida. [...] *Toda raíz definida genera alas, genera alas, por lo tanto lo que aparentemente es estático y fijo es fértil en anunciar movimiento y vuelos. Toda raíz definida genera alas, y esa frase puede arropar nuestras filosofías nativas de Abya Yala desde los inuit en Canadá hasta los descendientes de los Onas y Mapuches en Chile y Argentina.* No es una oposición los conceptos de movimiento y asentamiento, de ninguna manera. [...] Cada vez me identifico con mi asentamiento, mi historia, mi cultura, pero al encontrarme con el otro distinto lo que hago es que me realimento de lo diferente. Entonces de alguna manera eso me genera la idea de que toda cultura por muy original y originaria que sea está realimentada de otro. La clave está en que cuando uno, desde nuestra lengua, desde nuestra experiencia de vida local, hace una reinterpretación de la vida propia y asociada con el diferente. Siempre estamos combinando entre invención propia y adaptación con el otro, estamos siempre haciendo esas combinaciones en toda cultura¹²⁰.

Cette mise en relation de la racine avec le mouvement, permet de penser la non-opposition entre l'enracinement de la culture autochtone dans un contexte local et situé et sa présence dans des circuits littéraires transaméricains. Pour López Hernández, « la racine donne des ailes » ce qui veut dire que les rencontres avec d'autres sociétés et cultures renforcent la culture d'origine des communautés autochtones et ses fondements épistémologiques. Ce renforcement se base donc sur la réinvention et la « réinterprétation de la vie propre » pour reprendre les mots du poète.

L'œuvre poétique de López Hernández révèle ainsi la force créatrice des cultures autochtones. Les contacts entre cultures dont ce phénomène littéraire témoigne, tout comme la circulation des œuvres poétiques dans des espaces qui dépassent le territoire d'origine des communautés, ne sont donc pas synonymes d'une absorption des particularités épistémologiques

¹²⁰ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, « Viajes nómadas y otros desmarques ».

« [...] nous vivons sur un continent Mère, un continent dont nous avons la conviction qu'il est un continent qui marche, c'est-à-dire qu'Abya Yala marche, Abya Yala est le continent qui permet que les deux pôles de la planète communiquent dans le sens d'une communication tellurique [...], depuis le pôle nord jusqu'à la région australe. [...] Alors le chemin est ce cœur et le parcours est le sang, le mouvement. Le mouvement nous produit de la force, de la propulsion, pour cela nous pouvons résumer en disant que voyage et rencontre sont l'essence de la vie dans les peuples, de la vie. [...] *Toute racine définie produit des ailes, produit des ailes, ainsi ce qui en apparence est statique et fixe est fertile dans le sens où il annonce mouvements et vols. Toute racine définie produit des ailes, et cette phrase peut envelopper nos philosophies natives d'Abya Yala depuis les Inuit au Canada jusqu'aux descendants des Onas et Mapuches au Chili et en Argentine.* Les concepts de mouvement et d'installation ne sont en aucun cas en opposition. [...] À chaque fois je m'identifie avec mon peuple, mon histoire, ma culture, mais lorsque je rencontre l'autre distinct ce que je fais c'est que je me réalimente de ce qui est différent. Alors d'une certaine manière cela me donne l'idée que toute culture aussi originale et originaire qu'elle soit est réalimentée par l'autre. La clé est dans le fait que lorsque, depuis notre langue, depuis notre expérience de vie locale, nous faisons une réinterprétation de la vie propre et associée avec le différent. Nous sommes toujours en train de combiner entre invention propre et adaptation avec l'autre, nous sommes toujours en train de faire ces combinaisons dans toute culture ». Je souligne.

dans un systèmes de signes dominant. Au contraire, ces productions littéraires viennent transformer les circuits littéraires classiques.

Cette transformation est d'abord formelle, dans le sens où de nouvelles capitales littéraires émergent dans les Amériques. Comme l'explique Rocha Vivas dans *Palabras mayores, palabras vivas*, on les retrouve en particulier au Mexique, au Guatemala, au Pérou, aux États-Unis, en Colombie et au Brésil¹²¹. Il est essentiel de souligner que les nouvelles capitales littéraires résultent de la mise en place de ces circuits littéraires par les poètes et écrivains autochtones. Ils viennent donc remettre en cause le rattachement exclusif des littératures autochtones à une nation donnée. Cela est également visible dans la création de nouveaux prix littéraires. En ce sens, *Encuentros en los senderos de Abya Yala* obtient le Prix Casa de las Américas de La Habana à Cuba en 2000¹²². Dans le même ordre d'idées, Rocha Vivas explique qu'en 1993 est créé le Prix Nazahualcóyotl de littérature en langues autochtones au Mexique. Le Mexique, l'une des capitales les plus actives dans ces circuits littéraires autochtones, délivre également le prix continental « Canto de América ». Cependant, il est essentiel de souligner que les écrivains et écrivaines qui participent à ces réseaux ont également obtenu des prix littéraires en Europe, c'est notamment le cas du poète yanacuna Freddy Chikangana qui en 2008 obtient l'un des prix Nösside de poésie globale délivré à Rome. Soulignons également qu'en 2020 l'oraliteur mapuche Elicura Chihuailf obtient le prix national de littérature chilienne. Ces nouveaux circuits se caractérisent donc par la mise en relation des cultures autochtones et par la création d'espaces de dialogue interculturel où sont également présents les lecteurs et lectrices que les écrivains et écrivaines autochtones interpellent dans leur œuvre.

Il est en plus essentiel de garder à l'esprit qu'au-delà de ces dialogues et nouvelles rencontres qui se multiplient dans les nouveaux chemins transaméricains de la littérature autochtone, ce sont surtout les systèmes de connaissance des communautés qui y sont introduit. Ils se basent, pour la plupart, sur la parole d'origine des peuples qui est en constante et réinvention et réaffirmation. Ces circuits littéraires invitent donc à la co-création d'une connaissance poétique où la pensée s'entretient et s'énonce dans le quotidien, au sein de territoires intensifs partagés entre communautés autochtones et avec les membres de la société majoritaire capables de suspendre

¹²¹ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2010), p. 28.

¹²² *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2010).

leurs coordonnées culturelles pour se laisser transformer par cette invitation, formulée en espagnol, à construire des espaces d'autonomie politique interculturelle.

Souvenons-nous à ce propos que dans son analyse du potentiel politique de la contrebande de rêves proposée par Vito Apüshana, Burdette¹²³ explique que l'existence des réseaux littéraires en Abya Yala co-construits par les poètes autochtones, vient donner tout son sens à l'autonomie politique recherchée dans la mise en place de réseaux de contrebande épistémologique. D'après l'auteure, cela s'explique par le fait que dans cette initiative politique les *alijunas* occuperaient une position secondaire, ce qui permettrait de garantir la non-absorption des particularités épistémologiques des communautés par le pouvoir hégémonique. Face à l'analyse de Burdette, il nous semble essentiel de souligner que l'objectif de Malohe n'est pas de laisser de côté les membres des sociétés majoritaires, ni d'encourager la création de circuits exclusivement autochtones. Soulignons une nouvelle fois que l'objectif politique de l'œuvre poétique de Malohe est inséparable de celui de l'œuvre poétique de Vito Apüshana. En effet, la poésie de Malohe, recherche l'origine à l'échelle des Amériques, mais comme chez Apüshana, la connexion avec l'origine plus qu'être un point d'arrivée est un point de départ pour la construction de nouvelles rencontres.

Lors de mon entretien d'août 2018 à Riohacha avec Miguelángel López, nous avons eu la possibilité d'échanger autour du projet politique porté par Malohe tout comme de l'engagement militant du poète dans la construction de la paix en Colombie. Pour López la poésie de Malohe doit être pensée en étroite relation avec la défense des droits humains et la construction d'une société pacifique. Cela doit en plus être accompagné par l'encouragement de projets d'éducation propres aux communautés autochtones et construits depuis leurs systèmes de connaissance spécifiques. C'est précisément en ce sens que pour Miguelángel López, l'œuvre de Malohe a un caractère plus politiquement concret que celle d'Apüshana qui serait plus spirituelle. J'ai donc cherché à savoir si cette connaissance issue des projets d'éducation propres et présente dans l'œuvre poétique d'Apüshana mais aussi dans celle de Malohe, pouvait être destinée aux sociétés majoritaires ou si, au contraire, López Hernandez la concevait comme étant exclusivement réservée aux membres des communautés. Le poète m'a répondu que sa littérature cherchait à

¹²³ *Op. cit.*, BURDETTE Hannah (2014).

établir une « sintonía comunicacional »¹²⁴ qui puisse se traduire par une prise de conscience individuelle ou collective en lien avec la préservation des systèmes de savoir des communautés : c'est seulement en préservant cette racine qu'une communication entre les cultures peut se mettre en place et qu'une recherche de l'universel peut se produire :

[...] comprendimos por los mismos ancianos que eso que llaman universal es sentido desde el contenido. [...] Entonces, lo enteramente humano, no importa la lengua y la localidad sino lo que estás diciendo, el contenido de ahí, porque ese contenido hace sustancia y hace un clic con el aborigen de Australia, o con el de Botsuana, [y es] enteramente humano. Por eso el tema que me mencionaste de Francia, porque es cuando se traduce *En busca del tiempo perdido* seduce a otra cultura y otras lenguas y es enteramente educativo y viene de un tiempo específico: el de Proust, ¿cierto? [...] Entonces ahí está demostrado, una y otra vez, el mismo León Tolstoï lo decía, cierto: 'soy universal desde Milo, desde mi aldea'. Y lo remata aquí nuestro García Márquez. [...] Otras voces estentóreas y roncas diciéndonos que eso no es, que lo universal es una sumatoria de cosas. Lo que sabemos es que es una sabiduría mística, extraordinaria que se funda en cualquier punto del globo terráqueo. Entonces nuestros ancianos, nuestros abuelos y abuelas wayuu monolingües que están allí y que están transmitiendo eso a sus bisnietos para que ellos también sean esos portadores originarios [...] *de ese pensamiento desde lo wayuu en el universo*¹²⁵.

Miguelángel López poursuit en expliquant :

Entonces nosotros ¿qué decimos? Esa es nuestra reserva, esa es nuestra reserva cultural en la vida y en el mundo y lo que yo pueda dar para proteger eso desde lo jurídico, para darle a eso un amparo desde lo social tengo que hacerlo, ¿cierto? [...] y eso asociado a estos caminos técnico-sociales que se llaman derechos humanos, que se llaman aspectos políticos, que se llaman recursos como los de la emancipación [...]. Ese es nuestro propósito, esa es nuestra búsqueda y maravillosamente he sentido y he constatado que tenemos sintonía tenemos simultaneidad de procesos con otras etnias, como esa que te mencione: los kogui. [...] [El objetivo] es que se prolongue esa sustancia [...] que es lo que nos hace ser el pensamiento wayuu, ósea, wayuu wayuu, lo que hace ser el pensamiento kogui, kogui, lo que hacer pensamiento ticuna, ticuna, lo que ser el pensamiento hotentote allá en África, lo que hace ser el pensamiento sami en Laponia.

¹²⁴ [...] « syntonie dans la communication ».

¹²⁵ *Op. cit.*, LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, Entretien personnel (2018).

« [...] nous avons compris grâce aux anciens que ce qu'on appelle universel est ressenti depuis le contenu. [...] Alors, dans ce qui est entièrement humain la langue et la localité n'importent pas, ce qui importe c'est ce que tu es en train de dire, le contenu, puisque ce contenu fait substance et fait clic avec l'aborigène d'Australie ou avec celui de Botsuana, [et c'est] entièrement humain. Pour cela ce que tu as mentionné de la France, puisque c'est quand *À la recherche du temps perdu* est traduit qu'il séduit une autre culture, d'autres langues et c'est entièrement éducatif et cela vient d'un temps spécifique : celui de Proust, n'est-ce pas ? [...] Alors cela a été démontré encore et encore, Léon Tolstoï lui-même le disait n'est-ce pas : 'je suis universel depuis Milo, depuis mon village'. Et notre García Márquez le confirme ici. [...] D'autres voix retentissantes et rauques qui nous disent que ce n'est pas cela, que l'universel est une addition de choses. Ce que nous savons c'est qu'il s'agit d'une sagesse mystique, extraordinaire qui se fonde dans n'importe quel point du globe terrestre. Alors nos anciens, nos grands-pères et grands-mères wayuu monolingues qui sont là et qui transmettent cela à leurs arrière-petits-enfants pour qu'ils puissent également être porteurs originaires [...] *de cette pensée depuis ce qui est wayuu dans l'univers* ».

O sea, eso no es separación del resto de la humanidad, eso es unirnos a la humanidad con sello propio, esto es todo¹²⁶.

Cette pensée « desde lo wayuu en el universo » est possible par le renforcement de la connaissance d'origine de la communauté, c'est-à-dire par l'affirmation d'une autonomie épistémologique qui peut ensuite être traduite et partagée avec le monde. Miguelángel López définit ainsi l'universel non pas comme une addition, mais comme le rayonnement vers l'extérieur de la pensée mythique ou d'origine, qui elle se renforce par l'intermédiaire des rencontres culturelles qui lui donnent une force vitale. Dans la conception de López Hernández, la traduction des œuvres littéraires et de la pensée qui les traverse est ce qui permet cette construction d'un universel caractérisé par une connexion avec la sagesse mystique dont toute culture est porteuse. Cet universel se caractérise donc par un contact entre les langues qui dans l'acte de traduction se rapprochent, deviennent horizontales et s'enlacent. Ainsi l'acte de traduction apparaît comme un acte de création d'une communication renouvelée entre cultures. De manière similaire, le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne distingue l'universalisme – qui se réfère à une posture dominatrice portée notamment par l'Europe et qui se fonde sur la défense de valeurs abstraites telles que la démocratie – de la recherche de l'universel. D'après Diagne cet universel, se recherche et se construit à travers la traduction des langues qui est une traduction culturelle. En ce sens, dans un entretien avec Elara Bertho, le philosophe distingue deux approches de la traduction :

C'est vrai qu'il y a toujours deux approches de la traduction. Quand vous regardez la traduction sur le plan politique et sociologique, vous avez en plein dans la figure l'inégalité radicale des langues et de la domination. [...] La politique de la traduction manifeste très clairement la domination des langues. Mais je distingue toujours là-dedans l'acte même de traduire : c'est la seconde approche dont je parlais. Autrement dit, je suppose que le traducteur dans sa chambre, tout seul, avec ses deux langues : une langue avec laquelle il donne hospitalité à ce qui a été créé dans l'autre langue. Et je me dis, cet acte-là, c'est ce moment où il fait que des langues « se touchent ». [...] Je donne

¹²⁶ *Id.*

« Alors que disons-nous ? Cela est notre réserve, c'est notre réserve culturelle dans la vie et dans le monde, et ce que je puisse donner pour la protéger depuis les lois, pour lui donner une protection d'un point de vue social je dois le faire, n'est-ce pas ? [...] et cela est associé à ces chemins technico-sociaux qu'on appelle droits humains, qui s'appellent aspects politiques, qui s'appellent ressources comme l'émancipation [...]. C'est notre objectif, c'est notre recherche et de manière merveilleuse j'ai senti et j'ai constaté que nous sommes en syntonie, nous avons une simultanéité de processus avec d'autres ethnies, comme celle que je t'ai mentionné : les Kogui. [L'objectif] est que cette substance se prolonge [...] qui est celle qui nous permet de devenir la pensée wayuu, c'est-à-dire wayuu wayuu, ce qui rend la pensée kogui, kogui, ce qui rend la pensée ticuna, ticuna, ce qui rend la pensée hottentote en Afrique, ce qui rend la pensée sami en Laponie. C'est-à-dire, ce n'est pas une séparation de l'humanité, c'est nous unir à l'humanité avec notre propre empreinte, c'est tout ».

à cette expression toute sa force poétique et érotique. Cette célébration de la traduction se fait en des termes éthiques : la traduction compare des langues, et cela au sens étymologique, elle les met sur un pied d'égalité, *cum pare*. La traduction crée de la réciprocité entre les langues. C'est vrai que l'ambiance générale, l'environnement, est à l'inégalité, mais l'acte même de traduire est un acte de réciprocité, de création de réciprocité, parce qu'il met les langues ensemble dans un rapport d'égalité qui les fait se toucher. [...] Une fois que l'on a dit cela, c'est vrai que la traduction manifeste la domination mais la seule réponse possible à cette domination des langues, c'est la traduction !¹²⁷.

Cette conception de l'universel comme une recherche qui implique le contact entre les cultures permet donc de penser ensemble l'enracinement de la connaissance dans une histoire locale et sa projection dans des espaces qui dépassent cette racine. Ainsi, il est important de souligner que le geste politique de Miguelángel López Hernández, est de faire de la littérature un espace où les systèmes de connaissance se touchent, où les cultures se retrouvent et dialoguent de manière horizontale. Ce geste politique consiste donc à mettre en cause ou à suspendre les capacités différentielles de pouvoir politique entre cultures dans un espace mondial qui reconfigure ses marges et ses frontières par l'irruption d'une production littéraire porteuse des structures de connaissance des peuples autochtones, qui elles sont en constant mouvement.

La force politique de l'œuvre poétique de Malohe est à penser également en lien avec la construction de projets visant l'affirmation de l'autonomie des peuples autochtones des Amériques. L'autonomie politique se construit à travers la connexion avec la pensée d'origine et a comme horizon une défense des droits fondamentaux des communautés autochtones tout comme la construction de la paix. Concernant cela il est essentiel de garder à l'esprit que pour Vito Apūshana elle est en lien avec un renouvellement des relations entre les cultures. Nous retrouvons cela chez Malohe à l'échelle des Amériques qui deviennent un scénario où la parole d'origine en tant que parole d'action et de transformation de la vie socio-politique agit également. C'est dans cette capacité d'action et de transformation de la parole utilisée par Miguelángel López Hernández,

¹²⁷ DIAGNE Souleymane Bachir, BERTHO Elara, « Un universel comme horizon (entretien) », *Esquisses – Les Afriques dans le monde*, 2019. Disponible sur : <https://elam.hypotheses.org/2140>. Consulté le 5 octobre 2021.

Concernant les rapports politiques inégaux entre les langues au moment de la traduction, Souleymane Bachir Diagne cite Pascale Casanova et son ouvrage intitulé *La langue mondiale. Traduction et domination*. À l'heure de penser la traduction comme rapprochement entre langues le philosophe sénégalais cite *L'Épreuve de l'étranger* ouvrage publié par le philosophe de la traduction Antoine Berman. Dans sa conception de l'universel Diagne s'inspire de la notion d'« universel latéral » avancée par Maurice Merleau-Ponty.

CASANOVA Pascale, *La langue monde. Traduction et domination*, Paris, Seuil, 2016 ; BERMAN Antoine, *L'Épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1984 ; MERLEAU-PONTY Maurice, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

que ce soit à travers Malohe ou Vito Apūshana, que l'on retrouve le caractère émancipateur de son œuvre poétique. Le poète rend acte du pouvoir transformateur d'une contrebande littéraire qui prend pour scénario le niveau national et mondial et qui invite à transformer notre connaissance, c'est-à-dire à la poétiser pour repousser les limites de nos propres épistémologies à l'heure d'entrer en dialogue avec les communautés autochtones des Amériques.

Conclusion du cinquième chapitre

Les paroles littéraires d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández sont émancipatrices puisqu'elles contribuent à construire et à affirmer l'autonomie politique des Wayuu vis-à-vis de la nation colombienne multiculturelle en mettant en cause le caractère spatialisé de la différence culturelle. En effet, la littérature des deux auteurs rend acte de la cohérence et du pouvoir transformateur des systèmes de connaissance wayuu au-delà du territoire ancestral de la communauté. Dans cet ordre d'idées, c'est par l'intermédiaire d'une interpellation des non-wayuu ou *alijunas* que les deux auteurs cherchent à mettre en place un dialogue interculturel créateur de nouvelles configurations politiques, où les structures de connaissance de la communauté occupent une place prépondérante.

Par l'intermédiaire de ses nouvelles, Estercilia Simanca Pushaina met à nu les mécanismes du pouvoir envers les membres de la communauté wayuu. Elle dénonce, avec force, les abus du pouvoir économique et politique au même temps qu'elle met en évidence la capacité d'action des sujets wayuu dans un contexte de forte discrimination. Cette dernière est à penser en lien avec les métamorphoses des structures de domination coloniales que l'auteure dénonce ouvertement dans ses nouvelles. En ce sens, l'écriture alphabétique et l'espagnol sont des armes que l'auteure retourne contre le pouvoir de l'État et contre la société majoritaire colombienne. Simanca met en effet en contraste le caractère relationnel de la production de la connaissance chez les Wayuu avec le caractère utilitaire des relations entre personnes propre au fonctionnement du système électoral colombien. Par ailleurs, l'adoption de l'écriture alphabétique va de pair avec la volonté de l'auteure de rendre l'identité nationale indigène, c'est-à-dire de remettre en cause son homogénéité qui persiste malgré la mise en place des politiques multiculturelles par l'État. Rendre la nation autochtone revient en ce sens à « faire parler » les papiers officiels de l'État en y introduisant les structures de savoir de la communauté. Cela est à penser en lien avec l'encouragement de projets visant la préservation de la tradition orale wayuu qui est pensée comme pouvant être appropriée par les membres des sociétés majoritaires colombiennes et latino-américaines.

Simanca Pushaina est l'auteure d'une littérature transgressive qui met en évidence les structures de pouvoir propres à la communauté wayuu. Cela est visible dans le portrait qu'elle fait des conditions des femmes au sein de sa communauté. L'auteure révèle le fonctionnement des

structures matrimoniales wayuu en mettant en avant la connaissance associée au rituel de l'enfermement tout en dénonçant les violences conjugales ignorées par le système normatif wayuu. En dénonçant ces violences, Simanca met également en évidence la forte stratification économique de la société wayuu. Le caractère transgressif de la littérature de Simanca est synonyme d'un refus de toute essentialisation de l'identité ethnique des Wayuu, l'auteure rend compte d'une société qui se caractérise par la création et recréation de son identité culturelle à travers les relations qu'elle établit avec son extérieur. La contrebande littéraire que Simanca met en place avec ses lecteurs et lectrices consiste donc à introduire, dans l'univers alphabétique conventionnel, les épistémologies de sa communauté pour obtenir en retour les outils juridiques nécessaires pour défendre les droits fondamentaux des Wayuu et encourager le développement de leur autonomie épistémologique.

À travers son œuvre poétique, Vito Apüşhana nomme l'*alijuna* avec qui il cherche à mettre en place une contrebande de rêves. L'*alijuna cercano* est celui capable de suspendre ses coordonnées culturelles pour intégrer les circuits du savoir wayuu. Approcher ces circuits de connaissance revient à comprendre le lien étroit entre les rêves et la parole d'origine de la communauté qui dans l'œuvre d'Apüşhana cherche à transformer les relations entre les cultures. Ainsi, le poète se fait continuateur du pouvoir d'action de la parole d'origine qui impacte l'extérieur du texte poétique. Les paroles poétiques d'Apüşhana deviennent des paroles tranquilles qui recherchent la mise en place du calme ou de la tranquillité, c'est-à-dire d'une meilleure compréhension interculturelle. L'œuvre d'Apüşhana est une invitation à co-construire une connaissance poétique, capable de rendre visibles les relations existantes entre les êtres humains et non-humains ce qui revient à reconnaître leur capacité d'action. La contrebande proposée par Vito Apüşhana entraîne un devenir minoritaire l'écriture alphabétique conventionnelle et l'espagnol qui sont progressivement peuplés par les visages des méta-personnes du monde *pülasü*, par le visage de la *ouutsü* qui emprunte les chemins de ce monde invisible par l'intermédiaire du tabac, et par le visage des Wayuu qui résulte des relations plurielles qu'ils établissent avec les êtres qui habitent leur territoire ancestral. L'introduction des systèmes de connaissance de la communauté wayuu au centre des circuits littéraires de la *cuidad letrada*, permet également d'imaginer la création d'autres configurations politiques qui défient le système de signes de l'État, cela tient à l'introduction du mode différentiel de symbolisation portée par la poésie d'Apüşhana qui met en cause toute tentative de fixation dans l'ordre de la représentation. En effet, le pouvoir politique émancipateur de l'œuvre du poète est à chercher dans son caractère créatif et créateur

d'alliances capables de transformer la manière de nommer et de sentir la vie et les territoires, les rencontres et les chemins qui la traversent.

La contrebande que les deux auteurs mettent en place à travers leur littérature contribue également à transformer les circuits de la littérature mondiale. Estercilia Simanca Pushaina et Miguelángel López Hernández se positionnent de manière différente au sein de ces circuits. Dans les positionnements de Simanca on retrouve sa volonté de transgresser tout rattachement à une identité ou à un projet politique précis. L'auteure écrit pour le monde et pour faire entendre par le monde la réalité des Wayuu. Cela n'est pas pour autant incompatible avec un enracinement profond de son œuvre littéraire dans une histoire, un territoire et un système de connaissance situé. Simanca se pense comme une *Pulowi* séduite uniquement par ses propres chants qui la poussent à vouloir coloniser le colonisateur. C'est précisément en ce sens que l'auteure souhaite voir sa littérature transformée en tradition orale et cette tradition orale investir des espaces qui dépassent son territoire d'origine. Simanca devient donc actrice dans la création de ce qu'Homi Bhabha nomme le « cosmopolitisme vernaculaire » qui se fonde sur la défense des droits fondamentaux des Wayuu en ayant recours à un universalisme contingent, c'est-à-dire en mouvement constant et déterminé par les demandes politiques des cultures qui évoluent au sein du « tiers-espace ».

À travers *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Malohe cherche à être acteur de la création de nouveaux chemins pour la littérature autochtone. Ces derniers ont pour but d'affirmer l'autonomie épistémologique des communautés des Amériques. Cette recherche d'autonomie politique ne se traduit pas pour autant par une mise à l'écart des membres de la société majoritaire. L'œuvre de Malohe est en effet à penser dans la continuité de celle d'Apūshana et superpose la contrebande de rêves, c'est-à-dire les circuits propres à la pensée d'origine wayuu au niveau transaméricain. Il est important de souligner que pour le poète, c'est en partant d'une racine définie que peuvent se dessiner les voyages et les rencontres avec l'Autre qui viennent à leur tour enrichir et nourrir cette racine. C'est en ce sens que Malohe cherche à se servir des outils fournis par le droit pour sauvegarder la connaissance d'origine des communautés. Sauvegarder la pensée d'origine est également la perspective du militantisme politique de Miguelángel López Hernández en faveur de la paix en Colombie. Cela s'accompagne, comme chez Estercilia Simanca, d'un encouragement de projets visant la préservation du wayuunaiki et du savoir qui lui est rattaché. Cette connaissance est pensée par López Hernández comme étant susceptible de rayonner au-delà

du territoire d'origine et de participer à la construction d'un universel où la traduction culturelle est placée au centre.

Conclusion

Le 12 août dernier, dans le cadre du cycle des entretiens « Voces originarias en el presente de Abya Yala » organisé par la Librería Lerner¹, une conversation entre Vito Apüshana et l'écrivain et critique littéraire Roberto Segrov fut diffusée en direct. Au début de cette conversation, Segrov lit un extrait de l'un des ouvrages de l'écrivain colombien Selnich Vivas Hurtado², spécialiste de la poésie minika, où il demande à un membre de la communauté wayuu de lui expliquer pourquoi, par leurs activités d'exploitation des ressources minières et pétrolières, les multinationales portent atteinte au territoire. Ce à quoi son interlocuteur répond : « ellos no hablan nuestro idioma »³. Segrov explique alors que le cycle « Voces originarias de Abya Yala » a pour but de *parler les langues* des communautés autochtones, c'est-à-dire, dans les mots de Segrov, de se rapprocher de leur manière de voir le monde. Il demande donc à Apüshana comment il a vécu son processus de récupération du wayuunaiki après son retour à la Guajira. Le poète répond : « una de las tesis que tenemos es que no es comprometido con el territorio sólo [el que descende] directamente de los abuelos, también lo es el recién llegado a la tierra, aquel que conecta esos pies – raíces – con los brazos alados, en esa combinación de raíces y alas »⁴.

La réponse du poète est révélatrice de sa volonté de mettre en place, à travers la poésie, un échange interculturel c'est-à-dire d'inviter l'*alijuna cercano* à construire une connaissance en alliance avec le savoir wayuu, afin d'encourager l'autonomie politique et épistémologique de la communauté. Cette alliance se fait entre les langues : pour Apüshana la récupération du wayuunaiki n'est pas incompatible avec une expression de la pensée mythique wayuu à travers l'espagnol, c'est-à-dire à travers la langue majoritaire. Les paroles d'Apüshana mettent également en évidence le fait que la connaissance des Wayuu, même si enracinée, peut entreprendre des

¹ LIBRERÍA LERNER, « Voces ancestrales en el presente de Abya Yala : Vito Apüshana », diffusé le 12 août 2021. En ligne. Disponible sur :

<https://www.youtube.com/watch?v=7M72wSIMxoI&list=PLBgibXgGWocqP609CnVz9JIXsx4dlfAON&index=4>. Consulté le 5 octobre 2021.

² Segrov ne cite pas l'ouvrage en question.

³ *Id.*

[...] « ils ne parlent pas notre langue ».

⁴ *Id.*

[...] « l'une des thèses que nous avons c'est que n'a pas un compromis avec le territoire uniquement [celui qui descend] directement des grands-parents, celui qui vient d'arriver l'a aussi, celui qui connecte ces pieds, racines, avec les bras ailés, dans cette combinaison de racines et d'ailles ».

voyages : elle ne perd pas sa cohérence lorsqu'elle se dit dans une autre langue ou dans un autre territoire. Au contraire, et c'est là que réside sa force politique, elle est capable de les transformer.

Quelques jours après cet échange, plus précisément le 16 août, dans le cadre du même cycle de conversations et avant d'engager un dialogue avec le poète camënstá Hugo Jamioy Juagibioy⁵, Roberto Segrov revient sur sa conversation avec Apüshana. Il partage un échange avec un ami proche, suite à sa conversation avec le poète wayuu. Segrov explique que, d'après son ami, « mientras [la poesía indígena] se asuma como una reivindicación no va a tener la suficiente autonomía para mostrarse en toda su grandeza »⁶. Face à quoi Segrov se demande si une réduction du potentiel de l'œuvre des poètes autochtones à la revendication politique ne serait pas en train de se produire. Il revient donc sur ses phrases d'ouverture du dialogue avec Apüshana, en expliquant que la littérature du poète se déploie dans un contexte violent caractérisé par des difficultés de compréhension à cause d'une société occidentale hégémonique qui cherche à dévorer l'*autre* et à imposer ses règles et coordonnées à des peuples porteurs d'autres point de vue. Il ajoute que, malgré ce contexte, la poésie autochtone contemporaine est aussi autre chose, et que son contenu et sa richesse ne s'épuisent pas dans la revendication politique.

Face à ces réflexions, et à la lumière de notre étude de la littérature contemporaine des Wayuu en lien avec les revendications politiques des mouvements sociaux autochtones en Colombie, il convient de dire que revendication politique et innovation esthétique ne sont pas opposées. Au contraire, comme nous l'avons démontré, il existe un point commun entre les revendications des mouvements sociaux et la littérature contemporaine de Simanca et d'Apüshana : elles sont porteuses des systèmes de connaissances rattachés à la parole d'origine. Ces épistémologies sont capables de transformer l'extérieur socio-politique puisqu'elles sont porteuses d'un faire créateur, qui pousse à poétiser la connaissance, c'est-à-dire à la construire en alliance avec des systèmes de pensée où « todo es una belleza de literatura »⁷ pour reprendre l'expression d'Anastasia Candre. C'est justement dans ce potentiel de transformation que réside

⁵ LIBRERÍA LERNER, « Voces ancestrales en el presente de Abya Yala : Hugo Jamioy », diffusé le 16 août 2021. En ligne. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=rHRCwFyOH6s&list=PLBgibXgGWocqP609CnVz9JIXsx4dlfAON&index=5>. Consulté le 5 octobre 2021.

⁶ *Id.*

[...] « tant que [la poésie autochtone] soit pensée comme une revendication elle n'aura pas l'autonomie suffisante pour se montrer en toute sa grandeur ».

⁷ *Op. cit.*, ROCHA VIVAS Miguel (2020).

[...] « tout est une beauté de littérature ».

le caractère émancipateur de la littérature contemporaine des Wayuu. Plus spécifiquement, il s'agit d'une production littéraire émancipatrice puisqu'elle ne se laisse pas « dévorer » par les coordonnées et les règles de la société majoritaire, au contraire, elle investit ces coordonnées pour construire des espaces d'autonomie politique et épistémologique à travers le dialogue.

*

C'est en portant un regard sur la capacité d'action des membres de communautés autochtones que nous avons pu identifier cette portée émancipatrice dans la littérature de Miguelángel López Hernández et d'Estercilia Simanca.

En effet, la première partie de cette thèse nous a permis de comprendre que penser cette action politique signifie renoncer à toute conceptualisation dichotomique des relations entre l'État et les peuples autochtones. En nous situant dans les espaces de négociation entre les communautés mobilisées et l'État, nous avons pu nous extraire de l'identification immédiate de l'action des mouvements sociaux, et de la production littéraire des membres des communautés, avec la notion de *résistance* vis-à-vis des structures de pouvoir héritées de la colonisation. En effet, plus que résister, la littérature autochtone est une création esthétique et politique qui a quelque chose à dire sur le devenir de la Colombie. C'est précisément pour cela qu'elle se rapproche des objectifs politiques des mouvements sociaux autochtones.

Ainsi, nous avons démontré qu'au fur et à mesure que ces mouvements s'institutionnalisent, se produit une complexification de leur positionnement vis-à-vis d'un « oppresseur » qui prend différents visages au long du XX^e siècle. Avec Manuel Quintín Lame, qui se mobilise de manière intermittente entre les années 1910 et 1960, l'oppresseur désigne, de manière indistincte, les Européens tout comme les élites politiques républicaines colombiennes. Progressivement, notamment entre les années 1970 et 1980, les communautés mobilisées se dotent d'organisations politiques telles que le Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), accompagné d'une pluralité d'organismes au niveau local, et de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) qui fédère le mouvement au niveau national. Cette institutionnalisation est concomitante d'un discours politique où sont présentes des idées venues d'Europe, que les mouvements traduisent à leur situation particulière. Dans le contexte de la création de l'ONIC, il s'agit en particulier de réflexions théoriques autour de la lutte des classes. Ainsi, se mettent en place de véritables stratégies de négociation politique qui, malgré la présence d'un certain

essentialisme culturel, se proposent de mettre en œuvre un dialogue véritable avec la majorité nationale. Mais, que signifie, pour les communautés indigènes, appartenir à la nation ?

Répondre à cette question revient à comprendre, dans sa complexité, ce que les représentants des communautés autochtones à l'Assemblée Nationale Constituyente pensent comme étant constitutif de leur différence culturelle. Cette dernière se fonde sur la défense de l'accès à la terre, manifeste depuis les soulèvements de Manuel Quintín Lame. Le territoire constitue la base des revendications culturelles et politiques du mouvement social. Pour comprendre la profondeur de cette demande, il est essentiel de garder à l'esprit que le rapport des communautés au territoire est intensif, et l'approcher signifie prendre en compte les relations qui se mettent en place en son sein. Plus particulièrement, cette relation met en scène la connexion existante entre les temporalités transhistoriques du mythe et le temps du quotidien en révélant un rapport particulier avec les êtres qui le peuplent. Le territoire est donc la base des revendications de communautés autochtones mobilisées puisqu'il est le lieu à partir duquel elles peuvent mettre en place une activité économique et une organisation politique autonomes, mais aussi puisqu'il s'agit d'un espace de savoir où se construit la pensée d'origine qui oriente la vie quotidienne des membres des peuples autochtones.

Francisco Rojas Birry et Lorenzo Muelas Hurtado inscrivent cette différence culturelle dans l'histoire des peuples autochtones qui est une histoire de contacts avec l'Europe et l'Afrique. Cela s'accompagne, dans leur discours, d'une volonté de dialogue avec la société majoritaire colombienne. Ainsi, la différence culturelle n'est pas circonscrite aux communautés, elle est pensée comme étant présente, comme le rappelle Lorenzo Muelas Hurtado, dans une grande partie de la population métisse et blanche, et a vocation à être partagée dans l'objectif de fonder un contrat social basé sur la pluralité culturelle de la Colombie.

Malgré l'expression historique des revendications sociales des communautés à l'Assemblée Nationale Constituyente, leur parole se voit rapidement confrontée à l'exercice structurel du pouvoir politique dont les premiers signes se manifestent dans l'absence de représentants de la population afro-colombienne à l'ANC. Cela révèle la préexistence de structures de pouvoir et de hiérarchies sociales héritées de l'époque coloniale. En effet, les communautés autochtones ont toujours été dans l'orbite du pouvoir exercé par les élites politiques. Ces dernières définissent leur identité dominante en contraposition de celle essentialisée des peuples

autochtones. Plus particulièrement, l'administration coloniale hiérarchise très fortement la population par la mise en place d'un système de castes, propre à la société d'Ancien régime, où existe, malgré tout, une certaine mobilité sociale. À cela s'ajoute la division de la population en termes binaires puisque le pouvoir politique oppose une « république des Espagnols » à une « république des Indiens ». Cette organisation sociale témoigne du fait que l'identité ethnique autochtone est, depuis la colonisation, conceptualisée en termes d'oppositions : les élites politiques se définissent structurellement en opposition vis-à-vis des peuples autochtones, tout en rendant invisibles les populations noires descendantes des Africains mis en esclavage.

Ces signes avant-coureurs, qui pointent les limites de la capacité d'action des communautés autochtones et qui mettent en évidence que leur discours est, jusqu'à un certain point, influencé par des structures de pouvoir préexistantes, vont se faire de plus en plus manifestes après l'adoption de la Constitution Politique de 1991. Cependant, il est important de garder à l'esprit que les politiques multiculturelles sont le fait d'acteurs divers avec des calendriers politiques qui leurs sont particuliers. Par conséquent, les politiques multiculturelles ne peuvent pas être conçues comme un exercice sans contradictions du pouvoir politique, ou comme une assimilation totale des communautés à des cadres conceptuels qui ne seraient pas les leurs.

Ainsi, nous avons démontré que dans les années 1990 se produit un divorce entre la pratique militante des mouvements sociaux et les études universitaires liée, en partie, à la mondialisation du savoir. Ceci est visible dans le vocabulaire qui est retenu dans la mise en place des politiques publiques multiculturelles. En effet, le multiculturalisme ne met pas en cause l'identité nationale dominante. La différence culturelle est par conséquent spatialisée, c'est-à-dire qu'elle est pensée comme pouvant s'exprimer uniquement dans les territoires d'origine des peuples autochtones.

En ce sens, de nombreux universitaires⁸ dénoncent le maintien de structures de pouvoir coloniales à travers des politiques multiculturelles. En particulier le fait que le contrôle conceptuel sur le sens de la différence culturelle ne soit jamais entre les mains des peuples autochtones dans la pratique du pouvoir. Néanmoins, il est essentiel de rappeler que ces derniers déploient des stratégies de négociation. C'est le cas notamment de la lutte pour la reconnaissance des *cabildos*

⁸ Il s'agit particulièrement des travaux de Margarita Chaves, Marta Zambrano, Diana Bocarejo et Eduardo Restrepo. *Op.cit.*, CHAVES (2011) ; CHAVES et ZAMBRANO (2006), ZAMBRANO (2020), BOCAREJO et RESTREPO (2011).

urbains. Ces stratégies doivent être pensées au-delà de la récupération d'une simple marge de manœuvre, elles permettent de penser la capacité d'action des communautés à l'intérieur même du pouvoir qui cherche à les soumettre. Notre objectif étant de comprendre la complexité de cette expression politique, nous avons fait l'étude du discours véhiculé par la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*. Ainsi, nous avons identifié la capacité d'action des auteurs des communautés autochtones qui prolongent la volonté des mouvements sociaux d'établir un dialogue interculturel : ils introduisent dans la publication de l'État toute la richesse de la parole d'origine des communautés et défient la volonté d'appropriation de la littérature autochtone par l'État en vue de sa légitimation nationale et internationale

*

Dans la deuxième partie de notre thèse nous avons cherché à approfondir sur cet agir politique à travers la littérature ce qui nous a permis de nous situer dans le registre de l'émancipation politique. En effet, c'est en nous penchant sur la littérature contemporaine des Wayuu que nous avons pu comprendre que la parole d'origine de la communauté est en mouvement constant : sa force réside dans son caractère perméable, elle peut se lire, sans perdre sa cohérence, en espagnol et dans le format du livre. Ester Cecilia Simanca Pushaina et Miguel Ángel López Hernández contribuent tous les deux à affirmer la force de cette parole d'origine au-delà de leur territoire d'origine. Les structures de connaissance des Wayuu et leurs problématiques politiques s'expriment au centre de la *ciudad letrada*, dans des espaces urbains en Colombie et dans le monde. Ainsi, l'écriture alphabétique des deux auteurs tout comme leur recours à l'espagnol, ne constituent pas une forme de trahison du contenu épistémologique de la parole d'origine, au contraire cette dernière fait son entrée dans le mode conventionnel de symbolisation pour élargir ses marges, c'est-à-dire pour le transformer en y introduisant les alliances à travers lesquelles la connaissance des Wayuu se construit.

Ainsi, avons démontré que la parole d'origine des Wayuu est à la fois un ensemble de récits qui traitent de l'origine de la vie sur terre et d'une parole d'action qui vise à résoudre les conflits au sein de la communauté. Cette double dimension de la parole d'origine rend compte d'un système de savoir qui s'actualise par les pratiques quotidiennes de ses membres. Dans ses deux acceptions, la parole d'origine exprime une connaissance qui se construit à travers de multiples alliances entre les humains et les non-humains. Le territoire wayuu est à la fois la scène où se fait

ce savoir, et un acteur à part entière dans sa formulation. En son sein s'entrecroisent des temporalités et des spatialités multiples : l'existence d'une cartographie intensive qui connecte les mondes visibles et invisibles et les temporalités quotidiennes et transhistoriques doit être prise en compte au moment de comprendre l'organisation socio-politique et épistémologique des Wayuu qui est inséparable des médiations spirituelles qui se font en son sein. À cela s'ajoute un élément essentiel : la production de la connaissance chez ce peuple est traversée par l'histoire et par les contacts entre les cultures qui la caractérisent. À la contrebande commerciale, comme moyen de maintien de l'autonomie politique de la communauté pendant l'époque coloniale, s'ajoute une contrebande épistémologique: les Wayuu adoptent ce qui leur vient de l'extérieur tout en le traduisant dans les termes de leur savoir qui par là-même se transforme et s'enrichit.

Dans les années 1970-1980, la pensée d'origine des Wayuu, qui s'énonce traditionnellement à travers l'oralité et l'écriture pictographique, est traduite à l'espagnol et transcrite à l'écriture alphabétique conventionnelle. Ce phénomène est concomitant d'un investissement du champ littéraire par un ensemble d'écrivains autochtones des Amériques, qui cherchent, au travers de leur production littéraire, à faire renaître la parole d'origine dans le format du livre. Ce « renacer de la nueva palabra » se caractérise avant tout par une volonté marquée de dialogue entre les cultures autochtones et avec les sociétés majoritaires des Amériques, l'objectif étant de faire de la littérature un pont pour que la connaissance des anciens puisse s'exprimer en dehors du territoire ancestral des communautés. En ce qui concerne la production littéraire Wayuu, il est essentiel de la penser en lien avec le pouvoir transformateur de la parole. C'est précisément cette caractéristique qui fait de la littérature de Simanca et de López Hernández une production enracinée dans la réalité épistémologique de la communauté.

Cet enracinement est manifeste d'une manière différente chez les deux auteurs, et il doit être lu sous le prisme de la médiation qu'ils établissent avec la société colombienne majoritaire. Estercilia Simanca et Miguelángel López Hernández sont les auteurs d'une œuvre qui cherche à interpellier le pouvoir en place. Cette interpellation est aussi une invitation à travailler en alliance pour rendre visible la situation politique des Wayuu et pour défendre leurs droits fondamentaux – cela est particulièrement visible chez Simanca –, et pour construire une connaissance interculturelle où les systèmes de connaissance de la communauté agissent comme une force transformatrice capable d'avoir un impact sur l'extérieur socio-politique – cela est particulièrement vrai dans l'œuvre poétique de López Hernández.

En cherchant à introduire au centre de la *ciudad letrada* les systèmes de connaissance de la communauté, tout comme les problématiques politiques qui la traversent, Simanca Pushaina et López Hernández contribuent donc au renforcement de l'autonomie politique et épistémologique des Wayuu. Cette conquête de l'autonomie à travers la littérature ne doit pas être lue en contraposition des contacts culturels qui traversent la communauté. Elle se fait en alliance et à travers le contact avec *l'autre*, c'est-à-dire avec *l'alijuna* que les deux écrivains recherchent et convoquent dans leur œuvre.

Ces alliances sont d'abord visibles dans le recours à l'espagnol et à l'écriture alphabétique conventionnelle. Par conséquent, nous avons cherché à penser le recours à la langue majoritaire, non pas comme le synonyme d'une assimilation de la culture wayuu par des structures coloniales en mutation, mais comme le vecteur à travers lequel se met en place un dialogue interculturel porteur de transformations socio-politiques. Ainsi, nous avons identifié les outils théoriques nous permettant d'aller au-delà des limites des analyses décoloniales concernant la résistance à travers les langues et les littératures. C'est en partant des analyses de Jean-Jacques Lecercle sur la philosophie marxiste du langage et des travaux de Deleuze et Guattari sur le devenir minoritaire des langues que nous avons pu mettre l'accent sur l'usage ou le traitement de celles-ci. Un traitement spécifique de la langue majoritaire permet d'introduire les épistémologies de la communauté au centre de la littérature conventionnelle. En mettant l'accent sur le caractère créatif de la littérature de Simanca et de López Hernández nous avons pu renoncer à la lire sous le prisme de la représentation d'une identité qui a uniquement sens dans l'espace local – c'est-à-dire dans le territoire d'origine de la communauté – pour saisir les potentialités créatives des alliances proposées par les écrivains.

Ce sont précisément ces alliances qui nous poussent à penser le potentiel politique de la littérature contemporaine des Wayuu au-delà du concept de résistance. La littérature des deux auteurs est émancipatrice puisqu'elle transforme les espaces nationaux et mondiaux dans lesquels elle s'insère. Il est donc nécessaire de porter un regard sur les devenirs à l'œuvre dans la production poétique de Simanca et de López Hernández. Penser ces devenirs signifie imaginer d'autres configurations socio-politiques et épistémologiques mais c'est aussi mettre au premier plan l'agir politique des deux écrivains et des membres de leur communauté. Ainsi, en mettant au centre la capacité d'action d'Estercilia Simanca et de López Hernández, nous avons démontré que leur production littéraire s'inscrit dans le souhait exprimé à l'Assemblée Nationale Constituante de

permettre un devenir autochtone de la nation colombienne qui remet en cause son homogénéité et le pouvoir politique et économique sur lequel elle se fonde. Cela constitue une manière de s'émanciper de l'espace – fixe et essentialisé – accordé aux structures de connaissance des communautés par l'État multiculturel.

Annexes

Annexe 1

Glossaire de la première partie

Bacatá : désigne en langue chibcha l'un des territoires intermédiaires du Zipazgo muisca, de là provient le nom actuel de la capitale de Colombie, Bogotá.

Jaibaná : autorité spirituelle de la communauté emberá.

Movimiento revolucionario liberal (MRL) : parti politique auquel appartient Gustavo Mejía. Ce dernier travaille en alliance avec Manuel Quintín Lame dans la création d'organisations régionales pour le mouvement indigène dans les années 1970.

Movimiento de Autoridades del Suroccidente : mouvement autochtone qui émerge dans les années 1980 dans le département du Cauca qui contrairement à l'ONIC se concentre sur la défense des caractéristiques culturelles des communautés et sur la défense des autorités traditionnelles.

Raizales : la communauté *raizal* habite les îles de San Andrés, Providencia et Santa Catalina, elle se caractérise par une culture d'origine africaine, européenne et caribéenne.

Terraje : forme de travail non rémunéré qui consistait à donner aux indigènes une parcelle de terre d'une grande propriété terrienne en contrepartie de leur travail.

Zipazgo : unité administrative de la *Confederación muisca*, organisation politique préhispanique des Muisca qui avait comme capitale Funza dans l'actuel département de Cundinamarca en Colombie.

Annexe 2

Glossaire de la deuxième partie

A

Alijuna : littéralement « celui qui cause de la douleur de loin », mot en wayuunaiki qui fait référence aux non-wayuu ou étrangers.

Anasü : monde tangible.

Apanapajaa : mot en wayuunaiki qui désigne le moment où se produit une rencontre.

Apalaanchis : pêcheurs.

Apüshis : terme qui désigne la filiation utérine, c'est-à-dire les liens d'une même famille par filiation maternelle. Dans chacun des *apüshis* l'autorité politique est détenue par l'oncle maternel.

A'wanajawaa : mot en wayuunaiki qui désigne les événements transformatifs qui se produisent dans le *wayuu sumaiwa* ou temps transhistorique du mythe et qui permettent le peuplement de la terre. Ces événements transformatifs se traduisent par un changement morphologique de l'humanité primordiale et universelle.

C

Camëntsá : communauté autochtone présente dans le piémont amazonien en Colombie, plus particulièrement dans le département du Putumayo.

Chagra : espace de terre où les *pueblos de centro* en Amazonie cultivent leurs aliments. En son sein se déploient des relations entre êtres humains et non-humains d'une grande dans l'organisation socio-politique de la communauté.

Chumbe : tissage fabriqué par les communautés nasa, misak, camëntsá et inga où l'on retrouve leur écriture pictographique. Les chumbes sont une véritable littérature pictographique.

Corazonar : pour les membres de la communauté nasa le mot *corazonar* désigne l'acte de penser.

E

E'irrukü : clan en wayuunaiki, littéralement « chair ».

Enramada : lieu de réunion chez les Wayuu.

I

Ii : en tant que racine d'origine ou territoriale, le *ii* symbolise la rencontre entre le monde visible et invisible et permet la répartition du territoire entre clans. Le *ii* fait aussi référence à l'origine de la vie sur terre qui est en lien avec les événements transformatifs du *wayuu sumaiwa*.

Irama : littéralement cerf. Dans la cosmologie wayuu le cerf est considéré comme rebelle et sauvage. Radicalement opposé aux animaux domestiques, il est l'émissaire de la *Pulowi* de terre. Esterilia Simanca Pushaina se nomme elle-même Irama pour rendre compte du caractère transgressif de sa propre littérature.

Iiwa : étoiles.

Isha'aluu Atulaa : correspond pour Vito Apüshana au « tissage de sang » qui connecte la parole à l'origine (*wayuu sumaiwa*) au monde invisible (*pülasü*) et au monde tangible (*anasü*). Ce tissage connecte également le corps au territoire et aux rêves.

J

Jamü : mot en wayuunaiki qui désigne la faim.

Jayeechis : chants traditionnels wayuu dépositaires des mythes et de la mémoire de la communauté.

Jepira : correspond d'un point de vue géographique au Cabo de la Vela. C'est l'endroit où vivent les défunts en attente de leur deuxième enterrement.

Jayechimajachi : chanteurs de *jayeechis*.

Juyá : littéralement pluie, il s'agit dans la cosmologie wayuu d'une méta-personne responsable de la création de la vie sur terre.

Joutai* ou *Jouktai : vent destructeur de l'Est.

K

Ka'i : littéralement soleil, il s'agit dans la cosmologie wayuu d'une méta-personne responsable de la création de la vie sur terre.

Kannas : écriture pictographique des tissages wayuu.

Kashi : littéralement *le* lune, il s'agit dans la cosmologie wayuu d'une méta-personne masculine responsable de la création de la vie sur terre.

Kojutü : terme qui en wayuunaiki désigne la valeur d'une personne humaine ou non humaine.

Ku'sinas : société habitant la péninsule de la Guajira avant l'arrivée des colonisateurs. Contrairement aux Wayuu les Ku'sinas ne font pas une transition vers le pastoralisme ce qui entraîne leur disparition.

L

Lanías : amulettes familiales.

Lapü : littéralement rêves, il s'agit dans la cosmologie wayuu d'une méta-personne, féminine d'après Guillermo Ojeda Jayariyú, qui jouit d'un statut qui lui est propre. *Lapü* participe à la

création de la terre avant même que les événements qui donnent naissance à la vie ne se produisent. *Lapü* connecte le monde visible (*anasü*) et invisible (*pülasü*), il connecte aussi l'esprit à la pensée et la pensée à la parole.

M

Maawüi : plante de coton qui transmet le savoir associé à l'art du tissage à l'araignée *waleker*.

Majajut : jeune femme.

Malambo : plante médiatrice qui permet aux pêcheurs – *apalaanchis* en wayuunaiki – d'écarter la *Pulowi* de mer.

Ma'lewa : énergie créatrice masculine. Responsable de certains événements transformatifs dans la cosmologie wayuu.

Mambe : mélange de feuilles de coca en poudre et de cendre de *yarumo* (*Cecropia telenitida*).

Mma : littéralement la terre, il s'agit dans la cosmologie wayuu d'une méta-personne responsable de la création de la vie sur terre.

Manta : habit traditionnel des femmes wayuu.

Mamos : pour les Kogui, autorités spirituelles masculines.

Mochila : sac wayuu où l'on retrouve les *kannas* ou écriture pictographique de la communauté.

Múcura : pièce de poterie wayuu.

O

Ouutsü : guérisseuse wayuu. Médiatrice avec le monde invisible elle entre en contact avec les esprits du *pülasü* grâce à la consommation du tabac ou *yüi*.

P

Palaa : littéralement la mer, il s'agit dans la cosmologie wayuu d'une méta-personne responsable de la création de la vie sur terre.

Palabra dulce : également appelée *palabra de abundancia* ou *palabra fuerte* par les *pueblos de centro* en Amazonie colombienne. Il s'agit de la parole qui transforme l'extérieur socio-politique. Plus particulièrement c'est la parole qui transforme la pensée en œuvre. Dans ce processus intervient la consommation de plantes comme le tabac, les feuilles de coca et le manioc doux.

Palabra tranquila : parole transformatrice wayuu, utilisée par le *palabrero* ou *pütchipü'ü* dans la résolution des conflits.

Piushi : mot qui désigne l'obscurité. *Sawai-Piushi* (Obscurité-Nuit) est à l'origine de la vie sur terre.

Pülasü : monde invisible.

Pütchi : parole en wayuunaiki.

Pütchipü'ü : personne de genre masculin en charge de la résolution des conflits par l'intermédiaire de l'usage de la parole tranquille.

S

Sabedor : mot utilisé par les peuples de centre en Amazonie colombienne, synonyme de *sabio* – sage.

Sagas : mot qui désigne pour les Kogui les autorités spirituelles féminines.

Sukuaipa wayuu : système normatif wayuu.

Süpa'a jutatui : espace infini, univers.

T

Taashii : expression utilisée par les Wayuu pour se référer aux choses, *kasa*, qui circulent librement dans le monde.

Tuumas : cornalines utilisées par les Wayuu lors d'une compensation après un mariage ou un conflit.

U

Utta : oiseau responsable de la transmission du système normatif wayuu – *sukuaipa wayuu* – aux humains actuels.

W

Wayuu sumaiwa : temps transhistorique du mythe ou temps de l'origine.

Walekeru : araignée qui transmet l'art du tissage aux femmes de la communauté wayuu. Également désignée *waleker*.

Wanülü : émissaire de Pulowi, porteur de maladies. Correspondent aux personnes décédées depuis très longtemps.

Woumain : notre terre en wayuunaiki.

Y

Yolija : pélican, transmet l'art de la pêche aux pêcheurs wayuu. *Yolija* dérobe les filets de pêche à l'étoile *simiriyuu*.

Yoluja : nom donné aux défunts wayuu qui attendent leur deuxième enterrement à *Jepira*.

Yonna : danse traditionnelle wayuu.

Yüü : tabac, plante médiatrice qui permet à la *ouutsü* de parcourir les cartographies du *pülasü* et de guérir les maladies par le dialogue avec les êtres invisibles.

Annexe 3

Oralittégraphie. JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, “Vístete con tu lengua” Bínÿbe oboyejuayëng/Danzantes del viento. Manizales:

Universidad de Caldas - Juabna de América, 2005, p. 112-113.

Acbe bichtajac matobopormá

Chë biajiyec joboyeuam or
Taitang mochantsachajuan
mondabó chëngbe bersiayánac,
acbe bichtajac matobopormá
nderad chamojachnëngo or
ndoñ cmatjotëmba...



112

Vístete con tu lengua






En cada fiesta del Viajiy
los taitas van llegando
vienen susurrando su canto;
vístete con tu lengua
pueda que a su paso
no te reconozcan...











113

Annexe 4

Algunos emblemas wayuu, sus significados y referencias geográficas*

EMBLEMA WAYUU	CASTA	SIGNIFICADO	TOTEM	UBICACION
	Aapüshana	Los amigos de sangre unida	Samuro: samüt	Cojoro Walitpana
	Paüsayuu	Los celosos de su hogar	Repelón	Guajira Central
	Sijuana	Los centinelas bravos de su tribu	Avispas: ko`oi	Alta Guajira
	Juusayuu	Los mansos de altivez bravía	Culebra sabanera: kasiwanot	Guajira Central
	Uliyuu	Los del sereno andar	Oso hormiguero: walit	Alta Guajira
	Uraliyuu	Los de bravura emplumada	Cascabel: ma`ala	Cerro de la Teta
	Uliana	Los de los pasos sigilosos	Tigre, gato y conejo	Alta Guajira
	Jaya`aliyuu	Los que siempre se ven listos	Zorro, perro: apüche y erü	Alta Guajira

	Epieyuu	Los nativos de su propia casa	Cataneja: autaoropo	Alta Guajira
	Pushaina	Los hirientes, los de sangre hirviente	Wakiros, ko'oi	Guajira Central
	lipuana	Los que moran sobre las piedras	Halcón, karikare	Guajira Central
	Ulewana	Los mansos rastreadores	Lagarto	
	Epinayú	Los que golpean duro en los caminos	Venado, rey de los gallinazos	Alta y Media Guajira
	Jimuu	Los de cola espesa	Zorro	Región Costera
	Woluwoouliyúu	Los de color blancuzco	Perdiz	Sin información
	Waliliyúu o Wouliyúu	Los de los pies ligeros	Aves crepusculares	Sin información

La pertenencia clanil entre los wayuu funciona primordialmente para acentuar líneas de lealtades, respeto y apoyo entre cada grupo. Si bien los territorios se pueden asociar con ciertos clanes, los patrones actuales de residencia no se ajustan estrictamente a estos.

Elaboración propia con base en Delgado y Epieyú, "La blasonería y el arte rupestre wayuu"; Pimienta, *La historia de todo lo existente*; Guerra, *La disputa y la palabra*.

Source : GUERRA CURVELO Weidler *et.al*, *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de la Guajira*.

Bibliographie

Bibliographie	451
De l'Assemblée Nationale Constituante au multiculturalisme	455
Archives	455
Travaux universitaires sur le multiculturalisme.....	458
Sur les mouvements sociaux autochtones et leurs droits	460
Sources primaires.....	460
Sources secondaires	461
Textes de loi	462
Langues autochtones	463
Les langues autochtones dans l'Histoire.....	463
Grammaires des langues autochtones	463
Après 1991 – Politiques de la langue et ethnoéducation	464
Littérature	466
Miguelángel López Hernández	466
Estercilia	Simanca
Pushaina.....	467
Autres auteurs wayuu contemporains	468
Œuvres fondatrices de la littérature wayuu.....	469
Autres auteurs autochtones et afro-colombiens contemporains.....	470
La promotion de la littérature autochtone et afrocolombienne par l'État multiculturel	471
Travaux sur la culture wayuu	471
Critique littéraire	472
Sur la littérature autochtone	472
Sur la littérature latino-américaine.....	475
Histoire intellectuelle et de la littérature	476

Histoire coloniale et républicaine	476
Anthropologie.....	478
Sur la parole d'origine comme récit et comme acte transformateur	479
Philosophie politique.....	481
Philosophie du langage, traduction culturelle, critique littéraire marxiste.....	482
Mondialisation du savoir.....	483
Systeme-monde, tournant cultural, tournant global	483
Pensée postcoloniale et études subalternes	483
Pensée décoloniale du groupe Modernité/Colonialité	484
La littérature mondiale	486
Recherche de l'universel, cosmopolitisme et humanisme au pluriel	487
Autres sources citées	488
Entretiens.....	489

De l'Assemblée Nationale Constituante au multiculturalisme

Archives

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajo: 866-12 al 866-34. Rollo: 32. Legajo: 866. Acta sesión plenaria. Fecha: febrero 20, 1991. Legajo 866-12. Folios: 121. Organización indígena de Colombia. Intervención del Constituyente Indígena Francisco Rojas Birry ante la Asamblea Nacional Constituyente.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 251-2179. Rollo: 07. Caja: 16-19. Legajo. 267. Derechos, deberes, garantías y libertades. Fecha: mayo 7, 15, 17 y Junio 5, 8, 10, 11, 12, 18 de 1991. Nota: 1-213: Sustitutiva /214-230: Aditiva. Folio 208. Argumentos a favor del Capítulo de Derechos de los Grupos Étnicos.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 25-67. Rollo: 03. Cajas: 04-06. Legajo. 25. Boletín del Constituyente. Abril a Junio de 1991. Boletín del Constituyente. N°7. Abril 12 de 1991. El castellano es el idioma oficial.

Archivo General de la Nación. (Derechos, educación, resguardos, territorios comunidades negras, homenaje). Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: Número 31.

- Legajo: 863-11 al 866-11. Legajo número 863-11. Documentos soporte del acta de junio 14 1991. Capítulo Nuevo: Derechos de los grupos étnicos.
- Legajo número 863-18. Folio: 77. Creación de Resguardos dentro de la República Indígena. Folios 83 y 84. Territorio de las comunidades negras. Propuesta de la comisión accidental.
- Legajo: 863-20. Folio: 10- Homenaje a los negros ribereños del Pacífico. Poema. Por la copia A. Holguín S.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo: 62/33. Legajos: 850-852:

- Legajo. 852. Propuestas para abrir el debate. Asamblea Nacional Constituyente. Discursos del señor Presidente de la República César Gaviria Trujillo, al instalar las Comisiones Preparatorias de la Asamblea Constituyente.
- Discurso del Presidente de la República al instalar las Comisiones Preparatorias de la Asamblea Nacional Constituyente. Bogotá, septiembre 14 de 1990. Palacio de Nariño.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente . SR 19. ROLLO 16/33. LEGAJOS: 770-773.

- Legajo. 770-19. Acta nº 19. Comisión II. Folios: 28. Fecha: abril 11, 1991. Folio 4. Presentación de la ponencia sobre pueblos indígenas y grupos étnicos a cargo de los delegatarios Lorenzo Muelas y Orlando Fals Borda.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo 08/33. Legajo 280-333.

- Legajo 283. Notarios, jueces de paz, elección de jueces municipales y reconocimiento de las jurisdicciones étnicas. Fecha: junio 4, 5, 7, 11 de 1991.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. ROLLO 10/33. LEGAJOS 369-581.

- Legajo 462. Proyecto de Articulado sobre derechos de los grupos étnicos. Autor: Francisco Rojas Birry. Fecha: 30 de abril de 1991. 44 folios. Comisión Ira. Ponencia « Los derechos de los grupos étnicos » Presentado por: Francisco Rojas Birry Constituyente Indígena. Bogotá, abril 30 de 1991. Derechos de los grupos étnicos. Exposición de motivos.
- Folio 32. Título. Derechos de los Grupos Étnicos. Indígenas, Negros y Raizales del Archipiélago de San Andrés.
- Folio 35. De la libertad de los esclavos al reconocimiento de los derechos integrales del pueblo afroamericano de Colombia.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 647-721. Rollo: 12. Cajas: 31-34. Secretaria General – Ponencias y propuestas – Legajo número 647. Informe –Ponencia sobre Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos. Autor: Orlando Fals Borda, Lorenzo Muelas. 4 de abril de 1991. legajo 647 (46 folios).

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Cajas: 01-03. Legajos: 01-24. Rollo: 01.

- Folio 2. Boletín de prensa número 53. Asamblea Nacional Constituyente. Abril 9 de 1991. Se posesiona miembro del Quintín Lame.

Archivo general de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo 05/33. Legajos 93-200.

- Legajo. 167. Propuesta # 83 Reforma Constitucional. Autor: Lorenzo Muelas. Fecha: marzo 8, 1991. Autoridades indígenas de Colombia. Folio 3. Propuesta Indígena de Reforma Constitucional. Lorenzo Muelas Hurtado 1991.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 369-581. Rollo: 10. Cajas: 25-28

- Caja 27. Legajo: 508. Folios: 1-24. Legajo 508: Propuestas constitucionales. Autor: Álvaro Ferrer P. Fecha: 21 de febrero de 1991.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 10/33. Legajos: 369-581. Legajo 405 (5 folios). Pronunciamento acerca del reconocimiento de la existencia y los derechos de grupos étnicos. Autor: diócesis de Quibdó. Sin fecha.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Caja 20. Legajo: 295. Folio: 32

- Legajo 295. Ordenamiento territorial. Fecha: junio 16 de 1991. Autores: Jaime Castro, Humberto de la Calle. Folio 32. Territorios indígenas.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 251-279. Cajas: 16-19. Rollo 07. Legajo 251. Proyecto: propuestas presentadas por particulares. De la # 1 a la 48. Nota: falta la propuesta # 38. Autor: particulares. Fecha: Marzo 1991.

- Folio 77. CIMARRON. Movimiento Nacional de los Derechos Humanos de la Comunidad Negra de Colombia CIMARRON. Personería Jurídica N°. 0619 de Nov. De 1987 Apartado Aéreo 2010. Pereira, Colombia.
- Folio 78. Los pueblos de la comunidad negra de Colombia decimos sí a la Asamblea Nacional Constituyente, soberana y democrática, porque la nueva constitución debe retratar las caras de toda la Nación reconociendo los siguientes aspectos.

Archivo General de la Nación. Sección. República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 29. Legajo: 860 al 862-7.

- Legajo: 862-4. Acta sesión plenaria. Fecha: junio 5, 1991. Folios: 131. Folio 74. Acuerdo final entre el Gobierno Nacional y el movimiento armado Quintín Lame.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 280-333. Rollo: 08. Cajas: 19-22.

- Legajo 307. Circunscripción electoral especial para comunidades indígenas, negras y minorías políticas. Autor: Francisco Rojas Birry. Fecha: Junio 26 de 1991. 3 folios.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Legajos: 862-8 – 863-10. Rollo: 30. Cajas: 80-83.

- Legajo 862-15. Primer Debate. Acta sesión plenaria. Fecha: junio 17, 1991. 81 folios. Constancia del Constituyente Guillermo Plazas Alcid, en relación con la propuesta

aprobada en primer debate por la plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente, sobre el otorgamiento de la nacionalidad por nacimiento a los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 28. Legajo: 859. Cajas 75-77. Correspondencia recibida Secretaría General. Enero 10-noviembre 21, 1991.

- Legajo: 859-30. Folio 667 Propuesta del Cabildo Nacional de Mujeres a la Asamblea Nacional Constituyente. Concejo de Bogotá, Mayo 26 de 1991.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. SR 19. Rollo: 12/33. Legajos: 647-721.

- Legajo 683. Ponencia sobre los proyectos que se ocupan de la elección popular de jueces municipales, jueces de paz; autoridades indígenas y jurados de conciencia. Fecha: 30 de abril de 1991. Autor: Álvaro Gómez.

Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 30. Legajo: 862 al 863-10.

- Folio 60. Tema. Derechos de los Grupos Étnicos. Territorios Indígenas. Archivo General de la Nación. Sección: República. Fondo: Asamblea Nacional Constituyente. Rollo: 32. Legajo: 866-12 al 866-34. Acta sesión plenaria. Mayo 24, 1991.
- Legajo: 866-32. Folios: 92. Folio 22. Autoridades Indígenas de Colombia. Constancia. Bogotá, 24 de mayo de 1991. Comunicado sobre marcha de autoridades indígenas.

Travaux universitaires sur le multiculturalisme

BOCAREJO Diana, « Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político » dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), ICAHN, julio-diciembre 2011, p. 98-121.

BOCAREJO Diana, « Emancipation or Enclosurement ? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia », dans *Antipode*, Vol 44, n° 3, 2011, p. 663-683.

CHAVES Margarita, *La multiculturalidad estatalizada*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2011.

CHAVES Margarita, Zambrano Marta, « From *blanqueamiento* o *reindigenización*: Paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in cotemporary Colombia » dans *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, number 80, April 2006, p. 5-23.

- COMAROFF John L., COMAROFF Jean (2009), traduit de l'anglais par FRISZMAN Carolina, MARENGO Elena (trad.), *Etnicidad S.A.*, Madrid, Safekat S. L., 2011.
- GROS Christian, *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e historia, 2000.
- GROS Christian, STRIGLER Marie-Claude (dirs.), *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistances : mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, 2006.
- GROS Christian, DUMOULIN David (dirs.), *Le multiculturalisme « au concret » : un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011.
- ICANH, *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011.
- BOCAREJO Diana, RESTREPO Eduardo, « Introducción » dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, p. 7-13.
 - WADE Peter, « Multiculturalismo y racismo » dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), ICAHN, julio-diciembre 2011, p.15-35.
 - BOCAREJO Diana, « Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político » dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), ICAHN, julio-diciembre 2011, p. 98-121.
 - JARAMILLO Pablo, « Reparaciones indígenas y el giro del 'giro multicultural' en la Guajira, Colombia » dans *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), ICAHN, julio-diciembre 2011, p. 151-171.
 - ROJAS Axel, « Gobernar(se) en nombre de la cultura » dans ICAHN, *Revista colombiana de antropología*, Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, p. 173-198.
- PINEDA CAMACHO Roberto, « La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia », *Alteridades* Vol. 7, No. 14, 1997, p. 107-129.
- VAN COTT Donna Lee, *The friendly liquidation of the past*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2000.
- ZAMBRANO Marta, « Avatares de la diversidad : la creación del multiculturalismo en Colombia » dans HERING TORRES Max S., LEMA SILVA Laura, LOMNÉ Georges, *Las ilusiones de la igualdad : mestizaje, emancipación y multiculturalismo*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Institut des Amériques, Université Gustave Eiffel, 2020, p. 133-163.
- KÖNIG Hans-Joachim, « ¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica » dans KÖNIG Hans-Joachim (ed.), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Frankfurt/Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1998, p. 13-31.

Sur les mouvements sociaux autochtones et leurs droits

Sources primaires

- BOLÍVAR Simón (1820), « Decreto del Libertador que busca restablecer en sus derechos a los indígenas y fomentar su progreso económico y educación. Villa del Rosario, Cucúta, 20 de mayo », Bogotá, Biblioteca del Congreso de la República.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (1974), « Posición de los indígenas en el movimiento campesino » dans *Boletín de antropología*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1975. Disponible sur : <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/337024> . Consulté le 5 octobre 2021.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, « La política del CRIC y el periódico *Unidad Indígena* ». Texte non publié, daté de 1976.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, « Plataforma Política », V Congreso del Cric ». Texte non publié, daté de 1978.
- DE TORRES Diego (1584), « Carta de protesta de Cacique de Turmequé la Rey de España », dans ROJAS Ulises, « El cacique de Turmequé y su época », dans BOTERO MEJÍA William (éd.) *Antología histórica. Crónicas, documentos, análisis*, Bogotá, Editorial Norma, 1987.
- MORALES Manuel Trino (1975), « Cómo nació y qué significa *Unidad Indígena* » *Unidad Indígena*, dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (2010), p. 126-128.
- NEMÉQUENE, (1520), « Código de Neméquene », dans BOTERO MEJÍA William (éd.), *Antología histórica. Crónicas, documentos, análisis*, Bogotá, Editorial Norma, 1987.
- ONIC (1982), « Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena », dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (2010).
- QUINTÍN LAME Manuel, « El derecho de la mujer indígena en Colombia : Manifiesto de catorce mil mujeres lamistas », Girardot, Imprenta Girardot, 1927. Source : Archivo histórico de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Centro de documentaciones, Bogotá.
- QUINTÍN LAME Manuel, « Nota periodística del 2 de junio » dans *El Cauca Liberal*, n° 56, serie vi, p.2. Source : Archivo histórico de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Centro de documentaciones, Bogotá.
- VALBUENA ARMANDO, « Intervención ante la segunda sala de revisión de la Corte Constitucional », dans SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (comp.) (2010) p. 347-352.

Sources secondaires

- AGUDELO Carlos Efrén, « Política y organización de poblaciones negras en Colombia », Comunicación en le marco del Seminario Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano, UNIVALLE-ORSTOM, Cali, 9-10-11 de diciembre, 1998.
- ALVAREZ Sonia E., DAGNINO Evelina and ESCOBAR Arturo (ed.), *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*, Colorado and Oxford, Westview Press, 1998.
- AROCHA Jaime et FRIEDEMANN Nina S. de, *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá, ETNO, 1984 ; AROCHA Jaime, « La inclusión de los afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable ? », dans MAYA Adriana (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, p. 339-395.
- CASTAÑO GARCÍA Christian Camilo, « Participación, reivindicaciones políticas y sociales de los raizales en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 » dans *Cuadernos del Caribe* 22, 2016, p. 57-71.
- CASTRILLÓN ARBOLEDA Diego, *El indio Quintín Lame*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1973.
- CUNIN Elizabeth, *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe Colombiano, 2003, p. 21-24.
- FRIEDEMANN Nina S. de, « Estudios de negros en la antropología colombiana : presencia e invisibilidad », dans AROCHA Jaime, FRIEDEMANN Nina S. de (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá, ETNO, p. 507-572.
- HELG Aline, *Plus jamais esclaves ! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation. 1492-1838*, Paris, La Découverte, 2016.
- LAURENT Virginie, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoras en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Bogota, IFEA, ICANH, 2005.
- RODRÍGUEZ Gloria Amparo, *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia. Luchas, contenido y relaciones*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2015.
- WADE Peter, « The language of race, place and nation in Colombia », *América Negra* n° 2, 1991, p. 41-66 ; « El movimiento negro en Colombia », *América Negra* n°5, 1993, p. 173-203.

Textes de loi

Departamento Administrativo de la Función Pública, República de Colombia, « Ley 153 de 1887 ». Disponible sur : http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=15805. Consulté le 11 mai 2019.

Departamento Administrativo de la Función Pública, República de Colombia, « Ley 89 de 1890 ». Disponible sur : <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>. Consulté le 11 mai 2019.

Mininterior, « Artículo transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 », en ligne, disponible sur : <https://dacn.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica-de-1991> Consulté le 5 octobre 2021.

« Ley 70 de 1993 por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política ». Disponible sur : <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4404.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Decreto 2762 de 1991 por medio del cual se adoptan medidas para controlar la densidad poblacional en el Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina ». Disponible sur: <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1488353>. Consulté le 5 octobre 2021.

Ministerio de Cultura, « Ley 1381 de 2010 ‘Lenguas Nativas’ », 2013. Disponible sur : <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/publicaciones/Documents/Ley%20de%20Lenguas%202013.pdf>.

« Decreto 1142 de junio de 1978, por el cual se reglamenta el artículo 118 del Decreto – ley número 0888 de 1976 sobre la educación de las comunidades indígenas ». Disponible sur : <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-102752.html>. « Convention sur l’Institut Indigéniste Interaméricain (III) », 1940. Disponible sur : <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201272/volume-1272-II-904-French.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Convention 107 de l’Organisation Internationale du Travail », 1957. Disponible sur : https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107. Consulté le 5 octobre 2021.

« Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples indigènes », 2007. Disponible sur : https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

UNESCO, « Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel », 1972. Disponible sur : <https://whc.unesco.org/fr/conventiontexte/>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Decreto 2941 de 2009 por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 397 de 1997 modificada por la Ley 1185 de 2008, en lo correspondiente al Patrimonio Cultural de la Nación de naturaleza inmaterial ». Disponible sur : <http://www.suin-juricol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1503266>. Consulté le 5 octobre 2021.

UNESCO, « Convention Internationale de Sauvegarde du Patrimoine Immatériel », 2003. Disponible sur : <https://ich.unesco.org/doc/src/18440-FR.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Ley 1185 del 12 de marzo de 2008. ‘Por la cual se modifica y adiciona la ley 397 de 1997 –Ley General de cultura- y se dictan otras disposiciones’ ». Disponible sur : https://mincultura.gov.co/areas/fomento-regional/noticias/Paginas/2009-07-06_24383.aspx. Consulté le 5 octobre 2021.

UNESCO, « El sistema normativo de los wayuus, aplicado por el pütchipü'i (‘palabrero’ ». Disponible sur : <https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-normativo-de-los-wayuus-aplicado-por-el-putchipuui-palabrero-00435>. Consulté le 5 octobre 2021.

« Ley 472 de 1998 por la cual se desarrolla el artículo 88 de la Constitución Política de Colombia en relación con el ejercicio de las acciones populares y de grupo y se dictan otras disposiciones ». Disponible sur : https://www.defensoria.gov.co/public/Normograma%202013_html/Normas/Ley_472_1998.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

Langues autochtones

Les langues autochtones dans l’Histoire

ESTENSSORO Juan Carlos et ITIER César (coord.), *Langues indiennes et empire dans l’Amérique du Sud coloniale*, Madrid, Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45-1, 2015.

TRIANA Y ANTOVERZA Humberto, *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1987.

Grammaires des langues autochtones

URICOECHEA Ezequiel, *Gramática, Vocabulario, Catecismo i confesionario de la Lengua Chibcha según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados i corregidos*, Paris, Maisonneuve, 1871.

URICOECHEA Ezequiel, *Vocabulario Páez-Castellano, catecismo, nociones gramaticales i dos pláticas conforme a lo que escribió el señor Eugenio Del Castillo i Orosco Cura de Tálaga con adiciones, correcciones i vocabulario castellano-paez por Ezequiel Uricoechea*, Paris, Maisonneuve, 1877.

URICOECHEA Ezequiel, CELEDÓN Rafael, *Catecismo i Vocabulario de la Lengua Goajira*, Paris, Maisonneuve, 1878.

Grammaire du wayuunaiki par Jusayú

JUSAYÚ Miguel Ángel, *Diccionario de la lengua guajira : Guajira-Castellano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1977.

JUSAYÚ Miguel Ángel, OLZA ZUBIRI Jesús, *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1988.

Après 1991 – Politiques de la langue et ethnoéducation

Sources primaires. Archives Ley 1381 de 2010.

Antecedentes ley 1381 de 2010. « Por la cual se desarrollan los artículos 7, 8, 10, y 70, de la Constitución Política, y los artículos 4, 5 y 28 de la ley 21 de 1991 (que aprueba el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales), y se dictan normas sobre reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes ». Autora: Ministra de la Cultura Paula Marcela Moreno Zapata. Comisión SEXTA (VI) Fecha de radicación en la Cámara de Representantes: marzo de 2009.

Publicación de la Gaceta del Congreso – Cámara de Representantes

- Proyecto: GAC. 142/2009.
- Ponencia Primer Debate: GAC. 212/2009. Ponentes: Alonso Acosta Osio, Pedro Vicente Obando O., Miguel Ángel Galvis R., Yesid Espinosa Calderón.
- Acta y Fecha de anuncia Comisión: Acta 019 – Abril 22 de 2009. GAC. 711/2009.
- Texto Definitivo Comisión: GAC. 354/2009.

- Ponencia Segundo Debate: GAC.354/2009, GAC1225/2009. Ponentes: Alonso Acosta Osio (Coord.), Pedro Vicente Obando O., Miguel Ángel Galvis Romero, Yesid Espinosa Calderón.
- Acta y Fecha de Plenaria: 188 – Junio de 2009. GAC. 840/2009.
- Texto Definitivo Plenaria: GAC. 563/2009, GAC. 620/2009, TDAP(S) P.L. 266-09 C-P.L.363-09 S.
- Texto unificado comisión de conciliación: IC (C) GAC 1285/2009, GAC. 1282/2009.

Publicación de la Gaceta del Congreso – Senado de la República

- Acta y fecha de comisión: Octubre 07 de 2009.
- Ponencia Segundo debate: GAC. 1225-2009.
- Texto Definitivo Plenaria: TDAP (S) GAX 1290/2009.
- Texto unificado comisión de conciliación: IC (S) GAC 1285/2009.

Sources secondaires

GRÖL Ilse, AGUIRRE LISCHT Daniel, PAPPENHEIM MURCIA Ruth, MONTES RODRÍGUEZ María Emilia, *Las lenguas autóctonas en Colombia : consideraciones alrededor de su legitimación en la constitución de 1991*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2009.

LANDABURU Jon, « Historia de la traducción de la Constitución de Colombia a siete lenguas indígenas (1992-1994) », dans *Amerindia* 22, 1997, p. 109-115.

LANDABURU Jon, «La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10, 2004.

PACHÓN Ximena, CORREA François, *Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüística en Colombia*, Bogotá, Imprenta patriótica del instituto Caro y Cuervo, 1997.

PINEDA CAMACHO Roberto, *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2000.

TRILLOS AMAYA María (ed.), *Enseñanza de lenguas en contextos multiculturales. Seminario-taller (Bogotá, octubre de 1999)*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 2002.

TRILLOS AMAYA (ed.), *Participación de las lenguas en la construcción de sentidos sociales. II Congreso de Etnoeducación*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 2003.

ZUÑIGA Madeleine, ANSION Juan, CUEVA Luis (ed.), *Educación en poblaciones indígenas. Políticas y estrategias en América Latina*, Santiago de Chile, UNESCO OREALC, 1987.

Littérature

Miguelángel López Hernández

Vito Apüshana

APÜSHANA Vito, *Contrabando sueños con aríjunas cercanos*, Riohacha, Gobernación de la Guajira, Secretaría de asuntos indígenas, Universidad de la Guajira, 1992.

---, *Shiinalu'uirua shiiruaa ataa / En las hondanadas maternas de la piel*, dans, *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

---, *Antiguos recién llegados. Obra poética 1992-2017*, Bogotá, Sílabas Editores, 2019

Malohe

MALOHE (2000), *Encuentros por los senderos de Abya Yala*, Fondo Editorial de la Casa de las Américas, 2004.

Miguelángel López Hernández

LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, « Pensamiento y Palabra », *El Palabrero. Periódico de la Nación Wayúu 1*, La Guajira, août-septembre 2009, non paginé.

LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, « El pensamiento mágico de América », 2011, non paginé. Disponible sur : <https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Escuela/XIV/vito.html>. Consulté le 5 octobre 2021.

Interventions dans des podcats et dans des rencontres littéraires

APÜSHANA Vito, Podcast de l'éditions numéro 18 de la revue littéraire *artiCHOKE*. Voir, <https://soundcloud.com/artichoke-readings/vito-apushana-artichoke-18>. Consulté le 5 octobre 2021.

EPEEYÜI Miguelángel, intervention dans « Viajes nómadas y otros desmarques » dans le cadre du projet « Mingas de la imagen » de la Pontificia Universidad Javeriana et The Cultural Conservancy. Date de publication en ligne de l'intervention : 7 juillet 2021. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=kieUMACq4Gg&t=1105s>.

LIBRERÍA LERNER, « Voces ancestrales en el presente de Abya Yala : Vito Apüshana », diffusé le 12 août 2021. En ligne. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=7M72wSIMxoI&list=PLBgibXgGWOcqP609CnVz9JlXsx4dlfAON&index=4>. Consulté le 5 octobre 2021

Estercilia Simanca Pushaina

Nouvelles

SIMANCA PUSHAINA Estercilia, (2002), « Jimaai en la tierra del maíz » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 69-80.

---, (2003), « ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 19-29.

---, (2003), « El encierro de la pequeña doncella » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 83-93.

---, (2007), « Bultito llorón. ¡Cara de indio! » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 39-50.

---, (2008), « Daño emergente, lucro cesante » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 65-67.

---, (2009) « ¿De dónde son las princesas? » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 53-56.

---, (2016), « Jamü » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 59-63.

---, (2017), « Julaima » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 31-36.

---, (2017), « Irama » dans *Por los senderos de la arena dorada*, Bogotá, Ediciones Santillana, 2017, p. 95-97.

---, « En las vísperas nacen las cerezas », Barranquilla, Lama Producciones, 2019.

Articles, essais

SIMANCA PUSHAINA Estercilia, (2013), « Pulowi de Uuchimüin », dans DUCHESNE WINTER Juan (comp.), *Hermosos invisibles que nos protegen*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Serie Libros de los mundos, 2015, p. 319-321.

---, « La justicia colombiana se reivindica con la identidad étnica », *Las dos orillas*, 13 novembre 2014. Disponible sur : <https://www.las2orillas.co/la-justicia-colombiana-se-reivindica-con-la-identidad-etnica/>. Consulté le 5 octobre 2021.

---, « La Guajira de Babel. Observaciones personales. Una aproximación al origen de las mantas wayuu », communication lors du « Congreso Latinoamericano de la Moda », Carthagène, 2013. Non publiée.

Intervention dans une rencontre littéraire

Conversation entre Estercilia Simanca et Miguel Rocha Vivas dans le cadre du cycle de conversations « Voces ancestrales en el presente de Abya Yala » organisé par la Librería Lerner lors de la Filbo 2021 entre le 6 et le 22 août 2021. Conversation disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=ZyVtbCqv7H0>. Consulté le 5 octobre 2021.

Autres auteurs wayuu contemporains

LARREAL Ramiro, LARREAL Manuel, *Hermano Mestizo*, Caracas, Editorial Les, 1983.

MERCADO EPIEYÚ Rafael, *Poemas nativo*, Casa Editorial Antillas, 2003.

MONTIEL FERNÁNDEZ Nemesio, *Linajes*, Maracaibo, Editorial de la Universidad del Zulia, 2001.

PANA URIANA Glicerio Tomás (1948), « Etimología de la palabra guajira » dans *Vida y obras de Gliserio T. Pana Uriana*, Barranquilla, U. C. D. Impresos, 2003, p. 62-84.

---, (1962), « El sueño de Mara. Cuento histórico » dans *Vida y obras de Gliserio T. Pana Uriana*, Barranquilla, U. C. D. Impresos, 2003, in *Vida y obras de Gliserio T. Pana Uriana*, Barranquilla, U. C. D. Impresos, 2003, p. 55-62.

---, (1968), « El guajiro arrepentido » dans *Vida y obras de Gliserio T. Pana Uriana*, Barranquilla, U. C. D. Impresos, 2003, p. 35-51.

- , (1985), « Monografía del Municipio de Uribia » dans *Vida y obras de Gliserio T. Pana Uriana*, Barranquilla, U. C. D. Impresos, 2003, p. 85-160.
- , (1989), « Chechon la soñadora » dans MUÑOZ José et JARAMILLO Gabriel, *Vida y obras de Gliserio T. Pana Uriana*, Barranquilla, U. C. D. Impresos, 2003, p. 11-32.
- SIOSI PINO Vicenta María, « Esa horrible costumbre de alejrame de ti », *Woummaipna n°1*, Riohacha, Gobernación de la Guajira y Universidad de la Guajira, 1992.
- , « El honroso vericuetto de mi linaje », *Woummaipa n° 6*, Riohacha, Universidad de la Guajira, 1995
- , « La señora iguana », Barranquilla, Comfamiliar del Atlántico, 2000.
- , « El dulce corazón de los piel cobriza », Riohacha, Asociación de Autoridades Tradicionales Kapuraneshi, 2007.
- , *Jaipai joutaleulojotu /Cerezas en verano*, Cali, Universidad del Valle, 2017.

Œuvres fondatrices de la littérature wayuu

- JUSAYÚ Miguel Ángel, *Achi'ki. Relatos Guajiros*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello - Centro de Lenguas Indígenas, 1986.
- , « Historia de Pilar », *Takü'jala. Lo que he contado*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1989.
- , *Aquí están mis relatos. Anu Taku'jalairrua*, Maracaibo, Carbones del Zulia, 1995. Bibliothèqhe privée de Víctor Bravo Mendoza.
- LÓPEZ Antonio Joaquín (Briscol), (1958), *Los dolores de una raza. Novela histórica de la vida real contemporánea del indio guajiro*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia, 2017.
- PAZ IIPUANA Ramón (1972), *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, Caracas, Instituto Agrario, 1973.
- , *La literatura wayuu*, Paraguaipoa, Abril de 1990.
- , *Ale'eya Cosmovisión wayuu: relatos sagrados Tomo I*, Riohacha, Asociación Wayuu Araurayu, 2016.
- , *Ale'eya. Conceptos y descripciones de la cultura Wayuu Tomo II*, Riohacha, Asociación Wayuu Araurayu, 2016.

Autres auteurs autochtones et afro-colombiens contemporains

Littérature

APÜSHANA Vito, CHIKANGANA Fredy, JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Voces originarias de Abya Yala*, Bogotá, Icono, 2014.

CASSIANI Uriel, *Música para bandidos*, Cartagena de Indias, Ediciones Pluma de Mompox, 2019.

---, *Alguna vez fuimos árboles o pájaros o sombras*, Cartagena de Indias, Ediciones Pluma de Mompox, 2011.

CHIHUAILAF Elicura (1995), *De sueños azules y contrasueños*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016.

---, (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM Chile, 2005.

JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Bínýbe oboyejuayëng / Danzantes del viento*, dans, *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

---, « Vístete con tu lengua », *Bínýbe oboyejuayëng/Danzantes del viento*. Manizales, Universidad de Caldas - Juabna de América, 2005, p. 112-113.

MALLKI Wiñay (CHIKANGANA Fredy), *Samay pisccok pponccopi muschcoypa / Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*, dans, *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

Articles, essais

CANDRE YAMACURI Anastasia, « ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre ? », *Mundo Amazónico* 5, 2014, p. 23-80.

CHIHUAILAF Elicura, « La oralitura (segundo avance) », *El periodista*, 27 de agosto de 2004.

JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, Entretien dans le cadre de l'organisation d'atelier d'oraliture par Renata (Red nacional de talleres de escritura creativa) du Ministère de la culture du 26 octobre 2009. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=cAUWoQigJ4M&list=LL>. Consulté le 5 octobre 2021.

La promotion de la littérature autochtone et afro-colombienne par l'État multiculturel

- MINISTERIO DE CULTURA, *Biblioteca básica de literatura afrocolombiana*, Bogotá, 2010.
- MINISTERIO DE CULTURA, *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, 2010.
- , APÜSHANA Vito, *Shiinalu'uirua shiiruaa ataa / En las hondanadas maternas de la piel*, dans, *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- , JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Bínýbe oboyejuayëng / Danzantes del viento*, dans, *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- , MALLKI Wiñay (CHIKANGANA Fredy), *Samay pisccok pponccopi muschcoypa / Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*, dans, *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- , MORENO ZAPATA Paula Marcela, CHIKANGANA Fredy, HOYOS Juan Felipe et YIE Maite, *Manual introductorio y guía de animación a la lectura*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- , ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y de la Sierra Nevada de Santa Marta*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- , ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- , SÁNCHEZ GUTIERREZ Enrique, MOLINA ECHEVERRI Hernán (compiladores), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo: Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá. Ministerio de Cultura, 2010.
- , URBINA RANGEL Fernando, *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

Travaux sur la culture wayuu

- FUNDACIÓN DE ARTESANOS WAYUU (FENARWAYUU), *Kanaso'u. Dibujos Ancestrales wayuu*, Biblioteca iconografía de las artes wayuu, Bogotá, 2018.

- HARKER Santiago, *Wayuu: cultura del desierto colombiano*, Bogotá, Villegas Editores, 1998.
- HARKER Santiago, *Apalaanchi : pescadores wayuu*, Bogotá, Villegas editores, 2009.
- HILL Rowena et GEYER Ssigrido, *Pulowi*, Caracas, Grupo Cinco 1984.
- JARAMILLO SALAZAR Pablo, *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2014.
- MORENO BLANCO Juan, *La cepa de las palabras: ensayo sobre la relación entre el universo imaginario wayúu y la obra literaria de Gabriel García Márquez*, Kassel, Edition Reichenberger, 2002.
- MUJICA ROJAS Jesús, PAZ IPUANA Ramón, LARREAL Victoria, ULIANA Fernando, GONZÁLEZ María Olimpia, AMALIISA, GONZÁLEZ ULIANA María Ofelia, PUSHAINA Ana Palmar, ECHETO IPUANA DORILA, Amüüchi wayuu. *La cerámica guajira*, Caracas, Fundación editorial el perro y la rana, 2007.
- PLANA Patricia y MENDOZA Mauricio, *La Guajira*, Bogotá, Consuelo Mendoza Ediciones S en C, 2003.
- PLUSIEURS AUTEURS, *Tü natüjalakat wayuu / Lo que saben los wayuu*, Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2016.
- SÁCHEZ Gonzalo, RIAÑO Pilar, ABAD COLORADO Jesús, WILLS Maria Emma, *La masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira*, Bogotá, Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A., 2010.

Critique littéraire

Sur la littérature autochtone

- BRAVO MENDOZA Victor (coord.), *Jepirana: Miguel Angel López Hernández. De la casa del Alcaraván a la Casa de las Américas*, Fondo mixto para la cultura y las artes de la Guajira, Año 2, N°3, marzo del 2000.
- BROTHERSON Gordon (1997), *La América Indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BURDETTE Hannah, « Literary contraband : Indigenous Insurgency and the Spatial Politics of Resistance », *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 39-1 « K'ooben. Subjetividades indígenas en la literatura latinoamericana : antiguas paradojas y nuevos enfoques », 2014, p. 274-301.

- CAMPOS UMBARILA Adriana, « El contrabando de sueños y el tejido de la sangre : una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana » dans *Visitas al patio*, Vol. 14, n° 2, 2020, p. 24-41.
- CAMPOS UMBARILA Adriana, *Autorías contrabandistas : cuerpos que reinventan y destabilizan agendas políticas de 'lo indígena'*, (Thèse en Littérature), Universidad de los Andes, Bogotá, 16 décembre 2020.
- CÉSPEDES BÁEZ Lina María et FERREIRA Ana María (éds.), *Abogados de ficción. Libros que hablan de derecho y el derecho en la literatura*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2021.
- DUCHESNE WINTER Juan, « Introducción » dans *Hermosos invisibles que nos protegen. Antología Wayuu*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Serie Libros de los mundos, 2015.
- DUCHESNE WINTER Juan, *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*, San Juan, Ediciones Callejón, 2015.
- FERREIRA Ana María, « ¿Podemos hablar de un feminismo indígena? Una reflexión sobre género en la obra de Estercilia Simanca », HAMMERSCHMIDT Claudia (ed.), *Escrituras locales en contextos globales 2. Estrategias de la resistencia*, Potsdam, Inolas, 2018.
- FERRER RUIZ Gabriel Alberto, *Wakuaipa. Sueño y Realidad en la Poesía de Vito Apushana*, Riohacha, Secretaria de Asuntos Indígenas de la Gobernación de La Guajira, 1994.
- FERRER Gabriel Alberto, RODRÍGUEZ CADENA Yolanda, *Etoliteratura Wayuu estudios críticos y selección de textos*, Barranquilla, Fondo de publicaciones universidad del Atlántico, 1998.
- LIENHARD Martin, *La voz y su huella*, La Habana, Casa de las Américas, 1990.
- NIÑO Hugo (ed.), *Literatura de Colombia Aborigen. En pos de la Palabra*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- ONG Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- OSPINA William, « La palabra viviente », ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, p. 13-15.
- RODRÍGUEZ CADENA Yolanda, *Wakuaipa. Lengua y mito en la cultura wayuu*, Riohacha, Secretaria de Asuntos Indígenas, Gobernación de la Guajira, 1993.

- ROCHA VIVAS MIGUEL, « Estercilia Simanca Pushaina: un venado en el zapato » dans SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Por los valles de la arena dorada* (2017), p. 7-15.
- ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *Püitchi Biyá Uai. Precursores. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia. Volumen 1*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2010.
- ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *Püitchi biyá uai. Puntos aparte. Antología multilingüe de la literatura indígena en Colombia*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2010.
- ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y de la Sierra Nevada de Santa Marta*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- ROCHA VIVAS Miguel (comp.), *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*, dans *Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2010.
- ROCHA VIVAS Miguel, *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2016.
- ROCHA VIVAS Miguel, « Hmmm, Abia, Eco. Renombrar y renarrar desde el antropoceno y la era ecozoica », *Revista Letral, número 24*, julio 2020, p. 237-261.
- SOMMER Doris, *Proceed with caution, when engaged by minority writing in the Americas*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1999.
- , « Irresistible Romance: the Foundational Fictions of Latin America » dans BHABHA Homi K., *Nation and Narration*, New York, Routledge, 1990.
- VICH Víctor, *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*, Perú, IEP Ediciones, 2002.
- VICH Víctor, ZAVALA Virginia, *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2000.
- WILBERT Johannes, SIMONEAU Karin avec PERRIN Michel, *Folk Literature of the Goajiro Indians*, 2 vols, Los Angeles, University of California – UCLA Latin American Center Publications, 1986.

Sur la littérature latino-américaine

BEVERLEY John, ACHÚGAR Hugo (éd), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Lima-Berkeley, Latinoamericana Editores, 1992.

CORNEJO POLAR Antonio (1994), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, (CELACP)-Latinoamericana Editores, 2003 (2^{da} edición).

DE LA CAMPA Román, « Literatura, neoliberalismo, poscolonia: acotaciones y precisiones », *A contracorriente*, vol.6, n° 1, 2008, p. 93-111.

DE LA CAMPA Román, « Postcolonial sensibility, Latin America, and the question of literature » dans MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique and JÁUREGUI Carlos A (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*, London, Duke University Press, 2008, p. 435-458.

FERNANDEZ RETAMAR Roberto (1995), *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 2013.

MORAÑA Mabel, *Crítica impura. Estudios de literatura y cultural latinoamericanos*, Madrid, Iberoamericana, 2004.

MORAÑA Mabel, « Territorialidad y forasterismo : la polémica Arguedas/Cortázar revisitada » dans *La escritura del límite*, Madrid, Iberoamericana, 2010.

MORAÑA Mabel, « ‘A río revuelto, ganancia de pescadores’ » América Latina y el *déjà vu* de la literatura mundial » dans SÁNCHEZ-PRADO Ignacio M., *América Latina en la ‘literatura mundial’*, Pittsburg, Biblioteca de América, 2006.

MOREIRAS Alberto, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham and London, Duke University Press, 2001.

RAMA Ángel (1984), *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008.

---, *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Ayacucho, 1985.

---, « El boom en perspectiva », dans *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Ayacucho, 1985, p. 266-275

---, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.

PORTUONDO José Antonio, *La emancipación literaria de Hispanoamerica*, La Habana, Casa de las Américas, 1975.

SMITH Kathryn M., « Female voice and feminist text: *Testimonio* as a form of Resistance in Latin America », *Florida Atlantic Comprative Studies Journal*, vol 12, 2010-2011.

Histoire intellectuelle et de la littérature

ALTAMIRANO Carlos (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina, II – Los avatares de la ‘ciudad letrada’ en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, p. 395-416.

BEORLEGUI Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Publicaciones de la universidad de Deusto, 2010.

GONZÁLEZ STEPHAN Beatriz (ed.), *Cultura y tercer mundo. 1. Cambios en el saber académico*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996.

GONZÁLEZ-STEPHAN Beatriz (1987), *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*, Madrid, Iberoamericana, 2002.

SVAMPA Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, dependencia y populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.

VERGARA Y VERGARA José María, *Historia de la literatura en la Nueva Granada. Desde la conquista hasta la Independencia (1538-1820), Tomo I, II, III*, Bogotá, Biblioteca de la presidencia de Colombia, por disposición de la H. Junta Militar de Gobierno en la Editorial A.B.C, 14 de abril de 1961.

Histoire coloniale et républicaine

ACUÑA José Polo, « Los Wayúu y los Cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 26, 1999, p.7-29.

ACUÑA José Polo, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Bogotá, ediciones Uniandes, 2005.

ACUÑA José Polo y SOLANO Sergio Paolo (ed.), *Historia social del caribe colombiano. Territorios, indígenas, trabajadores, cultura memoria e historia*, Medellín, La Carreta Editores, 2011.

- BARRERA MONROY Eduardo, *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, 2000.
- GUERRA CURVELO Weidler, « Nuestra larga relación con Holanda », *El Espectador*, 15 avril 2016. Disponible sur : <https://amp.elespectador.com/opinion/opinion/nuestra-larga-relacion-con-holanda-columna-627301>. Consulté le 5 octobre 2021.
- GUERRA CURVELO Weidler, « Naciones, utopías, aventuras, proyectos y heterotopías en La Guajira, 1750-1830 », *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, 54 (100), p. 87 - 99. Disponible sur : https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/21644. Consulté le 5 octobre 2021.
- GUTIERREZ ARDILA Daniel, « Le colonel Medina Galindo, la province indienne de Riohacha et la révolution néogranadine (1792-1814) », *Annales historiques de la Révolution française*, 365, juillet-septembre 2011.
- HERING TORRES Max S., « La limpieza de sangre. Problemas de interpretación : acercamientos históricos y metodológicos », dans *Historia Crítica* 45, Bogotá, septembre-diciembre, 2011.
- HERING TORRES Max S., « Colores de Piel : Una revisión histórica de larga duración », dans MOSQUERA ROSERO-LABBÉ Claudia, LAÓ-MONTER Agustín, RODRÍGUEZ GARAVITO César (eds.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 113-160.
- HERING TORRES Max S., LEMA SILVA Laura, LOMNÉ Georges, *Las ilusiones de la igualdad. Mestizaje, emancipación y multiculturalismo*, Universidad Nacional de Colombia, Institut des Amériques, Université Gustave Eiffel, 2020.
- LAVALLÉ Bernard, « Sobre ‘Indios’ y ‘Criollos’: creación e imposición de identidades subalternas en un contexto colonial » dans BONILLA Heraclio (ed.), *La cuestión colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 437-449.
- SANDERS James, *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*, Durham, Duke University Press, 2004.
- SMITH Carol, « The symbolics of blood : mestizaje in the Americas », dans *Identities* 4, p. 495-521.
- ORISINI Gianina, *Poligamia y contrabando : nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, siglo XX*, Bogotá, Observatorio del Caribe Colombiano, Ediciones Uniandes, 2007.
- VIVEROS VIGOYA Mara, « Social Mobility, Whiteness and Whitening in Colombia », dans *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology* 20.3, 2016, p. 221-234.

Anthropologie

- BIDOU Patrice, PERRIN Michel (coordinadores), *Lenguaje y palabras chamánicas*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1988.
- CAMACHO PAINEDA Roberto, « El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia », dans *Estudios antropológicos n° 4*, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2000.
- CLASTRES Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- DESCOLA Philippe, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores, 2003.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DESCOLA Philippe, GODBOUT Geneviève and LULEY Benjamin P. (trans), *The Ecology of Others*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2013.
- DESCOLA Philippe, « La composition des collectifs : formes d'hybridation », *Cours du collège de France*, 31 janvier – 28 mars 2018. Disponible sur France Culture : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-cours-du-college-de-france/la-composition-des-collectifs-formes-dhybridation-45-les-wayuu-partie-1>. Consulté le 5 octobre 2021.
- GELL Alfred, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- MAZZOLDI Maya, « Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la Alta Guajira », *Maguaré*, 18, 2004, p. 241-268.
- MANCUSO Alessandro, « Descent among the wayú. Concepts and social meanings », *Journal de la société des américanistes*, 94-1, 2008, p. 99-126.
- PERRIN Michel, *Le chemin des Indiens Morts*, Paris, Payot, 1976.
- , *Sükuaitpa Wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Madrid, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1979.
- , (1990), *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.
- , *Les praticiens du rêve : un exemple de chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- PICON François-René, *Pasteurs du nouveau monde: adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983.

---, « From Blood Price to Bridewealth. Systems of compensation and Circulation of Goods among Guajiro Indians (Colombia and Venezuela) », *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Pavia: Ugo Fabietti & Philip Carl Salzman Editors-Collegio Chislieri, 1996.

PINEDA CAMACHO Roberto, *Holocausto en el Amazonas : una historia social de la Casa Arana*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, 2000.

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

REYNOSO Carlos, *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour*, Buenos Aires, Sb editorial, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Madrid, Katz Editores, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *The Inconstancy of the Indian Soul*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2011.

Sur la parole d'origine comme récit et comme acte transformateur

ALARCÓN PUENTES Johnny, *Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu*, Mérida, Ediciones del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia, 2007.

BERMUDEZ Yeritza, NARVÁEZ Zaida, NUÑEZ Yesica, *Las funciones culturales del jayeechi en la etnia wayuu*, Universidad de la Guajira, Facultad de Ciencias de la Educación, Programa de Etnoeducación y Proyecto Social, Riohacha, 2008.

CHAPARRO Adolfo, SCHUMACHER Christian, *Racionalidad y Discurso mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003.

CHAPARRO AMAYA Adolfo, « El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo », Bogotá, Ediciones Rosaristas Reportes Escuela de Ciencias Humanas, 2003

CHAPARRO AMAYA Adolfo, *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia sobre la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2013.

ECHEVERRY Juan Álvaro et PEREIRA Edmundo, « 'Mambear coca no es pintarse de verde la boca'. Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica », CHAVES Margarita et DEL CAIRO Luis, *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*, Bogotá, ICANH, Unuversidad Javeriana, 2010, p. 565-594.

- FAREKATDE Gil lors de la conférence « Endulzar la palabra : ¿cómo se protege, previene y cura la vida ? ». Disponible sur la chaîne youtube du Banco de la República : <https://www.youtube.com/watch?v=yrHC3R1w61E>. Consulté le 5 octobre 2021.
- GANDUGLIA Néstor (2008), *Historias de Montevideo mágico : saberes y encantamientos en las leyendas populares de la ciudad*, Montevideo, Planeta, 2016.
- GUERRA CURVELO Weidler, *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.
- GUERRA CURVELO Weidler, *Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia*, (Thèse en Anthropologie), Universidad de los Andes, Bogotá, 23 avril 2019.
- GUERRERO ARIAS Patricio, « Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia », *Sophia*, (8) : « Pensamiento, Sociedad y Complejidad : miradas desde la filosofía de la educación », 2010, p. 101-146.
- LANDABURU Jon, PINEDA CAMACHO Roberto, *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los andoques de la Amazonia colombiana*, Bogotá, UNESCO et Instituto Caro y Cuervo, 1984.
- MERCADO EPIEYÚ Rafael, « Abuelo *Sho'o* y abuelo *Ja'ipa* », présentation dans le cadre du *mameadero virtual* du projet muséographique « *Sanaduría*, las plantas de la mediación. Sentidos plurales de la paz en diálogo con comunidades indígenas », 30 novembre 2020.
- MERCADO EPIEYÚ Rafael, « Apa'üna. La dote wayuu ». Disponible sur : <https://lenguasdecolombia.caroycuervo.gov.co/ICCAadmin/ICC/documentos/LA%20DOTE%20VAYUU%20Apa'üna.pdf>. Consulté le 5 octobre 2021.
- PALMAR Olimpia, « 'Trabajo para que los pensamientos wayuu se escriban en papel y en telares' : Iris Aguilar », *La Guajira hoy*, 18 de octubre 2020. Disponible sur : <https://laguajirahoy.com/cultura/trabajo-para-que-los-pensamientos-wayuu-se-escriban-en-papel-y-en-telares-iris-aguilar.html>. Consulté le 5 octobre 2021.
- RAMÍREZ IPUANA Miguel Ángel, *Los jayeechimajanas: poetas de la oralidad wayuu. Una aproximación hermenéutica del sentido poético y lírico del jayeechi*. Tesis de grado. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2012.
- RAMIREZ IPUANA Miguel Ángel, « El jayeechi, canto wayuu, tradición ancestral », ROCHA VIVAS Miguel (éd.), *Interacciones Multiculturales. Los estudiantes indígenas en la ciudad*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2009, non paginé.
- RIAÑO Pilar, GUERRA CURVELO Weidler, MORENO Maria Luisa, *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de la Guajira*, The University of British Columbia, 2021.

Version digitale disponible sur : <http://geografiasmiticasguajira.com>. Consulté le 5 octobre 2021.

URBINA RANGEL Fernando, « El corazón del padre. Mito y rito del juego de pelota entre los uitoto » dans CHAPARRO Adolfo, SCHUMACHER Christian (eds), *Racionalidad y Discurso mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, p. 99-129.

Philosophie politique

Sources primaires

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

DELEUZE GILLES, GUATTARI Félix, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.

---, *Pour une littérature mineure*, Paris, Les éditions de minuit, 1975.

---, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.

FOUCAULT Michel, (1961), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

---, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

---, « La gouvernementalité », *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

---, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.

---, « Une esthétique de l'existence », *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 730-735.

---, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 708-729.

Sources secondaires

ALDEA Eva, *Magical realism and Deleuze. The indiscernibility of Difference in Postcolonial literature*, New York, Continuum International publishing Group, 2011.

ANTONIOLI Manola, CHARDEL Pierre-Antoine et REGNAUD Hervé, *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Éditions du Sandre, 2007.

BIGNALL Simone, PATTON Paul (éd), *Deleuze and the postcolonial*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

DE BLOOIS Joost, HOUPPERMANS Sjef, KORSTEN Frans-Willem, *Discern(e)ments. Deleuzian Aesthetics/Esthétiques deleuziennes*, Amsterdam, Éditions Rodopi, 2004.

GELAS Bruno et MICOLET Hervé, *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2007.

HALLWARD Peter, *Out of this world. Deleuze and the philosophy of creation*, London, Verso, 2006.

SAUVAGNARGUES Anne, *Deleuze et l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

ZARKA Yves Charles, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Centre Sèvres*, p. 255-267.

Philosophie du langage, traduction culturelle, critique littéraire marxiste

BALIBAR Etienne et LAUGER Sandra, « Agency », dans CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, 2019, p. 26-31.

CASSIN Barbara, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Eres « Ciliniques méditerranéennes »*, 2014/2 n° 90, p. 25-36.

DUCHESNE WINTER Juan, *Ciudadano Insano. Ensayos bestiales sobre cultura y literatura*, San Juan, Ediciones Callejón, 2001.

DUCHESNE WINTER Juan, *Comunismo literario y teorías deseantes. Inscripciones latinoamericanas*, La Paz, Plural editores, 2009.

FISH Stanley, *Quand lire c'est faire. L'autorités des communautés interprétatives*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

HARTLEY Daniel, *The Politics of Style. Towards a Marxist Poetics*, Leiden and Boston, Brill, 2016.

JOUBERT Claire, *Critiques de l'anglais. Poétique et politique d'une langue mondialisée*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.

LECERCLE Jean-Jacques, *Deleuze and language*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

LECERCLE Jean-Jacques et RILEY Denise, *The force of language*, Hampshire and New York, Palgrave Macmillan, 2004.

LECERCLE Jean-Jacques traduit du français par ELLIOT Gregory, *A Marxist Philosophy of Language*, Leiden and Boston, Brill, 2006.

---, *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

Mondialisation du savoir

Système-monde, tournant cultural, tournant global

CAILLÉ Alain et DUFOIX Stéphane (dir.), *Le tournant global des sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2013.

JAMESON Frederic, *The cultural turn: selected writings on the postmodern, 1983-1998*, London et New York, Verso, 1998.

WALLERSTEIN Immanuel, *Le système du monde du XV^e siècle à nos jours*, t. I : *Capitalisme et économie-monde 1450-1640* ; t. II : *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750*, Paris, Flammarion, t. I, 1980 ; t. II, 1984.

Pensée postcoloniale et études subalternes

BHABHA Homi K., *Nation and narration*, New York, Routledge, 1990.

---, *The location of culture*, Routledge, 1993.

BHABHA Homi K. et RUTHERFORD Jonathan, « Le tiers-espace », *Multitudes*, 2006/3 n° 26, p. 95-107.

CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Editions Amsterdam, 2009.

RODRIGUEZ Ileana (éd.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Duke, Duke University Press, 2001.

SPIVAK Gayatri, *Can the subaltern speak ?*, Basingstoke, Macmillan, 1988.

Pensée décoloniale du groupe Modernité/Colonialité

Sources revendiquées par le groupe Modernité/Colonialité (liste non exhaustive)

ASSMANN Hugo, *Opresión-liberación : desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

ANZALDÚA Gloria, *Borderlands. La Frontera. The new Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Book Company, 1987.

GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972.

Sources primaires

CASTRO GÓMEZ Santiago, GUARDIOLA-RIVERA Oscar, MILLÁN DE BENAVIDES Carmen (ed.), *Pensar (en) los intersticios*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 1999.

CASTRO GÓMEZ, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO GÓMEZ Santiago, GROSFOGUEL Ramón (ed.), *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo de Hombre Editores, 2007.

CASTRO GÓMEZ Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011 (2da ed.).

CORONIL Fernando, *Beyond occidentalism : towards post-imperial geohistorical categories*, Michigan, University of Michigan, 1992.

DE LA CAMPA Román, *Latinamericanism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

DE TORO Alfonso (ed.), *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad' y la 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*, Madrid, Iberoamericana, 2006.

DUSSEL Enrique D., *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.

DUSSEL Enrique, *Filosofía ética de la liberación. Tomo I*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1987.

- DUSSEL Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- DUSSEL Enrique, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación) », México, *UAM-Iz*, 2005.
- ESTERMANN Josef, *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2015.
- GARCÉS Fernando, « Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica », WALSH Catherine (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, UASB y Abya Yala, 2005, p. 137-167.
- GROSGOUEL Ramón et CASTRO GÓMEZ Santiago, *El giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.
- LANDER Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011.
- LAÓ-MONTES Agustín, MOSQUERA ROSERO-LABBÉ Claudia, RODRÍGUEZ-GARAVITO César, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, Bogotá, programa Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- LUGONES Maria, « Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 186–209.
- MALDONADO TORRES Nelson (2007), « Sobre la colonialidad del ser. Aportes al desarrollo de un concepto », SANTORY JORGE Anayra et QUINTERO RIVERA Mareia (coord.), *Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, 2018.
- MENDEIETA Eduardo, « Remapping Latin American studies : postcolonialism, subaltern-studies, post-occidentalism, and globalization theory » MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique, JÁUREGUI Carlos A. (éd), *Coloniality at large*, London, Duke University Press, 2008, p. 286-306.
- MIGNOLO Walter D., *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Michigan, The University of Michigan Press, 1995.
- , « The Many faces of the cosmo-polis : Bordes Thinking and Critical Cosmopolitanism » dans *Public Culture* 12.3, automne 2000, p. 721-748.

---, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.

---, « Desobediencia epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-colonial » traduit de l'anglais par JACOBO HERRERA Iván, *Otros logos*, año 1, n°1, 2009.

---, (2000), *Local histories/Global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, Ney Jersey, Princeton University Press, 2012.

MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique and JÁUREGUI Carlos A (ed.), *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*, London, Duke University Press, 2008.

PALERMO Zulma, ALBÁN Adolfo, LÓPEZ Irene, PASTOR MELLADO Justo, *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo

QUIJANO Aníbal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » dans LANDER Edgardo (éd), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO 2000.

RODRÍGUEZ Ileana, MARTÍNEZ Josebe (Eds), *Estudios transatlánticos postcoloniales, I. Narrativas comando/sistemas mundo: colonialidad/modernidad*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2010.

SANJINÉS Javier, FRYE David (eds.), *Embers of the Past : Essays in Times of Decolonization*, Durham, Duke University Press, 2013.

WALSH Catherine E., *Pedagogy and the struggle for voice : issues of language, power, and schooling for Puerto Ricans*, New York, Bergin & Garvey, 1991.

Sources secondaires

BOIDIN Capucine, HURTADO LÓPEZ Fatima, « Philosophie de la libération et tournant décolonial » dans *Cahier des Amériques Latines*, 62, 2009/3.

La littérature mondiale

CASANOVA Pascale, *La République mondiale des lettres*, Paris, Editions du Seuil, 1999.

---, (dir.), *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires*, Paris, Éditions raisons d'agir, 2011.

DAVID Jérôme, *Spectres de Goethe, les métamorphoses de la « littérature mondiale »*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2011.

MORETTI Franco, « Conjectures on world literature », *New Left Review*, January-February, 2000.

---, *Graphes, cartes et arbres. Modèles abstraits pour une autre histoire de la littérature*, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

PRADEAU Christophe, SAMOYAUULT Tiphaine (dir.), *Où est la littérature mondiale*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2005.

LEPE LIRA Luz, « Ajustar la brújula : la decolonialidad desde la intelectualidad indígena », *Relatos de la diferencia y literatura indígena : travesías por el sistema mundo*, Ciudad de México, Lito Grapo, 2018, p. 7-16.

Recherche de l'universel, cosmopolitisme et humanisme au pluriel

ALDERSON David, SPENCER Robert (ed.), *For Humanism*, London, Pluto Press, 2017.

BHABHA Homi K., SALAS Hugo (trad.), *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

BERNABÉ Jean, CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël. *Éloge de la créolité*, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

DUCHESNE WINTER Juan, intervention dans « Posthumanismo y pedagogía de la Madre Tierra », dans le cadre du projet « Mingas de la imagen » porté par la Pontificia Universidad Javeriana et The Cultural Conservancy. Publié en ligne le 4 août 2020. Disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=DB_yWueqSJK. Consulté le 5 octobre 2021.

LIONNET Françoise and SHIH Shu-mei (ed.), *The creolization of Theory*, Durham and London, Duke University Press, 2011.

MÉNIL Alain, *Les voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Lille, De l'Incidence éditeur, 2011.

WOLFE Cary, *What is posthumanism ?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

Autres sources citées

- BERMEJO SANTOS, Antonio Ambrosio, *José Carlos Mariátegui: Humanismo, estética y contemporaneidad*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2011.
- EMPRESA EDITORA AMAUTA S.A. (edición en facsímile), *Amauta: Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, Lima, 1976.
- ESCOBAR Arturo, *Sentipensar con la tierra. Nuevas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones Anaula, 2014.
- FALL Yoro, « Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África », *Africa inventando el futuro*, México, El Colegio de México, 1992.
- FALS BORDA Orlando, *Historia doble de la costa*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, Vol. 1, 1979, Vol. 2, 1981, Vol. 3, 1984.
- FALS BORDA Orlando, « Orígenes Universales y Retos Actuales de la IAP », *Revista Análisis Político*, 38, p. 71-78.
- GUERRA CURVELO Weidler, interviewé par AGÁMEZ PÁJARO Christian, « Ser indígena no excluye de ser ciudadano », *El universal*, 16 mai 2021. Disponible sur : <https://www.eluniversal.com.co/suplementos/facetas/ser-indigena-no-excluye-de-ser-ciudadano-weidler-guerra-curvelo-EC4631420>. Consulté le 5 octobre 2021.
- MILLER David, *On Nationality* Clarendon Press, 1995.
- MOSONYI Esteban, *Reflexiones críticas en torno al Caribe*, Caracas, Ministerio de Educación y Deportes, 2006.
- PADILLA Priscila, *Nacimos el 31 de diciembre*, RTVC-Signal Colombia, 2011, 54 minutes. Bande d'annonce disponible sur : <https://www.cinescuela.org/es/pelicula/nacimos-el-31-de-diciembre-288>. Consulté le 5 octobre 2021.
- PIZARRO Jerónimo, « Obras ortónimas y heterónimas de Fernando Pessoa : genealogía de una distinción » dans BARRERO FAJARDO Mario (ed.), *La heteronimia poética y sus variaciones transatlánticas*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2013, p. 7-28.
- VASCONCELOS José (1925), *La raza cósmica*, México, Edición Trillas, 2012.

Entretiens

AGUILAR Iris, *Entretien personnel*, Makú, 10 août 2019.

LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel*, Riohacha, 1^{er} juillet 2017.

LÓPEZ HERNÁNDEZ Miguelángel, *Entretien personnel*, Riohacha, 16 août 2018.

OJEDA JAYARIYÚ Guillermo, *Entretien personnel*, Maicao, 10 août 2019.

SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel*, Riohacha, 29 juin 2017.

SIMANCA PUSHAINA Estercilia, *Entretien personnel*, Bogotá, 29 août 2019.

Liste des sigles

AISO : Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente.

ANUC : Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia.

CRIC : Consejo Regional Indígena del Cauca.

CCELA : Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes.

COIA : Consejo de Organizaciones Indígenas Arhuacas

OIA : Organización Indígena de Antioquia

ILV : Instituto Lingüístico de Verano .

ONIC : Organización Nacional Indígena de Colombia.

S.O.S : *Sons of the Soil*.

SOWETO : Círculo de Estudios de las Problemáticas de las Comunidades Afrocolombianas.

Index des noms

A

ACHÚGAR Hugo21, 473
ACUÑA José.....26, 236, 239, 242, 248, 363, 474
AGUDELO Carlos105, 459
ALDERSON David.....40, 327, 485
ALTAMIRANO Carlos474
ALTHUSSER Louis.....313, 479
ANZALDÚA Gloria482
APÜSHANA Vito.326, 327, 330, 359, 360, 361, 362,
363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 374,
375, 376, 377, 379, 380, 381, 383, 385, 386, 388,
389, 390, 391, 392, 398, 406, 407, 408, 412, 415,
418, 421, 422 4, 16, 17, 23, 24, 29, 30, 31, 36,
153, 158, 175, 176, 198, 200, 281, 295, 296, 297,
298, 299, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 310, 360,
362, 439, 464, 471, 16, 153, 158, 295, 360, 364,
365, 367, 368, 369, 375, 378, 381, 382, 384, 386,
387, 388, 464, 468, 469
AROCHA Jaime.....110, 459
ASSMANN Hugo107, 482

B

BALIBAR Etienne16, 46, 480
BARRERA MONROY Eduardo.....26, 236, 363, 475
BERMEJO SANTOS Antonio.....40, 486
BEVERLEY John21, 473
BHABHA Homi K.....20, 29, 404, 472, 481, 485
BOCAREJO Diana..93, 136, 139, 144, 191, 272, 456,
457
BOIDIN Capucine.....18, 484
BOLÍVAR Simón.....75, 458
BURDETTE Hannah363, 373, 415, 470

C

CAILLÉ Alain 130, 274, 481
CAMPOS UMBARILA Adriana ... 17, 299, 362, 363,
377, 383, 471
CANDRE Anastasia 260, 468
CASANOVA Pascale..... 164, 394, 418, 484
CASSIANI Uriel 284, 468
CASSIN Barbara 16, 29, 46, 198, 480
CASTAÑO Christian 97, 111, 459
CASTRILLÓN Diego 60, 459
CASTRO GÓMEZ Santiago..... 275, 276, 482, 483
CHAKRABARTY Dipesh 277, 481
CHAVES Margarita . 48, 93, 122, 139, 141, 142, 152,
191, 210, 456, 457, 477
CHIHUAILAF Elicura 209, 255, 468
CHIKANGANA Fredy..... 16, 158, 468, 469
CLASTRES Pierre 372, 476
COMAROFF John et Jean 154, 457
CORNEJO POLAR Antonio..... 340, 473
CUNIN Elizabeth 98, 102, 106, 459

D

DAVID Jérôme..... 394, 485
DE LA CAMPA Román..... 20, 473, 482
DE TORRES Diego..... 75, 458
DELEUZE Gilles 36, 92, 312, 316, 372, 390, 479
DESCOLA Philippe 89, 216, 226, 227, 231, 238, 243,
476
DUCHESNE WINTER Juan.... 15, 41, 208, 252, 264,
265, 269, 298, 322, 361, 363, 374, 389, 399, 466,
471, 480, 485
DUFOIX Stéphane 130, 274, 481
DUSSEL Enrique 19, 20, 276, 473, 482, 483, 484

E

ECHEVERRY Juan Álvaro210, 477
 ESCOBAR Arturo.....142, 206, 459, 486

F

FALL Yoro.....256, 486
 FALS BORDA Orlando.....206, 486
 FAREKATDE Gil210, 478
 FERREIRA Ana María282, 347, 471
 FERRER RUIZ Gabriel251, 263, 362, 471
 FISH Stanley336, 480
 FOUCAULT Michel.....47, 138, 191, 192, 194, 479
 FRIEDEMANN Nina.....110, 459

G

GANDUGLIA Néstor205, 478
 GELL Alfred245, 476
 GROS Christian48, 457
 GUATTARI Félix36, 92, 312, 316, 372, 390, 479
 GUERRA CURVELO Weildler ...12, 18, 32, 90, 205,
 211, 214, 216, 225, 227, 228, 240, 242, 244, 245,
 246, 270, 291, 333, 341, 350, 362, 376, 378, 387,
 448, 475, 478, 486, 495
 GUERRERO ARIAS Patricio.....206, 478
 GUTIERREZ Gustavo ..27, 51, 56, 57, 59, 60, 61, 64,
 65, 66, 67, 75, 107, 142, 158, 236, 458, 459, 469,
 475, 482

H

HARTLEY Daniel314, 480
 HELG Aline98, 459
 HERING TORRES Max ..53, 103, 108, 109, 457, 475
 HURTADO LÓPEZ Fátima.....18, 484

J

JAMESON Frederic274, 481
 JAMIOY JUAGIBIOY Hugo .16, 158, 202, 256, 445,
 468, 469

JARAMILLO Pablo 171, 457, 467, 470
 JUSAYÚ Miguel Ángel 125, 203, 263, 462, 467

L

LANDABURU Jon 123, 133, 463, 478
 LARREAL Ramiro..... 197, 263, 466, 470
 LAUGER Sandra..... 16, 46, 480
 LAURENT Virginie... 50, 55, 63, 64, 70, 71, 72, 144,
 459
 LAVALLÉ Bernard..... 102, 475
 LECERCLE Jean-Jacques61, 309, 312, 314, 315, 481
 LEPE LIRA Luz 395, 485
 LOMNÉ Georges 53, 168, 457, 475
 LÓPEZ Antonio Joaquín 17, 217, 222, 224, 232, 250,
 297, 300, 376, 379, 405, 406, 411, 413, 416, 464,
 467, 484, 487

M

MALOHE34, 281, 286, 296, 301, 326, 327, 374, 393,
 395, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 415, 418,
 419, 422, 464, 501
 MAZZOLDI Maya 290, 476
 MERCADO EPIEYÚ Rafael 220, 371, 466, 478
 MILLER David 132, 486
 MONTIEL FERNÁNDEZ Nemesio 31, 466
 MORALES Manuel Trino..... 64, 65, 458
 MORAÑA Mabel 19, 20, 23, 276, 394, 473, 483, 484
 MOREIRAS Alberto 20, 473
 MORENO BLANCO Juan..... 33, 470
 MORETTI Franco 394, 485
 MOSONYI Esteban..... 208, 486
 MUELAS HURTADO Lorenzo42, 54, 56, 57, 72, 74,
 80, 84, 85, 86, 88, 92, 113, 118, 126, 145, 186,
 235, 454

N

NEMÉQUENE 75, 458
 NIÑO Hugo 471

O

ORISINI Gianina236, 475
 OSPINA William309, 471

P

PADILLA Priscila.....287, 486
 PALERMO Zulma484
 PALMAR Olivia352, 478
 PANA URIANA Glicerio466
 PAZ IIPUANA Ramón31, 197, 345, 467
 PERRIN Michel202, 203, 213, 222, 223, 371, 472,
 476
 PINEDA CAMACHO Roberto.47, 76, 130, 132, 133,
 457, 463, 477, 478
 PIZARRO Jerónimo.....281, 486
 POUTIGNAT Philippe.....50, 477
 PRADEAU Christophe394, 485

Q

QUIJANO Aníbal.....19, 275, 484
 QUINTÍN LAME Manuel.....57, 61, 458

R

RAMIREZ IPUANA Miguel Ángel265, 478
 ROCHA VIVAS Miguel.....24, 25, 85, 124, 158, 167,
 168, 169, 176, 195, 197, 199, 204, 207, 209, 234,
 250, 254, 255, 258, 260, 261, 262, 264, 265, 284,
 309, 325, 335, 341, 344, 360, 362, 369, 370, 414,
 469, 471, 472, 478
 RODRÍGUEZ Gloria109, 123, 127, 144, 151, 251,
 263, 362, 460, 463, 471, 475, 483, 484
 RODRIGUEZ Ileana.....21, 481
 ROJAS Axel..75, 78, 81, 88, 100, 101, 103, 143, 183,
 197, 457, 458, 470
 ROJAS BIRRY Francisco...42, 53, 54, 56, 57, 72, 74,
 78, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 97, 99, 100,
 101, 102, 103, 107, 109, 113, 118, 126, 132, 145,
 186, 193, 235, 453, 454, 455

S

SAMOYAUULT Tiphaine..... 394, 485
 SANDERS James 475
 SANJINÉS Javier 484
 SIMANCA PUSHAINA Estercilia..325, 326, 327,
 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339,
 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349,
 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361,
 364, 373, 377, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398,
 399, 400, 401, 402, 403, 404, 420, 422, 431, 432,
 433,15, 18, 36, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 291,
 331, 334, 335, 338, 343, 347, 349, 353, 355, 356,
 357, 358, 397, 398, 399, 401, 403, 404, 451, 465,
 466, 472, 487
 SIOSI PINO Vicenta 18, 263, 467
 SMITH Kathryn 21, 141, 474, 475
 SOMMER Doris..... 20, 472
 SPENCER Robert..... 40, 327, 485
 SPIVAK Gayatri..... 72, 80, 481
 STREIFF-FENART Jocelyne..... 50, 477
 SVAMPA Maristella 127, 128, 474

U

URBINA RANGEL Fernando 158, 205, 469, 479
 URICOECHEA Eequiel 462
 URICOECHEA Ezequiel 125, 462

V

VALBUENA Armando..... 142, 459
 VAN COTT Donna Lee 47, 134, 457
 VASCONCELOS José..... 140, 486
 VIVEIROS DE CASTRO Eduardo..... 226, 336, 477
 VIVEROS VIGOYA Mara 109, 475

W

WADE Peter..... 103, 105, 109, 457, 460
 WALLERSTEIN Immanuel..... 274, 481
 WALSH Catherine 278, 483, 484

WOLFE Cary389, 485

Z

ZAMBRANO Marta..... 53, 54, 58, 79, 93, 115, 120,
130, 131, 134, 141, 142, 457

Table des illustrations

Figure 1 : Carte de la Guajira. Source: VAN-LEENDEN PÉREZ Justo, *Wayuunaiki, estado, sociedad y contacto*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1998.

Figure 2 : Carte du territoire wayuu en Colombie à travers la cartographie mythique de la communauté. Source : GUERRA CURVELO Weildler *et.al*, *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de la Guajira*. En ligne : <http://geografiasmiticasguajira.com/index.html>.

Figure 3 : Schéma sur l'origine dans la cosmologie wayuu. Source MERCADO EPIEYÚ Rafael, « Apa'üna. La dote wayuu ». Disponible sur : https://lenguasdecolombia.caroycuervo.gov.co/ICCAAdmin/ICC/documentos/LA%20DOTE%20VAYUU_Apa'üna.pdf. Consulté le 5 octobre 2021.

Figure 4 : Esterilia Simanca et Angie Puentes (coordinatrice de la rencontre) lors de la « V^e rencontre Interculturelle de Littératures Amérindiennes, 27 avril 2018.

Table des matières

Remerciements	3
Sommaire	7
Introduction	12
Une approche méthodologique transdisciplinaire et interculturelle.....	24
Le travail de terrain	28
Hypothèses de travail	37
Première Partie. La littérature autochtone au prisme de son usage politique. Des mouvements sociaux aux politiques multiculturelles	43
Introduction.....	45
Chapitre 1. Quelle ethnicité selon les communautés autochtones ? Des revendications des mouvements indigènes aux débats de l'Assemblée Nationale Constituante	53
I. Le mouvement autochtone dans son histoire : comment penser l'ethnicité ?.....	57
I. A. Manuel Quintín Lame et la définition des bases pour les revendications futures du mouvement indigène.....	59
I.B. Du niveau régional au niveau national : le renforcement politique du mouvement autochtone dans les années 1970-1980.....	63
II. L'enthousiasme constitutionnel : défendre la différence culturelle pour affirmer une diversité épistémologique en dialogue	78
II. A. Affirmer la différence face à l'assimilation nationale.....	80
II. B. Territoire et connaissance : l'introduction des systèmes de pensée des communautés aux débats de l'ANC.....	87
III. Les indigènes comme porte-paroles des populations noires dans les débats de l'Assemblée Nationale Constituante	97

III. A. Quelle ethnicité pour les afro-colombiens lors des débats de l'Assemblée Nationale Constituante ?	99
III. B. La voix des mouvements sociaux afro-colombiens à la Constituante : l'invisibilisation de trajectoires historiques diverses	104
Conclusion du premier chapitre	113
Chapitre 2. « Hacerse nación desde las raíces ». Quelle ethnicité selon l'État multiculturel ?	117
I. Le rôle des dynamiques de légitimation locales et globales dans la production du multiculturalisme et de ses lectures critiques	120
I. A. Les années 1980 : une alliance entre mouvements sociaux et intellectuels au niveau local qui influence les politiques étatiques et le calendrier des organismes internationaux	121
I. B. Après la Constituante : penser les politiques multiculturelles dans un contexte de mondialisation du savoir universitaire	130
I. C. Quelle conception de l'ethnicité dans la pratique de l'exercice du pouvoir étatique par l'intermédiaire des politiques multiculturelles ?	138
II. De la centralité de la culture à la sauvegarde et promotion du « patrimoine culturel de la Nation »	148
II. A. La promotion de la culture comme patrimoine de la nation colombienne : légitimation de l'État et globalisation néolibérale	150
II. B. La Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia : construire une nation multiculturelle à partir des racines culturelles des « peuples originaires »	157
Une nation multiculturelle pensée comme l'addition des ethnicités	160
Comment l'État lit-t-il la littérature autochtone ?	165
II. C. Rendre compte de la capacité d'action des communautés autochtones : « l'émancipation de la parole »	173
Promouvoir la lecture de la littérature indigène : quels enjeux ?	175

Mythe, parole d'origine et littérature contemporaine : penser ensemble poétique et politique.....	178
Conclusion du deuxième chapitre.....	185
Deuxième partie. La littérature contemporaine des Wayuu au prisme de son potentiel émancipateur. Parole d'origine et contrebandes littéraires.....	189
Introduction.....	191
Chapitre 3. Qu'est-ce que la littérature contemporaine des Wayuu ? Parole d'origine et processus de traduction culturelle.....	197
I. Politique et poétique de la « palabra de origen »	202
I. A. La parole d'origine comme parole qui transforme et actualise le mythe dans le quotidien	204
Mythes, légendes, histoires magiques et parole transformatrice	205
La parole tranquille wayuu en connexion avec les peuples autochtones des Amériques	207
I. B. Territoires, temporalités et connaissance chez les Wayuu	214
Le territoire comme rencontre entre le monde visible et le monde pulasü	216
Les événements transformatifs comme fondement de la vie sociale et de la connaissance des Wayuu	226
II. Entre contrebande commerciale et contrebande littéraire : histoire et création littéraire chez les Wayuu.....	235
II. A. La Guajira de l'époque coloniale à l'époque républicaine : la contrebande commerciale et le rapport au territoire comme garants de l'autonomie politique	236
Contacts culturels et autonomie épistémologique wayuu : l'exemple du bétail	238
Entre contrebande commerciale et interlocution avec l'extérieur : la réponse des Wayuu face au pouvoir colonial	241

II. B. La question de la traduction culturelle dans les années 1970-1980 : la littérature wayuu dans le panorama des littératures, oralittératures et textualités oralittégraphiques contemporaines	250
Conclusion du troisième chapitre.....	267
Chapitre 4. Estercilia Simanca et Miguelángel López Hernández : l’espagnol comme vecteur d’une poétique interculturelle émancipatrice	269
I. Langues de frontière et émancipation politique chez le groupe Modernité/Colonialité	272
I. A. La différence coloniale latino-américaine	274
I. B. Langues de frontière et plurilinguisme	277
II. L’espagnol comme instrument de médiation avec la société majoritaire colombienne chez Estercilia Simanca et Miguelángel López Hernández	281
II. A. Estercilia Simanca Pushaina ou la littérature comme interpellation politique	282
II. B. Miguelángel López Hernández ou l’émancipation poétique à travers un voyage entre territoires	295
III. Penser l’émancipation à travers les poétiques interculturelles de Simanca et López Hernández : pour une philosophie marxiste du langage.....	309
III. A. Inscrire le langage dans sa conjoncture historique et culturelle	312
III. B. La force de la langue ou son devenir minoritaire	316
Conclusion du quatrième chapitre	321
Chapitre 5. Contrebande littéraire et émancipation politique : vers une connaissance construite en alliance avec le savoir wayuu	325
I. Nommer comme acte politique chez Simanca Pushaina.....	329
I. A. Nommer le pouvoir politique : « visiones de cabeza » dans « ‘Manifiesta no saber firmar’. Nacido : 31 de diciembre »	331
Nommer les alijunas comme moyen de dénoncer les abus du pouvoir politique	331
Faire de la contrebande littéraire pour « coloniser » l’identité nationale	338

I. B. Les femmes wayuu au fil des nouvelles d'Estercilia Simanca : des conditions sociales multiples.....	347
Le rituel de l'enfermement au travers du vécu d'Iiwa Kashí.....	348
La dénonciation des inégalités socio-économiques des familles wayuu dans « Bultito llorón. Cara de indio » et « Julamia ».....	353
II. Vito Apüshana : la parole poétique comme parole de contrebande	360
II. A. Nommer les acteurs de la contrebande de rêves : « visiones de cabeza » dans l'œuvre poétique de Vito Apüshana	364
II. B. La « contrebande de rêves » ou l' introduction des épistémologies wayuu au centre de l'univers alphabétique conventionnel.....	372
II. C. Le vivre-ensemble : retrouver un visage dans l'animal, le minéral et le végétal ..	381
III. Cosmopolitisme et universalisme au pluriel : la contrebande épistémologique au niveau mondial	394
III. A. Simanca Pushaina ou la Pulowi de Uuchimün.....	396
III. B. Malohe : la racine, la rencontre et le mouvement	405
Conclusion du cinquième chapitre.....	420
Conclusion	425
Annexes	436
Bibliographie	451
Entretiens	489
Liste des sigles	491
Index des noms	493
Table des illustrations	497

Paroles politiques et paroles poétiques : des mouvements sociaux autochtones en Colombie à la littérature contemporaine des Wayuu

Résumé : Cette thèse étudie la production littéraire d'Estercilia Simanca Pushaina et de Miguelángel López Hernández auteurs publiés en Colombie qui s'auto-identifient comme wayuu. Pendant les années 1970-1980, se produit la transcription en écriture alphabétique conventionnelle et la traduction en espagnol de la parole d'origine wayuu contenue dans les chants traditionnels ou *jayeechis* et dans l'écriture pictographique du peuple autochtone. Notre objectif est de démontrer que la littérature contemporaine qui s'ensuit est un vecteur d'expression des structures de connaissance portées par la parole d'origine au même temps qu'elle cherche à affirmer les droits fondamentaux des Wayuu en transformant les espaces nationaux et internationaux qu'elle investit. Ainsi, la littérature de Simanca et de López Hernández exprime la capacité d'action des membres de la communauté et ce malgré une volonté d'appropriation des productions culturelles autochtones par l'État multiculturel en vue de sa recherche de légitimité politique. C'est en mettant l'accent sur l'agir de Simanca et de López Hernández que nous pouvons penser le caractère émancipateur de leur œuvre littéraire, c'est-à-dire sa conquête d'espaces d'autonomie politique et épistémologique par l'intermédiaire du dialogue interculturel. Cette action émancipatrice est à lire en lien avec l'histoire de la communauté et en consonance avec les revendications des mouvements sociaux autochtones du XX^e siècle. L'histoire des Wayuu est caractérisée par des contacts et des négociations où la contrebande commerciale joue un rôle central. De manière similaire, la production littéraire contemporaine met en place des circuits de contrebande littéraire avec les sociétés majoritaires des Amériques qui remettent en cause leur homogénéité culturelle par l'irruption en leur centre des systèmes de savoir autochtones.

Mots-clés : Mouvements sociaux autochtones, politiques multiculturelles, parole d'origine, traduction culturelle, littérature autochtone, contrebande littéraire, Estercilia Simanca, Miguelángel López Hernández.

Political words and poetical words : from indigenous social movements in Colombia to the contemporary literature of the Wayuu

Abstract : This thesis studies the literary production of Estercilia Simanca Pushaina and Miguelángel López Hernández authors published in Colombia who self-identify as wayuu. During the years 1970-1980, the transcription in conventional alphabetic writing and the translation into Spanish of the wayuu *palabra de origen* contained in the traditional songs or *jayeechis* and in the pictographic writing of the indigenous people took place. Our objective is to demonstrate that the contemporary literature that follows is a vector of expression of the structures of knowledge carried by the *palabra de origen* at the same time as it seeks to assert the fundamental rights of the Wayuu by transforming national and international spaces it invests. Thus, the literature of Simanca and López Hernández expresses the agency of the members of the community, despite a desire for the appropriation of indigenous cultural productions by the multicultural state in its search for political legitimacy. It is by emphasizing the agency of Simanca and López Hernández that we can think of the emancipatory character of their literary work, that is to say its conquest of spaces of political and epistemological autonomy by the intermediary of intercultural dialogue. This emancipatory action should be read in connection with the history of the community and with the demands of the indigenous social movements of the twentieth century. Contacts and negotiations in which commercial smuggling plays a central role characterized the history of the Wayuu. Similarly, contemporary literary production sets up circuits of literary smuggling with majoritarian societies in the Americas that challenge their cultural homogeneity by the eruption of indigenous knowledge systems at their centre.

Keywords : Indigenous social movements, multicultural policies, *palabra de origen*, cultural translation, indigenous literature, literary smuggling, Estercilia Simanca Pushaina, Miguelángel López Hernández.