

**ÉCOUTER
LES RÉSONANCES
DU MONDE**

**Rapports aux humains
et aux non-humains
chez les Wayùu
de Colombie**

KARTHALA



Lionel Simon

Nourri par un travail ethnographique mené depuis 2006, ce livre s'attache à décrire et à analyser la manière dont les Wayùu de Colombie tissent des liens avec leur environnement et l'investissent par leurs pratiques. A travers des descriptions minutieuses, l'auteur expose le quotidien des hommes et des femmes avec lesquels il a vécu. Il propose de découvrir les activités qui jalonnent leur mode de vie, avec le souci de rattacher les gestes à une compréhension plus large du monde et des relations qu'entretiennent ses habitants, humains et non humains.

Les développements s'attachent à dévoiler les conceptions qui soutiennent les pratiques funéraires, les usages des lieux, la circulation des biens et des animaux, ou encore le règlement des conflits. Ils dévoilent les grilles de lecture qui permettent de situer les esprits dans le paysage, de poser des diagnostics ou d'appréhender les indices de l'infortune. Ils mettent en évidence les compréhensions auxquelles s'adosse l'interprétation des variations climatiques, des cycles stellaires ou des phénomènes maritimes... Derrière l'hétérogénéité des situations où il nous invite, un souci transversal anime l'auteur : saisir et décrire la manière dont les événements sont vécus par les protagonistes.

C'est ainsi à la découverte d'un univers singulier, tiraillé par de multiples logiques et peuplé par des êtres de toutes natures que ce livre emmène. Il pointe, ce faisant, la nécessité de décentrer notre regard et de questionner nos propres outils conceptuels pour saisir pleinement la spécificité de l'inscription des Wayùu de Colombie dans le monde. Aussi le récit oscille-t-il entre descriptions ethnographiques, développements théoriques et considérations épistémologiques, de façon à dépeindre la singularité d'un être-au-monde largement méconnu.

*Anthropologue, docteur en sciences politiques et sociales, **Lionel Simon** est actuellement collaborateur scientifique F.R.S.-FNRS et Maître de conférences à l'UCLouvain (Belgique). Il est également Président de la Société des Américanistes de Belgique, membre de l'Institut d'Analyse du Changement dans l'Histoire et les Sociétés Contemporaines et du Laboratoire d'anthropologie prospective. Depuis 2006, il mène ses recherches avec les Wayùu de Colombie et, depuis 2017, il travaille avec les Mentawai d'Indonésie.*

30 €

ISBN : 978-2-8111-2717-6



9 782811 127176

**ÉCOUTER LES RÉSONANCES
DU MONDE**

Cet ouvrage a bénéficié d'un appui de l'UCLouvain-INCAL
et d'un soutien financier du FNRS (subvention F.6002.17)

KARTHALA sur Internet :
www.karthala.com
Paiement sécurisé

Couverture : « Danseuse de *yonna* attirant les faveurs de Pluie ».
Media Luna (Colombie), décembre 2010. [photographie de l'auteur].

© Éditions KARTHALA, 2020
ISBN : 978-2-8111-2717-6

Lionel Simon

Écouter les résonances du monde

**Rapports aux humains et aux non-humains
chez les Wayùu de Colombie**

**Éditions Karthala
22-24 boulevard Arago
75013 Paris**

*À Virginie, à Julia, à Guillaume.
Parce que ce projet a été porté à quatre, puis à six, puis à huit bras.*

Remerciements

Je tiens à remercier les Wayùu de Manaure pour l'intensité des moments qu'ils m'ont permis de passer avec eux, et pour la place qu'ils m'ont octroyée dans leur quotidien et leurs projets. C'est sur le sol meuble que certains d'entre eux ont façonné à mon intention que j'ai pu cheminer en Guajira. Même loin de chez moi, dans un environnement sans repère connu, je ne me suis pas senti isolé. C'est grâce à eux que «je ne marchais pas seul». Ce travail a notamment pour but d'être fidèle à tout ce qu'ils ont accepté de m'enseigner.

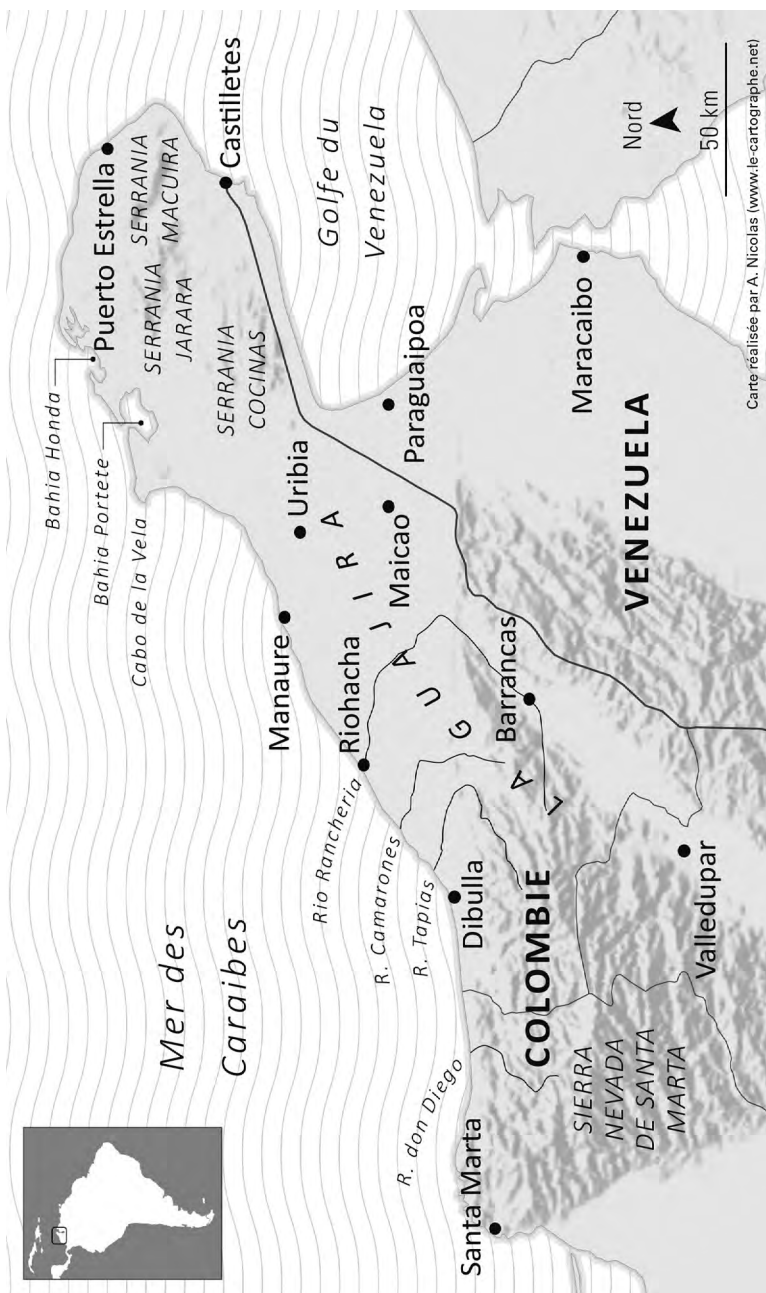
Pour leur incroyable travail de relecture, pour leurs conseils avisés, pour leur intérêt et leur persévérance, un merci particulier à André Simon, Anne-Marie Vuillementot, Charlotte Bréda, Frédéric Laugrand, Jean-Guy Goulet, Olivier Servais, Pierre-Joseph Laurent, Séverine Closset et Séverine Lagnaux. Ils ont été des acteurs indispensables dans la rédaction de ce travail. Leur implication déborda largement des corrections sur la forme et des suggestions sur le fond.

Merci aux membres du Laboratoire d'Anthropologie Prospective. Par leur considération et le climat stimulant qu'ils insufflent, tous ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à rendre plausible la réalisation de ce projet. Le LAAP est tissé d'amitiés, plus encore que de réseaux professionnels.

Ils sont nombreux, parmi mes proches, à ne pas soupçonner le rôle qu'ils jouèrent dans le lent mûrissement de ce travail. Pourtant, même lorsqu'ils m'empêchaient de prononcer le mot «Wayùu» en leur présence, ils m'imposaient des pauses très constructives. Merci à eux tous.

Je remercie bien sûr mes familles, dont l'intérêt et la considération ont constitué un terreau fécond. Pour leur soutien et leur compréhension face à la lourdeur de la tâche, je remercie tout particulièrement Virginie, Julia et Guillaume. Ce projet aurait été tout simplement impossible, sans leur regard vigilant, confiant et bienveillant. Ce travail est le leur autant que le mien. Je les remercie et ne le ferai jamais assez.

Enfin, merci à ma mère, pour ses encouragements et le souvenir heureux qu'elle me laisse. Elle aurait été particulièrement enjouée, je crois, de voir ce travail aboutir.



Carte de La Guajira

Notes sur la phonétique et quelques caractères spéciaux utilisés :

Les voyelles et les consonnes doubles se prononcent avec plus d'insistance que les simples.

La lettre « u » se prononce comme « ou » en français.

La lettre « ü » se prononce comme « ou » en français, mais sans rapprochement ou mouvement des lèvres.

Le signe « ' » marque une fermeture glottale.

La lettre « l » se prononce comme le « r » en espagnol.

Le « r » se prononce comme « rr » en espagnol.

Le « ch » se prononce « tch ».

Le « j » se prononce comme en espagnol, comme un « h » aspiré en français mais prononcé avec excès.

Introduction

Il est 5 h 34, écrivais-je dans mon carnet de terrain, un matin tout à fait ordinaire. La journée a débuté il y a plusieurs dizaines de minutes. Comme toujours, les premiers levés, femmes et enfants, l'entament en rallumant le feu sur les cendres de la veille, toujours disposées en étoile. Sur les trois pierres entre lesquelles le bois est avancé à mesure qu'il se consume, un jeune garçon dépose une casserole bosselée et calcinée, y fait chauffer de l'eau et y plonge quelques cuillerées de café. Il ajoute du sucre à la décoction bouillante, après l'avoir passée dans les mailles d'une chaussette pour en extraire le marc. Celui-ci servira demain et après à la préparation d'autres cafés, de plus en plus pâles. En une période moins frugale, le café aurait été noyé dans du lait fraîchement prélevé chez les chèvres et les brebis. Mais les temps sont austères, la sécheresse fait rage et les animaux viennent fréquemment à mourir. On ne peut priver les agneaux et chevreaux d'une pitance déjà bien maigre.

Pendant que leur cadet prépare le feu et le café, les fils aînés sortent les animaux de leur enclos et vérifient leur santé, avant de partir relever les pièges à lapins laissés la veille dans la brousse. Avec un peu de chance, la journée commencera par une capture heureuse. Les filles aînées, quant à elles, mettent de l'air dans les pneus de leurs vélos et les chargent de bidons, pour aller chercher de l'eau à la mare la plus proche. La vie donne l'impression de pouvoir se dérouler sans les adultes, tant les enfants, y compris les plus jeunes, savent s'occuper de la maison et de ses habitants. Le ménage n'a aucun secret pour eux. Pendant le périple des jeunes filles, la mère s'affaire à moudre le maïs pour préparer la chicha¹ et le père raccommode les mocassins abimés de l'un de ses fils.

L'odeur du bois d'acacia se consumant donne une teinte particulière à la scène familiale, à peine éclairée par un soleil encore timide. Dans quelques minutes, et a fortiori dans quelques heures, il le sera beaucoup moins. Il piquera, brûlera, mordra. Mais pour l'heure, chacun interrompt

1. Une boisson non fermentée à base de maïs moulu, parfois mâché, et bouilli.

ses occupations et les corps se blottissent autour du feu, les yeux encore partiellement plongés dans une somnolence lointaine.

Ce tableau matinal présage une journée normale où les enfants, après avoir été préparés par leurs sœurs aînées, chevilles ouvrières de la maisonnée, empruntent les sentiers de brousse pour se rendre au collège, où les femmes se livrent silencieusement aux tâches ménagères, avant de se regrouper pour converser et s'adonner au tissage de sacs ou de hamacs, où les hommes partent à la pêche. Une journée normale... Mais il y a dans les gestes du quotidien, dans les salutations matinales, dans la gestion des déplacements, dans les sollicitations de l'entourage... des indices multiples de ce que, pour banale qu'elle soit aux yeux des protagonistes, la vie s'organise sur la toile de fond d'appréhensions singulières, de conceptions des événements, des actes, des relations.

Les journées sont aussi fréquemment rythmées par des événements moins routiniers. Au lever du soleil, parfois, la maisonnée emprunte une trajectoire particulière, motivée par un incident quelconque : un homme saoul rend visite et enclenche trois jours de libation, ou les familles sont prévenues qu'une faute a été commise et que le principe de compensation les mobilisera comme collaborateurs. Parfois, la sortie de la réclusion rituelle d'une jeune-femme a lieu et des invitations pour un festin circulent ; parfois des voisins annoncent leur projet de procéder au marquage de leurs animaux. Il arrive que les nombreuses traces de lapins observées sur le sol broussailleux motivent la pose de collets, que des vents violents suggèrent de modifier l'habitat ou que des maux pénibles frappent des individus. Parfois la pêche est bonne, tandis que de temps en temps, elle déçoit et suscite l'interrogation. Parfois, des rêves inquiétants motivent un travail d'interprétation ; parfois un climat trop sévère suscite des actions ciblées... Les trajectoires empruntées au petit matin sont toujours potentiellement multiples. Elles se mettent en place au jour le jour à partir d'événements tantôt anodins, tantôt extra-ordinaires, mais très souvent significatifs. Ainsi est faite la vie des Wayùu. Ils posent des gestes, observent des pratiques, prononcent des paroles, soulèvent des questionnements ; ils anticipent sur des événements à venir, interprètent des phénomènes, gèrent des situations, envisagent des prérogatives. C'est à toutes ces trames qu'ils tissent chemin faisant que j'ai consacré mon travail de terrain en Guajira colombienne, une étendue semi-désertique s'enfonçant dans la mer des Caraïbes.

Inégalement répartie entre la Colombie et le Venezuela, la péninsule constitue la partie la plus septentrionale d'Amérique latine, enserrée entre, au sud, la Sierra Nevada de Santa Marta – la terre des Arhuacos et des Koguis – et, à l'est, le golfe de Maracaibo. Presque privée de relief, la Guajira voit la majeure partie de ses quelque 15 380 kilomètres carrés située entre 0 et

40 mètres au-dessus du niveau de la mer². Hormis quelques coteaux, seule la Serranía de la Macuira s'élève à 800 mètres d'altitude, constituant son point culminant. Les paysages de cette avancée plane oscillent entre des forêts tropicales arides et des steppes où le sol battu par le soleil, balayé par les vents et soumis à une forte évaporation est parsemé d'arbres et arbustes xérophiles, de buissons d'épineux et de cactacées. Ceux-ci sont le commun dénominateur au-delà des notables variations, sur une échelle très réduite, des sols et de leur couverture végétale. Concentrations de cactus candélabres, champs de broussailles, agglomération d'acacias ou d'arbres du Brésil se partagent l'étendue ; ils configurent ponctuellement ce paysage majoritairement ouvert³ et se déclinant sur des sols sablonneux, forestiers, argileux ou rocaillieux.

Dans ce décor semi-désertique et en apparence inhabité, où seules quelques vaches, des chèvres, des moutons et des ânes trahissent le peuplement des lieux, les Wayùu – parfois appelés Guajiro ou Goajiro dans la littérature ethnographique – seraient pourtant près de trois-cent-mille et constituent le plus grand groupe indigène de Colombie⁴. Mais ils sont disséminés sur l'ensemble du territoire, sans place centrale, sans lieu où se concentrerait la vie collective ni entité centralisatrice qui prendrait en charge ses dimensions sociales, politiques et/ou religieuses. Et quoiqu'ils soient répartis en clans matrilineaires exogames (les *apiùshi*) pouvant compter plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de membres, la vie quotidienne prend appui sur des communautés restreintes constituées en unités de résidence, les *piichipala*, *ranchería* en espagnol⁵. Celles-ci réunissent un nombre très variable d'habitations familiales (famille nucléaire) autour d'un couple de « vieux », selon une règle de résidence virilocale ou uxorilocale laissée au choix des couples. Dans ces communautés constituées par la famille élargie (parents, enfants, grands-parents, oncles et tantes), les « vieux » sont les personnes d'autorité

2. Située entre 11° et 12°28' de latitude nord et entre 71°06' et 72°55' de longitude ouest, la péninsule compte 12 240 km² sur le territoire colombien et 3 140 km² du côté vénézuélien, pour respectivement quatre cinquièmes de la population et un cinquième.

3. En dépit des fourrés denses à certains endroits, la végétation ne constitue pas un écran à la vue, en raison de la petite taille générale des arbres et arbustes.

4. Ce chiffre se base sur une étude réalisée par le Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombie. Pour le détail de cette étude statistique et pour les projections faites sur la base de ces chiffres, voir Département Administratif national de Statistiques 2010a, 2010b.

5. Les deux termes recouvrent généralement les mêmes entités ou les mêmes ensembles démographiques. Aussi sont-ils souvent employés comme des synonymes. Néanmoins, si le terme en wayùunaiki (*piichipala*) désigne une communauté rassemblée sous l'autorité d'un vieux (*alaiùla*), le terme espagnol (*ranchería*) dénote la dimension représentative des communautés, telles qu'elles peuvent exister sur la scène du développement par exemple. C'est alors derrière la figure du *líder*, souvent plus jeune que l'*alaiùla* et plus à même de maîtriser les enjeux et le jargon de la municipalité, que la communauté est unie.

et les conseillers : ils sont sollicités dans les prises de décision importantes concernant la *ranchería* et ses habitants. Quoique réparties en plusieurs habitations, ces familles élargies constituent une unité de résidence et le cadre dans lequel s'envisagent les activités de subsistance.

Afin de pallier les contraintes d'un environnement semi-désertique parfois hostile, les Wayù exploitent des ressources variées au fil des saisons. La pêche occupe la place centrale dans l'économie domestique des populations côtières de Manaure, complétée par la chasse d'appoint et la petite agriculture maraichère. Les Wayù pratiquent également l'élevage extensif, tout au long de l'année. Cette activité constitue cependant un marqueur fort de statut social, davantage qu'une activité de subsistance à proprement parler. Outre le marqueur de statut de son propriétaire, les cheptels constituent une « réserve » mobilisable pour assumer des événements importants ponctuant la vie des individus et des familles : veillées funéraires, réparation de préjudices, paiement d'une cure ou du prix de la fiancée, coopération avec des proches engagés dans l'une de ces situations. C'est dans ces contextes que la mise à mort est pratiquée, tandis que les populations ne tuent jamais de leurs animaux dans le seul but de les consommer. La vente d'artisanat à des coopératives constitue enfin une source de revenus beaucoup plus ponctuelle (et ne concernant généralement qu'une petite part de la population vivant en marge du village de Manaure⁶), à l'instar du travail salarié, plus rare encore.

Dispersées dans l'espace et distantes de plusieurs centaines de mètres pour faciliter la païsson des animaux, les habitations sont aussi éclatées en diverses infrastructures au sein d'un jardin débroussaillé (*paatia*) qui circonscrit l'espace de vie de la maisonnée (Illu. 1). Sans organisation ou orientation systématique, ces foyers comportent tout d'abord une case recouverte de terre (*miichi*), qui sert de chambre à coucher et de pièce de rangement. Coiffé de branches sèches, de cœurs de cactus colonnaires, de tôles ondulées ou de matériaux divers glanés au village, il est le seul bâtiment totalement clos de l'habitation. Outre la case, un toit de branches (*luma*) généralement situé au milieu du patio fait office de lieu de

6. Dans ce travail, lorsque je me réfère au village, c'est pour désigner le petit centre plus ou moins urbanisé de Manaure, situé à un peu plus d'une heure de marche de l'endroit où je vis habituellement. Il s'agit d'une agglomération réunie autour de quelques rues bitumeuses où se concentrent des commerces de proximité approvisionnés depuis Riohacha, la capitale départementale et la première ville, distante de cent-soixante kilomètres environ. À Manaure, les Wayù peuvent s'approvisionner en vivres qu'ils ne produisent pas, ainsi que vendre leur artisanat et le produit de leur pêche à des coopératives. D'un point de vue géographique, le village se caractérise par une densité de population accrue, la présence de maisons construites en blocs de béton et quelques équipements souvent rudimentaires. S'il n'y a pas d'eau courante, ses habitants peuvent en général profiter d'installations électriques sommaires. Dans ce qui suit, lorsque je ne fais aucune mention spécifique, je me réfère aux populations vivant en marge du village de Manaure. Lorsque je parlerai des habitants de ce dernier ou de sa périphérie directe, je le mentionnerai dans le corps de texte.



Illu. 1. Habitation wayùu, localité de Manaure ; de gauche à droite : la case (*miichi*), la cuisine (*kusi'napia*) et l'auvent (*luma*)

sociabilité. Les Wayùu s'y assoient pour converser et y reçoivent les visites. L'habitation comporte encore une cuisine (*kusi'napia*) encerclée de parois de cactus. C'est là que s'effectuent les tâches majoritairement féminines, mais son utilisation, quand il ne pleut pas, est souvent limitée au rangement des ustensiles, tandis que la préparation des repas se fait sur un feu allumé dans le jardin. Enfin, il y a les enclos (*kulaala*) des animaux que les Wayùu répartissent en espèces, prenant surtout soin de séparer les chèvres et les moutons pour éviter à ceux-ci, jugés vulnérables, de se voir blessés par un coup de corne. Ainsi se compose l'habitat wayùu, relié à l'étendue par un dédale rhizomatique de sentiers étroits.

C'est au départ de l'une de ces *ranchería*, située dans la localité de Manaure que je mène mes investigations avec plusieurs communautés de pêcheurs. Durant mes seize mois de terrain, répartis en six séjours qui couvrent les différentes périodes de l'année, j'ai partagé le quotidien de Batallon Uriana Uriana et de Ketty Ipuana Pushaina, les « vieux » autour desquels s'organise la petite communauté de Samaria Mashi. Celle-ci compte cinq habitations, dans lesquelles se distribuent certains des enfants de Batallon et Ketty. Dans l'une vivent Camila, son mari Oscar Aguilar Pushaina et leurs treize enfants. Une autre abrite Eloina, Luis-Eduardo Uriana Sijono et leurs trois

enfants. Une troisième était habitée par Juan-Emmanuel, ses deux filles et son épouse Dalis Uriana Epiayu, jusqu'à ce que, en 2013, ils partent vivre dans la *ranchería* des parents de cette dernière. Dans la quatrième vivent Ivan, Castro, Daniel et Joseito, tous les quatre célibataires, tandis que deux filles des « vieux » ont suivi leurs époux respectifs pour observer un mode de résidence virilocal. Avant leur décès, Ramiro et sa famille, ainsi que Maria-Josefa, complétaient cette communauté. De leur ancienne demeure ne subsistent que quelques traces calcinées, reliques de l'incendie que Batallon provoqua dans l'espoir d'anéantir les mauvais esprits qui emportèrent une part de sa progéniture. C'est ainsi avec une trentaine de personnes que je vis la plupart du temps lorsque je suis en Guajira.

Batallon entreprit le premier de m'apprendre à pêcher, puis devint progressivement l'une des figures importantes de mes séjours. Il finit par être connu de tous comme mon oncle (*alaila*), celui qui veille sur moi et me protège. À sa suite, d'autres pêcheurs et d'autres familles devinrent des acteurs centraux dans mes recherches. Et c'est finalement avec neuf de ces communautés que j'ai mené le plus clair de mes investigations. Chacune d'elles compte des informateurs privilégiés, des amis auprès desquels j'ai pu maintes fois tester ma compréhension des logiques que j'observais⁷. Au village de Manaure, je pus également compter sur l'entière collaboration de familles ciblées qui jouèrent, elles aussi, un rôle tout à fait fondamental dans mes démarches⁸.

Bien sûr, il fut long le chemin parcouru, entre les manifestations explicites d'hostilité des premiers jours, où l'on me poussait à la fuite au moyen de bâtons et de haches, et les relations de grande proximité, de confiance et de protection qui s'installèrent avec le temps. Il y eut évidemment des périodes intermédiaires. Je fus longtemps toléré dans l'enceinte de certains

7. Quoique les Wayùu, a fortiori dans les communautés établies aux marges des villages, « vivent en wayùunaiki » – pour reprendre la formulation fort explicite de Jean-Guy Goulet (communication personnelle) –, la plupart des *ranchería* compte des membres qui parlent espagnol, ne serait-ce que de façon lacunaire. Ceux-là me permettaient souvent de tester ma compréhension des événements, de saisir plus finement les détails de certains faits et de mieux circonscrire la portée de concepts que ma connaissance du wayùunaiki ne permettait de comprendre que de manière incomplète. Aussi ces informateurs privilégiés furent-ils des partenaires incontournables de mes investigations. Je pus, grâce à eux, aller davantage dans le détail et la précision.

8. Il est important de noter que si, dans ce travail, j'emploie le terme général « les Wayùu », c'est avant tout par commodité. Il est évident que je me réfère uniquement aux personnes avec lesquelles je travaille. Mes propos restent, et c'est l'ancrage que je revendique, attachés à des contextes particuliers, seuls à même de rendre compréhensibles des pratiques et leur finalité. De même, si je me réfère à mes personnes de contact en les désignant comme « mes informateurs » et que je contextualise les extraits d'entretien par leur date, ce n'est pas pour suggérer une froide distance qui cadrerait trop mal avec les relations que nous avons tissées ensemble. C'est que cette manière de présenter les données me paraît tout aussi bien protéger l'anonymat des personnes que le déguisement de leur nom.

jardins, mais j'étais néanmoins invité à dormir à l'extérieur. Je n'étais ainsi pas complètement abandonné à la nuit et à la férocité des esprits, mais je n'étais toutefois pas convié dans l'enceinte sereine des cases. Ce n'est qu'avec le temps et au détour d'événements saillants que mes hôtes me proposèrent d'entrer dans leur intimité. Ils se mirent à envisager avec moi une relation dans le long terme, conscients toutefois qu'elle serait interrompue par de longues absences. « Nous savons que tu as deux vies, me disait une habitante de la communauté de Samaria Mashi. Tu as deux familles. Une là-bas et une ici. Nous savons que tu dois repartir chaque fois, mais nous savons que tu reviens. Alors on t'attend ». Aussi, même s'ils exprimaient souvent l'espoir de me voir m'installer chez eux de façon permanente, avec ma famille belge, ils comprenaient mon tiraillement et s'en accommodaient. Mon travail de terrain a consisté à passer du temps avec toutes ces personnes, à scruter les liens les unissant, à suivre les déplacements les menant à des célébrations, à répondre à leurs invitations, à participer à leurs tâches. Aussi mes recherches n'ont-elles pas poursuivi le projet d'éclairer une problématique bien définie et embrassèrent des thématiques en apparence hétérogènes.

Derrière cette dispersion, il y a une fidélité assumée à l'expérience ethnographique, elle-même tributaire des aléas du quotidien et des événements qui le rythment. Dans tous ces lieux où les Wayùu ont accepté de m'emmener, je suis allé, ne refusant jamais l'opportunité de saisir ce qui, à un moment donné, justifiait une action quelconque. C'était là au fond le seul moyen de me déprendre partiellement des cloisons dont mon esprit disposait pour entendre ce que l'expérience ne sépare jamais foncièrement. En apparence disjoints, les thèmes que j'ai abordés sur mon terrain (dont ceux présentés dans ce travail) ne le sont pourtant que pour un esprit trop extérieur. Et ils s'unissent jusqu'à se confondre dans la trame des événements et de la vie au jour le jour. C'est cette trame que j'ai essayé de suivre, depuis 2006, risquant de me disperser, et me dispersant *de facto*.

Deux idées constituaient néanmoins les garde-fous de ma recherche et balisaient mon champ d'investigation. La première est que parmi les matériaux disponibles pour le chercheur, une concentration sur les pratiques, et plus précisément sur les pratiques quotidiennes, devait m'exposer de façon limitée aux risques de la surinterprétation. Les gestes les plus banals, pensais-je, doivent logiquement figurer parmi les plus épurés et être en lien direct avec ce qui fait réellement sens pour les protagonistes. Les envisager par une implication et un investissement dans les projets des Wayùu était la voie au fond classique que je voulais emprunter. Et je pus éprouver les vertus de cette posture. Je pris conscience en effet que sans cet ancrage dans leur quotidien, j'aurais été bien en peine de soulever des questions susceptibles de trouver une réponse chez mes interlocuteurs. En ce qui

concerne presque tous les aspects de leur vie, les problématiques qui me semblaient pertinentes a priori inspiraient très rarement les Wayùu auxquels je les soumettais. Toujours, il me fallait fonder mes conversations sur des observations concrètes que j'avais pu faire, si je voulais avoir une chance de ne pas mener mes investigations « à côté de la plaque ». Je découvris qu'en ethnologie, une véritable démarche compréhensive ne peut être soutenue que par un travail du chercheur sur ses propres manières d'appréhender les phénomènes. Formé à ranger les faits dans des catégories anthropologiques, je dus me résoudre à cesser d'agencer les données autour de mes interrogations pour les mener à y répondre. Afin, pour employer une formulation foucaldienne, de saisir la manière dont les choses posent problème, je finis au contraire par agencer et travailler sans cesse mes questions, afin de trouver la manière dont elles pouvaient être posées pour être pertinentes. Mon terrain s'est « ouvert », comme on dit, non pas quand j'ai commencé à obtenir des réponses, mais quand les problèmes que je soulevais ont commencé à m'être suggérés par le terrain lui-même. Dans ce lent processus de maturation vers le dévoilement de lieux d'investigation appropriés, l'implication dans le quotidien de mes hôtes fut bien nécessaire.

La seconde idée qui structurait mon travail de terrain est qu'au cœur des pratiques, qu'elles soient quotidiennes ou occasionnelles, résonnent des discours non verbalisés concernant les êtres, les réseaux, les logiques et les dynamiques du monde. Lorsqu'ils parcourent les étendues terrestres et marines, lorsqu'ils se méfient de la tombée de la nuit, interprètent les rêves et expliquent le climat par le tempérament d'un personnage doué d'intentionnalité, les Wayùu paraissent mobiliser des connaissances particulières, lesquelles orientent les hommes et les femmes dans leurs activités, contraignent ces dernières dans leurs modalités d'exécution et mettent ainsi en lumière la dimension cognitive d'un engagement singulier dans le monde. C'est cette consistance non prononcée, ces dimensions tacites des usages, cette concomitance secrète entre pratiques et appréhension des choses, ces motivations et finalités discrètes que j'ai cherché à dégager du quotidien des Wayùu de Manaure. Les raisons de certains détours ou des trajectoires empruntées lors des déplacements, les motifs non formulés de la gestion des habitats et des techniques d'acquisition des ressources, les ressorts des activités quotidiennes, les dimensions implicites de la cuisson de certains aliments, des précautions et proscriptions alimentaires, les praxis que suscitent les connotations des étendues marine et terrestre... Tous les lieux où les actes deviennent irréductibles à leur utilité la plus évidente ont constitué le point de focale de mes recherches.

Cet intérêt pour les gestes et les pratiques possède des implications épistémologiques. Il permet de mettre à jour des significations qui ne sont jamais explicitées en tant que telles et qui sont pourtant attachées aux lieux, aux objets ou aux êtres. Il mène à saisir des subtilités pouvant se glisser

insidieusement dans des terminologies et des concepts en apparence rangés (et rangeant), à dévoiler les nuances des catégories semblant encadrer fixement les phénomènes. C'est aussi cette approche particulière, inédite chez les Wayùu, qui confère son originalité à ce travail. Articulés le plus souvent autour de certains recoins significatifs du quotidien, les développements proposés permettent d'apporter un éclairage nouveau sur les rapports que les Wayùu entretiennent très généralement avec leur environnement, à la fois humain et non humain.

Ainsi ce travail s'intéresse-t-il aux pratiques dans une visée précise. Comme le titre le suggère, je me suis moins appliqué à décrire les relations techniques pour elles-mêmes qu'à saisir la manière dont les Wayùu mettent en place et mobilisent des rapports avec leur environnement et les êtres qu'ils reconnaissent derrière certains phénomènes. Un rapport définit une relation pratique tout autant qu'une position relative, pouvant se décliner en correspondance, en connexité, en conformité, en analogie, en ressemblance, en continuité ou encore en contraste, en opposition, en dissemblance, en hétérogénéité, en discontinuité... C'est dans ces deux significations que le « rapport » est abordé dans ce travail. J'ai aussi décidé d'employer une métaphore acoustique, pour rendre compte d'une attitude symptomatique des Wayùu. Celle-ci consiste à accorder une grande attention aux phénomènes qui trahissent des connexions, des accointances, des liaisons, des rapprochements entre des événements, des êtres et des dynamiques disparates. « Écouter les résonances du monde »... L'écoute, c'est une posture attentive, vigilante, en alerte, aux aguets, une inclination à distinguer toute modulation significative dans la trame sonore. Une résonance est quant à elle un phénomène ambigu. Elle renvoie son origine à autre chose qu'elle-même ; elle n'est pas la source d'un son, mais entretient avec celui-ci des liens de continuité : elle est sa répercussion, son prolongement, son implication, son écho. Écouter les résonances du monde, c'est focaliser sur ces prolongements, les interroger dans leur rapport à la source, tenter de remonter jusqu'à leur cause ; c'est convoquer la dimension indicielle des phénomènes et l'exploiter de manière à rendre les « Lois du cosmos » opératoires. Afin de s'accommoder d'un monde traversé d'intentionnalité et d'immanence, les événements sont, en contexte wayùu, les supports de démarches interprétatives, lesquelles s'attachent à dégager des chaînes de correspondances susceptibles d'être mobilisées pour asseoir des procédures idoines. Tout ceci, bien sûr, prendra plus de sens au fil des développements.

Il reste que cette approche est le reflet d'inspirations indéniables, puisées notamment dans les travaux de Descola, et particulièrement dans ses développements sur ce qu'il nomme l'« analogisme » (Descola 2005 : 280-320). À bien des égards, les pages de ce travail constituent une explicite illustration de ce type de schématisation des positions relatives occupées par les habitants

du monde. L'ontologie analogiste repose, précisément, sur le repérage à des fins opératoires de liens, de connexions, de rapprochements multiples entre des êtres et des choses *a priori* séparés. Mais puisqu'aucun schème n'est jamais hégémonique, les gestes que posent les Wayùu s'adosent aussi, d'une manière générale, à l'attribution d'une intentionnalité à des animaux, à des phénomènes ou à leurs Maîtres respectifs. La prégnance d'appréhensions de type animiques s'articule ainsi de façon cohérente avec une compréhension analogiste des choses. Mais le diagnostic des ontologies mobilisées par les Wayùu n'est pas l'objet de ce travail. Sans parti pris cognitiviste, il s'agit de porter attention aux dimensions cosmologiques des usages, des relations et des démarches réflexives suscitées par les phénomènes que les Wayùu observent, précipitent ou subissent.

Aussi, quoiqu'il soit inenvisageable de pointer l'ensemble de mes affinités avec les travaux de Descola, un deuxième aspect de ceux-ci doit être noté ici. Il concerne plus généralement la dimension épistémologique de sa démarche :

« Plutôt que de s'évertuer à réduire la diversité des pratiques instituées en leur assignant des origines invérifiables, des fonctions à la généralité peu éclairante ou d'hypothétiques fondements biologiques ou inconscients, il faut s'interroger sur ce qui rend ces pratiques compatibles ou non entre elles, première étape dans l'enquête sur les règles gouvernant leur syntaxe et leur organisation en système » (Descola 2005 : 534).

Focaliser non pas sur ce qui fonde les rapports aux humains et aux non-humains, mais sur certaines des logiques qui suscitent leur mise en place et en contraignent les formes, voilà le projet de ce travail. Il trahit le choix de saisir les appréhensions qui soutiennent l'action – ses dimensions cognitives, pourrait-on dire –, sans sombrer dans le piège des origines. C'est en effet en tant qu'elles actualisent – dans le double sens de « transformer en actes » et de « rendre actuelles » – une compréhension singulière du monde et de ses habitants que les pratiques, envisagées au regard des contextes les motivant, sont utilisées pour dégager certains ressorts d'un *ethos* complexe. Nous le verrons, dans le règlement des conflits, dans la gestion et la mise en place des collectifs, les Wayùu reconnaissent la prégnance d'une dynamique immanente propre à l'Univers clos dans lequel ils disent évoluer. De même, rattachant leurs actions aux schèmes contribuant à les motiver ou à leur donner forme, nous verrons se dessiner une appréhension particulière des étendues marines et terrestres, des événements météorologiques, de la mort, du corps, du paysage social, des spectres qui hantent l'étendue...

Cinq chapitres abordent des facettes connectées de l'engagement des Wayùu dans le monde. Dans les deux premiers, nous nous intéresserons à

la gestion, à la mise en place et à l'actualisation des rapports entre humains. Nous y verrons se dessiner une expérience collective, notamment mue par des dynamiques cosmiques d'une grande incidence sur les liens sociaux et leurs fondements conceptuels. Dans les trois suivants, nous envisagerons la manière dont les Wayùu schématisent leur place dans le monde, notamment au regard des êtres non humains qu'ils reconnaissent derrière une multitude de phénomènes. Ce découpage ne résulte pas d'une volonté de séparer ce qui relèverait des relations sociales et ce qui serait cantonné au registre des rapports avec le milieu naturel. Ce serait aller à contre-courant des avancées prodigieuses que connurent récemment les sciences humaines. Nombreux sont les auteurs qui ont participé à un questionnement des dualismes usés de l'anthropologie, qui se sont efforcé d'explorer les frontières entre Nature et Culture ou de pointer leurs porosités. Cette dernière distinction – et ses multiples déclinaisons – est absconse d'un double point de vue, en contexte wayùu. D'abord parce que les schèmes qui leur permettent d'organiser un rapport au monde déclinent chaque fois, bien qu'à leur manière, un engagement cohérent dans ce dernier, indépendamment des interlocuteurs auxquels ils estiment avoir à faire. Ensuite parce que, ce faisant, dans tous les aspects de la vie abordés dans ce travail, les Wayùu ne peuvent extraire leurs comportements du monde dans lequel ils s'inscrivent et qu'ils contribuent à inscrire en retour. Ce sont les modalités de ces inscriptions réciproques que je me suis donné pour tâche d'explorer ici. Si donc j'ai choisi cette présentation en cinq chapitres, c'est pour mieux partir de cas ethnographiques ciblés et suivre les trajectoires spécifiques qu'ils m'ont semblé ouvrir.

Le premier chapitre traite de la compensation, un mécanisme de prise en charge des litiges et des désagréments insuffisamment étudié, en anthropologie. Il suppose pourtant une compréhension particulière des situations problématiques et de leurs voies de résolution. Sa pleine singularité n'a pu être rendue par des approches trop enclines à la traduire au moyens de terminologies empruntées aux lexiques de nos institutions judiciaires. C'est pourquoi il s'agira de déconstruire certaines idées délétères, pour laisser émerger progressivement la nécessité de renouveler les questionnements qui la concernent. Ce chapitre entend ainsi mieux saisir la spécificité de la compensation comme mode de gestion du « vivre-ensemble ». Nous le verrons, loin de se confondre avec des règles instituées et compilées dans un code, la compensation s'adosse à une compréhension plus générale du monde et des dynamiques qui contribuent à mettre ses habitants divers – humains et non humains – en concert. Elle trahit la pleine inscription des individus dans un tissu cosmique complexe, de sorte que saisir le fondement et la finalité des procédures requiert de raccrocher les usages à une compréhension plus large des événements et des occurrences dommageables. Le parcours dans ce chapitre, aux ressorts épistémologiques et théoriques croisés, permet de plonger au cœur d'une cosmologie complexe, dont les logiques déteignent

sur les modalités d'actualisation et de gestion des collectifs, ainsi que sur les dynamiques non filiatives de la société.

C'est pourquoi, dans le prolongement de ces développements, le second chapitre s'attache à interroger les relations qui se tissent entre des familles, aux marges de la parenté. Il débute par une incursion dans un problème épineux : celui de l'importance des pères dans des collectifs dont ils sont exclus par des règles de filiation matrilineaires. Placés en-dehors du cercle familial de leurs enfants, les hommes jouent pourtant vis-à-vis de ceux-ci un rôle prépondérant, dans de multiples contextes. Cet apparent paradoxe a été soulevé par différents auteurs qui y ont trouvé des explications convaincantes. Pourtant, mon expérience ethnographique m'a confronté à des cas de figure qui tendent à mener la réflexion vers d'autres lieux. Ni uniquement sociale, ni fondée sur une sorte de filiation secondaire, la paternité trouve une cohérence dans la plausibilité, aux yeux des Wayùu, de fonder dans l'« ordre des choses » des liens entre des personnes séparées sur le plan des essences. Tout en envisageant les catégories mobilisées par les Wayùu pour rendre compte des collectifs auxquels s'adosse la vie sociale, il nous faudra peu à peu mûrir les cheminements – ethnographiques et intellectuels – qui firent émerger la nécessité de donner toute sa place à la logique immanente dégagée au premier chapitre. Il s'agit de saisir pleinement la manière dont sont conçus les liens entre parents et la façon dont les rôles sont distribués. Ce faisant, cette interprétation inédite met en lumière le fait que loin de reposer sur une filiation ou sur des liens généalogiques, le statut de père est obtenu par le transfert du prix de la fiancée et est ainsi tributaire d'un processus d'acquisition socialement reconnu et cosmologiquement ancré. La plausibilité d'une inscription de nouveaux liens dans « l'ordre des choses » permet aussi, plus largement, d'éclairer d'un nouveau jour les collectifs qui se dessinent aux marges de la parenté. Actualisés le plus souvent par la collaboration – c'est-à-dire par un appui économique en têtes de bétail –, ces liens offrent aux Wayùu de Manaure l'un des supports les plus communément mobilisés pour asseoir les dimensions collectives de la vie quotidienne, ainsi que pour donner corps et opérationnaliser un paysage social éclaté dans l'espace. Nous le verrons, à travers leurs modalités spécifiques d'institution, ces relations prolongent (et exploitent) les principes immanents sur lesquels repose la compensation.

Ce faisant, la mise en place, la gestion et l'actualisation des rapports entre humains déclinent à leur manière un engagement spécifique dans le monde. Celui-ci prend appui sur une inclination à fonder dans un « ordre des choses » malléable ce que les essences disjoignent, à repérer et à exploiter des liens de correspondances et à inscrire entre des phénomènes disparates (deux incidents pas exemple, l'un répercutant l'autre) des ponts logiques permettant de les penser conjointement et d'en opérationnaliser les ressorts. Cette immersion au sein d'un complexe cosmologique conçu comme un

entrelacs où les humains échouent à s'extraire d'un cosmos englobant – et réciproquement – est prolongée par trois chapitres consacrés à la manière dont les habitants de la Guajira conçoivent leur place dans le monde, au regard des êtres qu'ils y reconnaissent.

Soumis à un climat capricieux et particulièrement contraignant, les Wayùu ont à s'accommoder d'un environnement pouvant se montrer hostile. Les actions qu'ils intentent en vue d'influer sur les phénomènes météorologiques sont plus nombreux qu'il n'y paraît. Nichées pour une part derrière des pratiques aux finalités plus évidentes (comme la chasse au lapin, la cueillette de branchages pour nourrir les animaux, la cuisson de courges...), ces actions relèvent de problématiques spécifiques des manifestations du climat. Le troisième chapitre leur est consacré. En pointant les associations multiples que mobilisent les Wayùu pour rendre compte, par exemple, des caractéristiques des saisons et des cycles naturels, mais aussi de la floraison des plantes, du comportement de certains animaux et des mouvements des astres, c'est la stabilité et la généralité d'une lecture des phénomènes en termes relationnels et intentionnels qui sera mise en lumière.

Jamais immotivées, les occurrences trahissent toujours, aux yeux des Wayùu, l'action délibérée d'êtres identifiables. Cette manière de lire le monde et d'en comprendre les dynamiques, nous le verrons, ne se contente pas de répondre à une fonction d'entendement. Tout au contraire, les Wayùu y puisent des ressources, afin de mettre en place des rapports pratiques avec les non-humains. C'est pourquoi, ayant pris acte des rapprochements et associations que les Wayùu repèrent entre des événements épars, ce chapitre propose de mettre en lumière les modalités des relations qu'ils entendent mettre en place avec *Juya*, l'être associé à la pluie, à ses déclinaisons et à ses conséquences. Ce faisant, nous envisagerons l'articulation entre les mythes, leur contenu cosmologique, l'interprétation des phénomènes et la mise en place de procédures visant à expliciter à Pluie l'inadéquation de l'hygrométrie. L'analyse des modalités selon lesquelles les Wayùu envisagent ces actions nous mènera à préciser cette attitude symptomatique que j'ai décidé d'appeler l'écoute, et à mettre en lumière l'un des traits les plus transversaux et les plus fondamentaux de leur être-au-monde : une posture attentive et non anticipative qui modèle leurs appréhensions des événements et structure leurs prérogatives en matière d'action. Ces réflexions permettront d'éclairer la discrétion des comportements rituels et de pointer d'autres modalités de l'agir.

Ce chapitre sera enfin l'occasion de jauger la place que jouent les *Alijuna* (les Hommes non-wayùu) dans le paysage des Wayùu. Ceux-ci peuvent présenter leurs propres comportements – et l'influence qu'ils reçoivent de l'extérieur – comme des facteurs liés à de mauvaises conditions climatiques. Cela nous permettra d'interroger la catégorie « Wayùu » et le sens qu'elle revêt d'un point de vue émique.

Dans le quatrième chapitre, nous prolongerons le constat de ce que les Wayùu reconnaissent l'action intentionnelle ou le tempérament d'êtres identifiés dans les événements qu'ils constatent ou subissent. Nous nous pencherons pour ce faire sur les activités halieutiques – qui constituent la principale activité de subsistance pour les populations côtières avec lesquelles je travaille – et sur certains ressorts des rapports que les Wayùu tissent plus généralement avec l'environnement marin. En continuant d'accorder une attention particulière aux pratiques telles qu'elles sanctionnent une compréhension des phénomènes observables, nous envisagerons trois modes sur lesquels se déclinent le discernement wayùu, en matière d'appréhension de l'espace maritime.

Dans un premier temps, nous envisagerons la mer comme lieu de pêche, focalisant sur les aspects pratiques de l'activité halieutique, sur les contraintes de la navigation et de la plongée, sur les paramètres mobilisés par les pêcheurs pour choisir adéquatement le type de technique et les équipements à utiliser : pêche au filet, à la ligne, plongée en apnée ou rabattage au rivage. Cette partie descriptive permettra de saisir le cadre général dans lequel l'appréhension de l'espace prend place, de décrire les repères mobilisés.

Nous nous pencherons dans un deuxième temps sur certaines modalités d'exécution des gestes halieutiques, pour saisir leurs motivations implicites et, ce faisant, la manière dont elles dévoilent des connotations variées attachées à différentes franges de l'étendue marine. Nous serons ainsi amenés à envisager cette dernière comme un espace non homogène, dont les découpages renvoient à la dangerosité relative des lieux et à l'existence de *Pulowi*, un être féminin décrit comme une très jolie sirène. Celle-ci occupe une place centrale dans la gestion des parcours en mer. Nous nous pencherons sur les manifestations qui lui sont attribuées et sur les actions visant à s'accommoder de son existence. Il s'agira de qualifier adéquatement la relation et d'en faire ressortir les lignes de force, pour voir la manière dont l'existence de cet être module les topologies maritimes.

Enfin, ayant pris acte de la délicatesse d'une telle gestion, nous nous attacherons à comprendre la manière dont les Wayùu envisagent la discontinuité entre la mer et la terre, pris comme des milieux distincts. Nous le verrons, la césure écologique est mobilisée pour postuler une commune identité entre les animaux peuplant les deux écosystèmes. L'hétérogénéité de ces derniers permet, nous le verrons, de postuler une commune identité entre des êtres présentant pourtant des différences notables de comportement et de physiologie. Inversant le schéma perspectiviste de Viveiros de Castro, les Wayùu font reposer la plausibilité d'une essence partagée par des êtres distincts sur l'éclatement explicite de l'étendue en des écosystèmes différents. Pointant à la fois le caractère insidieux (parce que dissimulé derrière des gestes anodins) et le rôle central de ces connotations dans l'actualisation d'un

rapport à l'étendue marine, nous pourrions rattacher ce dernier à l'écoute comme engagement spécifique dans le monde, et au discernement qu'il implique. Loin de reposer sur des catégories cristallisées et opératoires en tant que telles, la gestion des déplacements et des activités en mer repose plus fondamentalement sur une attitude prompte à saisir l'indicialité de chaque phénomène.

Dans le cinquième chapitre, nous prolongerons l'approche topologique de l'étendue maritime et envisagerons les connotations attachées aux paysages terrestres, au départ des contextes suscitant des pratiques et des précautions particulières. C'est à l'existence d'entités invisibles qu'est consacré cette dernière partie du travail. Nous l'entamerons par une mise en contexte en pointant les concepts par lesquels les Wayùu désignent ces êtres occupant une place prépondérante dans la gestion des activités quotidiennes.

Parce qu'il s'agit en grande majorité de défunts, nous nous pencherons ensuite sur les pratiques funéraires et ce qu'elles racontent des conceptions autochtones de la mort comme processus, rattachant ce dernier aux données des mythes et aux contraintes tout à fait pratiques auxquelles les Wayùu disent se plier. Ces contraintes dévoilent une articulation particulière entre vivants et morts, d'une part, et entre intériorité et extériorité d'autre part. De manière à saisir les ressorts des classifications auxquelles les Wayùu soumettent ces créatures ambiguës, nous nous attacherons à décrire les phénomènes qui amènent à inférer leur présence et/ou leurs actions. Nous verrons ainsi que c'est moins la nature des événements qui trahissent leurs causes, que leur inscription dans un contexte spécifique. À cet égard, les topo- et chronologie autochtones acquièrent une valeur fondamentale dans la gestion des activités quotidiennes et des déplacements dans l'espace. C'est à une écologie spécifique et à un rapport mnémonique à l'espace que s'adossent les usages appropriés des lieux. Pour en saisir finement les mécanismes de fonctionnement, nous focaliserons sur la manière dont, tout à la fois, les Wayùu reconnaissent des topo- et chronologies auxquelles affecter les invisibles d'une part, et exploitent la porosité de leurs catégories par leurs actions d'autre part. Nous en arriverons ainsi, dans la lignée des chapitres précédents, à constater une nouvelle déclinaison de ce que j'appelle l'écoute, c'est-à-dire l'engagement réflexif des Wayùu dans le monde.

Derrière l'hétérogénéité des chapitres répartis en des points de focale distincts, il y a la continuité d'un *ethos* décliné selon des modalités diverses, une homogénéité que ne saurait suggérer pleinement une mise en page linéaire. Outre à des déclinaisons de ce qu'on peut désigner de manière analytique par « environnement », ces chapitres renvoient aussi à des logiques générales mobilisées par les Wayùu pour mettre en place un rapport pratique avec des êtres ou des dynamiques divers. Aussi sont-ce ces êtres et logiques que sanctionnent les césures brutales opérant le passage d'un

propos à l'autre. Oscillant entre descriptions, réflexions épistémologiques et positionnements théoriques, le parcours dans les cinq chapitres de ce travail amène le lecteur à constater la manière dont les Wayùu distribuent les catégories anthropologiques et bousculent les débats. Une pleine compréhension de leur être au monde requiert des développements spécifiques et un travail sur les concepts usuels. Un projet nourrit cette ambition : rester fidèle à des expériences ethnographiques intenses.

1

« Réparer l'ordre des choses », lancer l'à-venir sur des bases prometteuses

« Nos institutions, comme toute œuvre humaine,
donnent à voir les images qui ont présidé à leur
conception »

Alain Supiot 2015 : 9

Au regard d'un grand nombre de sociétés des basses terres sud-américaines, les Wayùu affichent plusieurs particularités notables (Mancuso 2006 : 39 ; Descola 2001). L'une d'elles est le recours à la circulation de biens et d'animaux pour régler les conflits, en lieu et place de la vengeance, souvent privilégiée ailleurs¹. La prééminence des logiques vindicatives dans les Amériques non andines explique sans doute la discrétion des dynamiques compensatoires dans les descriptions ethnographiques consacrées à cette très vaste région. Dans la littérature sur les Wayùu, bien qu'elle soit très souvent avancée comme un mode singulier de gestion et de résolution des conflits, on a le plus souvent traité la compensation dans les termes de la vendetta et de la dette. On lui reconnaît à cet égard une spécificité tout en la décrivant

1. Pour exemplification, voir notamment les contributions réunies dans Beckerman et Valentine 2008. Voir aussi Métraux 2014 [1928] ; Clastres 1997 ; Descola 1993.

au moyen de lexiques développés pour rendre compte d'institutions opérant dans d'autres contextes géographiques et culturels. Pourtant, envisager les transactions compensatoires pour elles-mêmes revêt un intérêt notable. Loin de se cantonner à une modalité particulière de prise en charge du litige et du désagrément, nous verrons que derrière elles se niche une part importante du paysage cosmologique des Wayùu.

L'ambition de ce chapitre est double. D'abord, il doit nous amener à pénétrer peu à peu dans la complexité et la singularité d'un rapport au monde, de plonger au cœur d'une compréhension singulière des logiques immanentes qui parcourent l'Univers et qui contribuent à contraindre la manière dont les Wayùu s'engagent dans leurs interactions. Ensuite, de façon plus particulière, il doit permettre de saisir les enjeux que les Wayùu reconnaissent dans ces relations, et de mettre en lumière les ressorts cosmologiques en-dehors desquels les pratiques de règlement des conflits ne peuvent être pleinement comprises, ni rattachées au vécu des protagonistes.

Ce chapitre est divisé en trois parties. Chacune d'elles constitue une étape vers la compréhension de la compensation. Dans un premier temps, nous allons nous attacher à la décrire à travers la spécificité des procédures. Un cas particulier servira d'entrée en matière pour introduire par l'exemple les dynamiques mises en branle lorsqu'une personne subit un préjudice. Il s'agira de dégager les acteurs impliqués dans la compensation, ses dimensions pratiques ainsi que les principes attachés à ses modalités de mise en œuvre.

Cette première approche servira de base pour mettre en lumière la spécificité des présupposés attachés aux démarches compensatoires. Pour ce faire, nous procéderons dans un deuxième temps par la négative, redessinant les contours de la compensation au moyen des finalités qu'elle ne peut poursuivre. Recourant aux données de terrain qu'une implication concrète dans les problématiques des Wayùu a permis de collecter, cette partie du chapitre pointe l'inadéquation de lectures juridiques et utilitaristes qui ont été développées. Ce faisant, cela nous amènera à saisir les particularités de la compensation, et soulèvera la nécessité de l'aborder par le biais des conceptions qui contribuent à lui conférer son efficacité, de l'explorer au-delà de ce que nos concepts et appréhensions des phénomènes sociaux nous engagent à repérer. Cette partie possède une dimension épistémologique importante. Le lecteur y verra entre les lignes la lente maturation d'un objet qu'il a fallu longtemps décortiquer, avant d'entamer prudemment un questionnement pertinent à son sujet.

Il ne s'agira pourtant pas de dénoncer des approches précédentes, par ailleurs souvent lumineuses, mais de questionner nos propres catégories, celles dont on use pour rendre compte des phénomènes observables. Ainsi que le note Testart, « il est toujours utile, nécessaire même, de comprendre non-A pour bien comprendre A » (2007 : 16). Il s'agira de saisir la manière

dont ce système de prise en charge du désagrément et du conflit est pensé et vécu par les protagonistes, de cerner les conditions dans lesquelles une compensation est pensée comme requise et de proposer ainsi une interprétation des pratiques wayùu qui soit ancrée dans les problématiques locales.

Ayant pris acte de ce que la compensation trouve sa motivation dans une manière singulière de comprendre les événements dommageables, nous nous attacherons à la description de sa dimension cosmologique, à travers les dynamiques immanentes sur lesquelles les démarches des Wayùu entendent influencer.

Nous clôturerons ce chapitre en embrassant les problèmes posés par la guerre et le meurtre, tentant à travers eux de soulever une dimension relationnelle fondamentale, toujours présente en sourdine dans les pratiques de règlement des conflits. En abordant le rapport ambigu que les actes de violence entretiennent avec le principe de compensation, nous noterons qu'ils circonscrivent l'un des enjeux d'une bonne exécution des gestes de « lavement » des incidents préjudiciables (*ala'ajawaa*).

Mais commençons par un cas particulier, un cas comme il peut y en avoir très fréquemment en Guajira². Il permet de décrire la mise en place d'une procédure de compensation et d'éclairer ainsi les dynamiques que ce dernier suscite.

Quand les problèmes surgissent : contours et dynamiques des processus de compensation

Chronique d'une séparation problématique³

Mon cinquième voyage en Guajira, en 2013, fut rythmé par les multiples rebondissements d'une affaire épineuse. Prévenu par l'un de ses frères, un jeune homme (appelons-le Dimas) avait appris l'infidélité de son épouse (disons Mileinis), mère de ses deux enfants. La nouvelle était tombée quelques jours avant mon arrivée sur le terrain et déjà les commentaires allaient bon train. Aussi ai-je passé du temps à récolter le récit des faits, auprès des deux familles concernées et d'observateurs extérieurs,

2. Au cours de mes séjours, j'ai eu l'opportunité d'assister à de nombreux cas de compensation. Le plus souvent, c'est une insulte ou une grossièreté prononcée par des hommes saouls qui enclenche la démarche. Les périodes pluvieuses de décembre et de janvier voient généralement beaucoup de cas de ce type. Les conditions météorologiques ne permettant pas aux pêcheurs de se rendre en mer et l'épaisseur de la végétation rendant impossible la traque, certains hommes passent ces mois à boire. Les occasions de mobiliser le principe de compensation se multiplient donc. Mais ils sont nombreux les événements susceptibles d'occasionner ces démarches. Nous explorerons plus loin cette grande diversité.

3. Dans ce travail, les parties en italique ont une vocation introductive et servent avant tout à contextualiser les propos. Elles constituent une entrée en matière par l'exemple.