

Quand la tortue est vache
Traitements cosmologiques de discontinuités spatio-temporelles
chez les Wayùu de Colombie

Visions du monde animal

Lionel Simon

Doctorant en anthropologie

Institut IACCHOS, LAAP, Université catholique de Louvain, Belgique

lionel.simon@uclouvain.be

Quand la tortue est vache¹
Traitements cosmologiques de discontinuités spatio-temporelles
chez les Wayùu de Colombie

Mots-clés : Cosmologie, identification, Wayùu, Colombie, discontinuités.

Résumé : Cet article entend mettre en lumière la façon dont la discontinuité mer-terre et la succession du jour et de la nuit contribuent à donner corps à une expérience singulière du monde.

Envisager ces deux axes (temporel et spatial) par le biais des parcours et usages des lieux, permet à l'analyse de dévoiler leur incidence sur les rapports pratiques que les Wayùu tissent au quotidien avec leur environnement.

Cette perspective focalisée sur les parcours et les pratiques est complétée par l'analyse de témoignages au sujet de la transformation animale. Prenant acte des correspondances que les discours repèrent entre des êtres différents, il s'agit de saisir la manière dont les continuités opèrent dans la cosmologie wayùu. Cette approche permet de soulever des procès d'identification basés sur des répartitions topologiques et chronologiques du cosmos.

Abstract: This article intends to bring to light the way the sea-earth discontinuity and the day-night succession contribute to give a particular consistency to an experience of the world.

Envisaging these two axes (temporal and spatial) by means of routes and uses, allows the analysis to reveal their incidence on the practical relationship which the Wayùu people weaves with their environment.

This perspective focused on routes and practices is completed by the analysis of accounts about the animal transformation. Noting correspondences which the speeches track down between different beings, it's a question of seizing the way the continuities operate in the Wayùu people's cosmology. This approach allows raising trials of identification based on the topological and chronological distributions of the cosmos.

¹ Je remercie Charlotte Breda de m'avoir suggéré ce titre.

Les Wayùu vivent en petites communautés dispersées spatialement sur la péninsule de la Guajira, la partie la plus septentrionale du continent sud-américain. S'enfonçant dans la mer des Caraïbes, la Guajira est une étendue semi-aride que se partagent la Colombie et le Venezuela.

A l'instar sans doute de toutes les régions où peuvent travailler les ethnologues (y compris sous nos latitudes), la question de l'animal chez les Wayùu est complexe, notamment parce que chaque contexte où il est mobilisé en fait apparaître une face particulière.

Héritiers d'une longue filiation de chasseurs et de pêcheurs, les Wayùu ont adopté l'élevage au début du 16^{ème} siècle, suite à l'arrivée des colons espagnols. A cette époque, ils firent très vite place dans leur paysage à des animaux exogènes (la vache, la chèvre, le cheval, l'âne, le mouton, la mule et la poule) ainsi qu'à la domestication comme rapport singulier au non-humain. Sur les terres de la Guajira, ils continuent aujourd'hui, à des degrés divers, à pratiquer ces activités de subsistance qu'ils cumulent avec la culture maraichère saisonnière, la vente de leur artisanat et, éventuellement, le travail salarié au village². La chasse, la pêche et l'élevage sont des contextes où se mettent en place des relations particulières avec les animaux et qui mobilisent des techniques et compétences diversifiées. De même, les sacrifices, la collaboration, le prix de la fiancée ou la compensation témoignent chacun du potentiel qu'ont les animaux de synthétiser des dimensions variées de la vie collective³. Parce qu'ils condensent des potentialités multiples, mises à profit dans de nombreux contextes, une synthèse sur les animaux chez les Wayùu paraît vaine.

Mon choix est d'envisager ici des témoignages portant sur des transformations animales et qui paraissent mettre en lumière une part de l'édifice cosmologique des Wayùu. Il s'agira avant tout d'interroger les circonstances de ces changements d'apparence physique pour constater qu'ils sont souvent (sinon toujours) occasionnés par le passage de conditions écologiques à d'autres. Nous le verrons, la césure entre la mer et la terre et la succession du

² Je me réfère ici au mini centre, plus ou moins urbanisé, qui se situe à environ une heure de marche de l'endroit où je vis habituellement.

³ Le principe de compensation repose sur l'idée que toute faute ou, plus généralement, tout acte, toute parole ou tout événement susceptible de causer un désagrément doit être compensé, le plus souvent par le transfert d'animaux et de biens. Que ce soit dans le cadre de collaboration, dans celui du paiement pour le prix de la fiancée ou pour une compensation, les animaux sont mobilisés comme « biens de circulation » privilégiés. Sur ces questions, voir notamment : Goulet, 1978 et 1981 ; Picon 1983 : 123-136 et 1996; Saler, 1986 ; Rivera 1991 ; Guerra, 2002.

jour et de la nuit semblent impliquer des modifications sensibles chez certains êtres aptes à passer ces « frontières ».

Puisqu'il sera question de la séparation mer/terre et de la succession du jour et de la nuit, nous envisagerons aussi ce que les parcours de l'étendue maritime et de la nuit peuvent nous apprendre des topologies et chronologies autochtones. Les parcours et usages des lieux ainsi que les récits de transformation animale permettront, ensemble, d'éclairer certains traits cosmologiques donnant forme à une expérience particulière du monde.

Mer-terre : deux polarités du monde

Ainsi que l'ont noté plusieurs auteurs, les Wayùu ont presque exclusivement été décrits comme des pasteurs nomades, dans la littérature ethnographique (Saler, 1983 ; Guerra, 1990 :163 ; Ardila, 2006 : 11). La pêche a été de ce fait assez faiblement documentée. D'une manière générale, très peu de travaux ont été consacrés aux populations côtières. Les analyses qui les concernent prennent appui la plupart du temps sur des récits cosmogoniques relatant, par exemple, les circonstances de la délimitation, toujours d'actualité, entre les surfaces marine et terrestre, entre *M'ma* et *Palaa*⁴. Ce faisant, ces travaux se sont surtout concentrés sur les corrélations symboliques dont la mer est le dépositaire, dans son rapport duel avec la terre où évoluent les Wayùu. Les mythes et les récits renvoyant à un passé indistinct ont donc logiquement servi de matériel privilégié d'analyse. Chez les auteurs qui se sont penchés sur le sujet, l'idée de deux lieux largement différenciés a été avancée systématiquement.

Dans une approche synthétique des travaux de Perrin et de Guerra, Mancuso voit dans la mer et ses habitants une synthèse de tout ce qui constitue un ailleurs du « lieu propre » des Wayùu (Mancuso 2009-2012, 2011)⁵. Sur un plan symbolique, les deux écosystèmes renvoient selon lui aux dualités familier-étranger, Wayùu-alijuna (l'Homme non wayùu), ordinaire-extraordinaire, richesse-pauvreté, mort-vie, domesticité-non-domesticité.

Guerra, à qui l'on doit les travaux les plus systématiques sur les pêcheurs, pointe la nature ambivalente de la mer. Pour l'auteur, cette ambivalence serait le reflet des bouleversements impliqués par l'apparition des animaux européens dans le paysage de la

⁴ C'est Maleiwa, le demiurge à l'origine de l'organisation du monde et de ses habitants, qui, au terme d'un épisode épique, finit par cantonner la mer dans les limites de la plage actuelle (pour le récit de l'épopée de Maleiwa, voir Perrin, 1979 : 182-185 ; pour une deuxième version de l'épisode concernant la mer, voir Mancuso, 2011 : 102-103).

⁵ Je tiens à remercier André Simon qui m'a apporté une aide précieuse en traduisant ces textes de l'italien.

Guajira et par l'adoption de nouvelles relations techniques. Reprenant sans doute l'idée avancée par Perrin selon laquelle si « ils ont un idéal de pasteurs, les Guajiro gardent une mystique de chasseurs » (Perrin, 1987 : 12), Guerra affirme que la conception de la mer renvoie à une tension entre une mystique de la prédation originaire et une mentalité d'éleveurs adoptée à partir du XVI^{ème} siècle. La mer et ses habitants en viennent à synthétiser le tiraillement qui, depuis l'arrivée de l'élevage en Guajira, marque d'ambivalence les relations symboliques et techniques entretenues par les Wayùu avec les créatures marines (Guerra 2005 ; non publié à ce jour).

Un commentaire sur ces différents postulats n'est pas prévu ici⁶. Il me semble en revanche utile de les compléter par un examen de ce qui, dans les pratiques et les discours sur « l'ici et maintenant », dénote une appréhension singulière de la césure écologique, des cycles naturels et de la diversité animale. En me basant sur les données que j'ai récoltées lors de divers terrains dans la localité de Manaure⁷ (Cf. infra. 1), je vais maintenant tenter de montrer comment est appréhendée la discontinuité écologique à travers deux aspects interconnectés de l'expérience quotidienne des lieux. Je tâcherai ainsi de montrer que cette hétérogénéité, tout à la fois, motive des usages et des précautions particulières et soutient un procès d'identification entre certains êtres.

Des pratiques qui sanctionnent la discontinuité mer-terre

La mise en perspective de pratiques motivées par la pêche et d'autres, liées à la chasse, permet d'étayer l'idée de la mer et de la terre comme lieux distincts.

Lorsqu'ils se rendent à la pêche (quelle que soit la technique utilisée : plongée en apnée ou pêche au filet), les Wayùu emportent avec eux de l'*aloutka*⁸. Cette écorce peut être déposée dans le fond marin, mâchée puis soufflée dans les vagues ou encore préparée, c'est-à-dire râpée au moyen d'une peau de raie fixée sur un bâton et mélangée à de l'eau. Les

⁶ Le lecteur pourra éventuellement constater des points de similitudes et de divergence avec cet article en consultant les travaux suivants : Guerra 1990, 2002 et 2005 ; Mancuso 2009-2012, 2011 ; Perrin 1987.

⁷ Depuis 2006, je m'intéresse aux populations wayùus, principalement aux populations côtières vivant dans la localité de Manaure. J'ai eu l'occasion d'effectuer environ quatorze mois de terrain en Colombie, répartis en cinq voyages (en 2006, 2008, 2010-2011, 2012 et 2013).

⁸ Le terme désigne le *croton malambo* ou *oxydectes malambo*, un arbre de la famille des *Euphorbiaceae*. Il est utilisé par les Wayùu à diverses fins médicinales (voir Rosado Vega, 2002 : 94). C'est l'utilisation de son écorce lors des parties de pêche qui nous intéresse ici.

plongeurs versent dans ce dernier cas le liquide sur les vagues et/ou baignent leur corps avant de sauter dans les flots. Lorsqu'ils pêchent au filet, c'est celui-ci qui est aspergé de jus d'*aloutka*.

Quelle que soit la manière dont est observée cette pratique, elle a un même destinataire puisque c'est à *Pulowi* qu'elle est adressée. Il s'agit d'un être féminin décrit comme le possesseur de tous les animaux marins et qui est censé revêtir l'apparence d'une très attirante (et donc très puissante et très dangereuse) sirène. Elle est supposée vivre au large sous un gigantesque rocher. Cette pratique de l'*aloutka*, observée de différentes manières par les pêcheurs mais aussi en différents lieux de la mer, vise, en première approximation, à garantir la qualité de la pêche en offrant une contrepartie à *Pulowi* pour les proies qu'elle va libérer à l'intention des pêcheurs.

C'est ainsi que l'*aloutka* est le plus souvent présenté : comme un « paiement » pour les proies capturées. Mais il est aussi décrit comme une transaction censée éviter au pêcheur de se voir tué par *Pulowi* lors de la plongée et de la navigation. Il s'agit d'obtenir de la maîtresse des animaux qu'elle ouvre son domaine, le rende libre et tranquille, et d'éviter les dangers de la mer (attaques de requins, noyades, chavirement, perte en mer, etc.). Voici ce que me disait un informateur à ce sujet :

« Ca sert pour que les requins s'en aillent loin, pour qu'il ne se passe rien. C'est pour pouvoir plonger sans peur. Quand on ne fait pas l'*aloutka*, on plonge ainsi, avec la peur. Mais avec l'*aloutka*, on n'a pas peur. C'est comme demander la permission. C'est comme quand on arrive dans la maison de quelqu'un. Il faut demander la permission pour entrer. C'est ainsi. » (Entretien, 30/08/2013).

Comme me l'explique mon interlocuteur dans cet extrait, une part de l'enjeu de la pratique de l'*aloutka* est donc l'accès au domaine de *Pulowi*. Il s'agit d'obtenir de cette dernière qu'elle préserve les hommes des attaques de requins et des problèmes en mer en général. Cette pratique est donc motivée par la nécessité d'un accès sécurisé au domaine maritime et par celle de fournir à *Pulowi* une contrepartie pour les proies libérées. Il en ressort qu'elle n'est qu'indirectement liée à la capture des proies. Cette dernière est d'ailleurs plus immédiatement concernée par d'autres gestes.

Pour prendre un exemple, lorsqu'ils ont fini de remonter les langoustes dénichées de sous un rocher, ils effectuent des plongées pour effacer les traces de lutte. Cette action vise à éviter que les animaux ne prennent trop conscience des intentions des pêcheurs et revient en quelque sorte à faciliter les pêches futures en rusant avec l'intentionnalité reconnue aux langoustes ou autres proies. La pratique de l'*aloutka* est ainsi directement liée à l'activité halieutique mais indirectement à la capture. Elle est en amont de celle-ci, laquelle requiert la ruse pour déjouer la conscience des animaux.

Sur base de cette distinction entre deux types de pratiques – l'un lié à l'accès au domaine de *Pulowi*, l'autre à la capture des proies –, il est possible d'avancer une convergence entre les façons d'appréhender la chasse et la pêche et une divergence dans l'appréhension des trajets qu'elles impliquent respectivement.

En l'absence de grands gibiers, c'est le lapin (*sylvilagus floridanus*) qui constitue la proie quasi exclusive des Wayùu⁹. Lorsqu'un lapin est tué, une technique analogue au lavement des fonds marins est observée. Elle vise à ruser avec l'intentionnalité des proies en camouflant les traces de mise à mort de l'animal. Les chasseurs vont également manipuler le lapin mort pour amenuiser l'acuité visuelle de ses congénères et réduire leur capacité de fuite. Dans le premier cas, il s'agit de poser la vésicule biliaire de l'animal sur ses yeux, limitant ainsi la capacité qu'ont les membres de son espèce de voir les chasseurs arriver de loin. Dans le deuxième cas, on replie les pattes arrière du rongeur afin de scléroser ses semblables.

A l'instar de la pêche, la chasse s'accompagne donc de pratiques visant à favoriser les campagnes futures en jouant avec les propriétés reconnues aux proies (intentionnalité, capacité de fuite, acuité visuelle, etc.). Chasse et pêche ne paraissent donc pas différenciées du point de vue du type de relation symétrique qu'elles mettent en place, pas plus qu'elles ne sont distinguées terminologiquement. Le verbe *olojoo* s'applique en effet à chacune d'elles (*olojoo atpana* signifie chasser le lapin et *olojoo jime* chasser/pêcher le poisson).

En revanche, et c'est ce que j'ai essayé de représenter dans le schéma annexé (Cf. infra. 2), il est intéressant de noter que les Wayùu sont tout à fait prêts à accepter l'existence d'un être semblable à *Pulowi* sur la terre (un être qui serait le possesseur des animaux y

⁹ La pose de pièges durant la nuit sur « le chemin des lapins », identifié par les traces que les rongeurs laissent sur le sol lorsqu'ils se déplacent, et la traque sont les techniques les plus utilisées. On m'a souvent mentionné la chasse à la lanterne de nuit comme étant d'une grande efficacité mais je n'ai jamais eu l'occasion d'observer une telle pratique.

évoluant¹⁰), mais que cette existence présumée ne motive pas de pratique semblable à celle de l'*aloutka* consistant à rendre légitime l'accès aux étendues terrestres lors des parties de chasse.

Si, comme tente de le montrer le schéma, la configuration cosmologique semble permettre que soit observée sur terre une pratique semblable à celle de l'*aloutka*, cette relation asymétrique n'est jamais mise en oeuvre¹¹.

La mise en perspective des pratiques de pêche et de chasse met ainsi en lumière l'existence de deux domaines ou de deux milieux écologiques distingués par les Wayùu. Alors que les hommes semblent pouvoir parcourir sans contrainte les étendues terrestres (de jour pour le moins), les pêcheurs doivent quant à eux se dédouaner d'un « droit d'accès » dans un monde où ils n'évoluent pas ordinairement. C'est de cette manière que se marque la discontinuité écologique à laquelle sont confrontés les Wayùu lors de leurs activités quotidiennes ou plus occasionnelles. C'est en termes de légitimité de parcours qu'est traitée, au jour le jour et dans leurs rapports pratiques, cette hétérogénéité du monde. Ils ont accès aux étendues terrestres sans contrainte quand ils doivent acquérir un « droit d'entrée » en mer¹².

Des correspondances dévoilées par les discours

Pourtant, si les pratiques observées par les Wayùu lors de leurs sorties en mer sanctionnent l'existence relativement autonome de deux écosystèmes, les discours surprennent quant aux homologues qu'ils leur reconnaissent. Les Wayùu sont en effet unanimes sur le fait qu'existe en mer tout ce qu'on trouve sur la terre. Chaque espèce, animale ou végétale, chaque type de formation minérale est censé trouver en mer un homologue. C'est en effet ce qui ressort de nombreux témoignages que j'ai eu l'occasion de récolter le long de

¹⁰ Sur Pulowi de terre, voir les très détaillées descriptions de Perrin, notamment dans Perrin 1988, 1996.

¹¹ La chose est en fait plus complexe que présentée par le schéma. Certains affirment en effet que s'ils ne payent pas pour les proies attrapées lors de la chasse, c'est en raison de l'insignifiance du nombre de capture. Il faut dire que la chasse est une activité d'appoint assez peu rentable. Les cactus et arbres xérophiles savent très bien infliger des blessures à ceux qui courent le lapin et cela suffit largement à les dédouaner de quelques mises à mort. Quoi qu'il en soit, même lorsque mes interlocuteurs m'expliquaient qu'un paiement était injustifié ou qu'il était déjà effectué à travers les blessures infligées par la végétation, jamais aucune mention d'un « dédouanement » lié au parcours diurne de la chasse ne m'a été faite. Il y a donc bien une relation qui n'est jamais mobilisée et qui consiste à rendre l'accès aux fourrés légitime.

¹² Notons que la mer et la terre ne se distinguent pas en bloc. Mon expérience de terrain m'a mené à repérer diverses zones, exploitées de manière différente par les pêcheurs, et qui trahissent une topologie maritime et une topologie terrestre plus complexes. Je n'ai pas intégré ces nuances dans le texte pour focaliser le propos sur les logiques plus générales de la séparation mer/terre.

mes terrains. Mais si l'existence d'une telle continuité entre la mer et la terre est un point mettant tout le monde d'accord, il m'a pourtant été impossible de dresser un inventaire détaillé des correspondances.

Lorsque je questionnais des personnes ne pratiquant pas la plongée (soit des pêcheurs au filet, soit des personnes travaillant au village), ils me renvoyaient systématiquement à la connaissance intime qu'ont les apnéistes de l'environnement sous-marin. Tout juste me confirmaient-ils l'idée que les lieux, les végétaux, les pierres et les animaux se correspondent dans les deux écosystèmes. Les plongeurs, quant à eux, confirmaient l'idée avec autant d'aplomb mais je ne parvenais pas plus, auprès d'eux, à récolter de façon systématique les correspondances ou même les termes des rapprochements. Le plus souvent, mes informateurs ne pouvaient me donner en guise d'exemples que quelques cas particuliers où une correspondance était clairement pointée.

C'était le cas par exemple des grenouilles de terre et celles de mer (le diodon) qui partagent leur capacité à se gonfler ; des serpents terrestres et marins (y compris les murènes) qui ont en commun leur forme et leur dangerosité relative ; des scolopendres et des hippocampes ; des requins et des jaguars, tous deux dangereux et redoutables pour l'homme ; des oiseaux marins (péléciformes et autres) et des oiseaux évoluant sur terre ; des renards et des dorades royales qui ont cette crête sur le dos en commun ; du chien et du barracuda, habitués à montrer leurs dents lorsqu'on s'en approche ; du serpent *sarut* (nom donné en wayuunaiki au boa) et de la tortue noire qui ont cette particularité d'être en rapport avec le monde-autre ; des vaches et des tortues marines qui constituent respectivement la plus grande richesse des hommes sur terre et celle de *Pulowi* en mer, etc. Quoique certains rapprochements étaient évoqués plus systématiquement, chaque plongeur mentionnait le plus souvent des exemples sortis de sa propre expérience ou de celle de ses compagnons de pêche. Mais ces exemples d'homologies semblaient largement suffire, en l'absence d'un corpus stable, pour soutenir l'homologie des deux écosystèmes. Voici un extrait d'entretien assez explicite à ce sujet.

« Je n'arrive pas à voir la différence entre la mer et la terre. Il y a aussi le lapin, en mer. Tu l'as vu ? Il est pareil au lapin. C'est le même et il court comme le lapin. Il fait des bonds dans les algues. Il est pareil au lapin. Je n'arrive pas à voir la différence. » (Entretien, 27/06/12).

La distinction faite entre la mer et la terre, sanctionnée par les pratiques de l'*aloutka* visant à s'assurer un accès sécurisé au domaine de *Pulowi*, se double ainsi, dans les discours, d'un ensemble d'analogies reconnues (ou présumées) entre les êtres qui les peuplent respectivement. Le disjoint ou le distinct se trouve simultanément dans un rapport d'analogie en vertu de multiples liens reconnus par les Wayùu. Et la pêche (la plongée plus particulièrement) est l'occasion d'inférer des continuités tous azimuts. Je dis tous azimuts car, comme nous venons de le voir, les Wayùu mobilisent des critères hétérogènes pour établir des liens entre les créatures. Les rapprochements sont aussi bien focalisés sur une ressemblance entre des attributs physiques (le serpent et la murène par exemple, ou l'hippocampe et le scolopendre) que sur des affinités comportementales (le barracuda qui peut sautiller derrière les embarcations comme peut le faire le chien derrière un vélo), sur la symétrie des rapports entretenus entre deux êtres (la tortue est vue comme la vache de *Pulowi*, c'est-à-dire un animal d'une grande valeur), sur une sorte d'homologie classificatoire (la terre comporte ses animaux dangereux comme le jaguar tandis que la mer compte sur ses requins, ou ses animaux comestibles) ou même des hybrides (comme le crapaud et le diodon qui peuvent tous deux gonfler, analogie hybride donc entre la corporalité et le comportement).

La mer est ainsi pensée (ou pour le moins elle est présentée) comme l'homologue de la terre en vertu du fait qu'elle abrite aussi des animaux que l'on peut manger, des animaux dangereux, des animaux qui rampent et des animaux qui volent, de même que des lieux dangereux, etc. Les animaux marins, tels qu'ils sont appréhendés et à l'instar des lieux, des pierres et de la flore, sont le support d'inférences sanctionnant un tissu d'analogies entre les deux milieux.

Une identification basée sur une discontinuité

Mais cette homologie, présageant une évolution symétrique des deux écosystèmes, va plus loin que cela. Les récits sur des animaux (souvent des vaches et des brebis) outrepassant la frontière écologique ne sont pas rares. Le sort supposé les attendre est alors édifiant. Voici la réponse que me donnait un informateur lorsque, au cours d'une conversation au sujet de la ressemblance entre certains animaux terrestres et marins, je vins à lui demander ce qui se passerait si un animal de la terre entrait dans la mer :

« Il se changerait. Si par exemple une vache entre dans la mer, elle va se changer en la même vache de la mer. Mais quand elle revient sur terre, elle redevient une vache. Je le sais parce qu'un jour, j'ai vu un iguane entrer dans la mer. Après, il est ressorti. Et il était à nouveau en iguane » (Entretien, le 23/09/2013).

Parmi les témoignages similaires que j'ai récoltés en Guajira, celui-ci me semble particulièrement intéressant. On y voit d'abord que l'animal, ici la vache, n'est pas censé se changer en n'importe quel animal lorsqu'il outrepassa la frontière naturelle. Ce sera, pour reprendre les termes de mon interlocuteur, en « la même vache de la mer » que la conversion sera faite. Il y a une équivalence a priori entre les deux.

Ensuite, on peut noter qu'il insiste sur la réversibilité de la transformation. Exposés comme tels, les propos de mon interlocuteur dévoilent un processus de déduction déclenché par un événement relativement anodin : la vue d'iguane entrer puis sortir de la mer. L'inférence, si l'on suit l'extrait, ne concerne pas tant la transformation de certains êtres à l'occasion du passage d'un milieu à un autre – laquelle « transformabilité » semble spontanément admise –, mais bien sa réversibilité. Cette dernière donne à penser que le passage d'un milieu à l'autre est lui-même l'opérateur du changement. Un animal revêtira une apparence sur terre, et une autre en mer.

Cela confère une nouvelle consistance aux correspondances évoquées par les Wayùu. Elles deviennent strictes et complètes. Sur base de critères hétérogènes et en vertu de la discontinuité repérée entre la mer et la terre, les Wayùu sont prêts à identifier l'un à l'autre des êtres différents. La discontinuité du monde, sanctionnée par la séparation explicite entre les écosystèmes, permet aux Wayùu de ramener peu ou prou l'éclatement du monde à cette même discontinuité. Celle-ci leur fournit un socle à même de soutenir un ensemble de postulats d'identification que, chemin faisant, ils mettent en place au gré de leurs rencontres sous-marines. Si ces identifications ne sont pas compilées dans un répertoire stable ou un corpus cohérent de correspondances, c'est sans doute que la validité de l'édifice cosmologique permettant ces identifications ne repose pas elle-même sur l'exhaustivité des exemples à mêmes de l'appuyer. Le contraire semble plutôt se produire : c'est ce postulat qui permet de repérer les exemplifications. La logique sous-tendant la démarche identificatoire prévaut sur les correspondances elles-mêmes.

Nous voyons que la mer est, dans la discontinuité notable qu'elle offre au regard de la terre, le prétexte à une identification des animaux terrestres et marins, qu'ils soient par ailleurs domestiqués ou chassés par les hommes. La césure écologique permet de postuler à moindre frais la continuité d'essence entre, par exemple, les vaches et les tortues.

Notons que, quoique puissent laisser penser certains rapprochements opérés par les Wayùu entre des êtres terrestres et d'autres marins – qui peuvent être formulés comme suit : « la tortue est à Pulowi et à la mer ce que la vache est aux hommes et à la terre » ; ou encore, à la limite : « Pulowi voit les tortues comme ses propres vaches et vice-versa » - il ne faut pas les ramener à du perspectivisme.

Le schéma se dessinant au regard de ces récits d'altération corporelle en vient à mon sens à inverser le schéma perspectiviste et multinaturaliste. Celui-ci veut en effet que la pluralité des mondes découle de la multiplicité des perspectives, lesquelles font écho à la disparité des corps – le corps comme « faisceau d'affections et site de perspectives » (Viveiros de Castro, 1998 : 451) – dont disposent les êtres pour appréhender l'environnement. Toutes les espèces « utilisent les mêmes « catégories » et « valeurs » que les humains » (Viveiros de Castro 2001 : 38) mais pour les affubler à des objets différents, « car leurs corps sont différents des nôtres » (*Ibid.* : 39). La multiplicité des mondes vient ainsi de l'existence de divers corps qui fournissent aux êtres leurs dispositions propres pour mettre en place des relations particulières avec l'environnement. Chez les Wayùu, c'est en quelque sorte le contraire. Ils réduisent une part de la diversité des habitants du monde à l'existence relativement autonome de deux écosystèmes. Ainsi, ils ramènent une partie du problème philosophique de l'éclatement des ontologies à des logiques cosmiques susceptibles de les subsumer en partie. Ce n'est donc plus la pluralité des mondes qui découle de la variété des corps, mais la variété des corps qui découle, pour une part, de la pluralité des milieux écologiques. Pour le dire autrement, c'est la diversité de ces derniers et de leurs contraintes respectives qui implique une part de la variété des corps affublés à des êtres identiques.

Le cycle jour-nuit : une discontinuité chronologique

L'indistinction entre le boa et l'esprit

Dans une certaine mesure, les déclinaisons morphologiques que les animaux sont présumés pouvoir subir, vivre ou connaître en passant de la terre à la mer et vice versa, trouvent un écho dans la polymorphie de certains animaux terrestres et tout particulièrement des serpents (moins systématiquement, des iguanes). Les Wayùu affirment volontiers de ceux-ci qu'ils ont une accointance particulière avec le monde des défunts et des créatures invisibles. C'est le boa (*boa constrictor*), *sarut* en wayùunaiki, qui est le plus systématiquement associé aux esprits et entités « surnaturelles ».

Dans les récits, mythiques ou autres, le boa est la forme que prend une créature *pūlasü*¹³ au terme d'un combat acharné avec des humains exceptionnels, lorsqu'elle est amoindrie ou endommagée par la fatigue et les blessures. Sa forme reptilienne manifeste ainsi une altération de sa qualité *pūlasü*. Je dis altération et non pas disparition car les boas sont particulièrement redoutés en raison du pouvoir qu'on leur reconnaît. Ils sont jugés aptes à donner la maladie et la mort, à l'instar des créatures invisibles du monde-autre et sur le même mode que celles-ci.

Si le boa est effectivement la forme revêtue par une créature dont le caractère *pūlasü*, la nocivité « surnaturelle », est endommagé, il est intéressant de noter qu'il est aussi présenté comme sa forme diurne. L'enveloppe longiligne et tachetée¹⁴ du serpent répond à la consistance invisible – et néanmoins concrète – de l'esprit. L'une et l'autre seraient l'apanage d'un même être, mais à des moments différents.

L'indistincte identité de l'esprit et du boa transparaît de différents éléments. Elle est d'abord sanctionnée par des pratiques semblables à l'égard de l'un et de l'autre. L'extrait suivant est explicite à ce sujet. Il m'a été livré par un ami wayùu lors d'une discussion sur le caractère *pūlasü* du serpent *sarut*.

« Quand un homme boit et en voit un (un *sarut*), il faut lui jeter du *chirinchi*¹⁵ sur la tête. Comme ça (il dessine dans la poussière la tête du serpent). Et sur la bouche pour qu'il s'enivre et qu'il s'en aille. Et quand on en voit un dans un cimetière, on lui donne du *chirinchi* ici, sur la tête, en

¹³ Le terme *pūlasü* renvoie d'une manière générale au caractère occulte et inquiétant du monde-autre. Il connote une dimension de dangerosité et s'applique aussi bien à des lieux qu'à des entités en substance invisibles (la plupart du temps).

¹⁴ Les taches du serpent *sarut* semblent être son attribut physique distinctif. J'ai eu l'occasion de montrer plusieurs serpents en photos à différents informateurs. J'ai pu constater que le caractère *pūlasü* du *sarut*, parfois le nom même, étaient attribués à toutes les espèces présentant des taches sur la peau. Ainsi, un serpent à sonnette tacheté, pour ces informateurs, pouvait bien être un *sarut*.

¹⁵ Le *chirinchi* est un alcool à base de sucre de canne.

disant *maache*, tiens voilà, *maache*. (les jeunes qui écoutent les propos rient en disant le nom du conteur). Oui on dit aussi le nom de quelqu'un. Par exemple, si on fête un mois, un anniversaire ou une semaine (référence aux veillées funéraires), alors, c'est le défunt qui vient visiter et on dit son nom en jetant le *chirinchi*. » (Entretien, 27/11/10)

En relatant cette rencontre hypothétique avec un serpent *sarut*, mon informateur, et les enfants qui écoutaient la discussion, mentionnent une adresse explicite à un *yoluja*¹⁶. Ils s'adressent au boa comme à un interlocuteur dont on connaît l'identité. Le contexte permet ainsi d'identifier le mort présent sous sa forme reptilienne. Cette référence explicite à l'esprit dénote un rapport entre celui-ci et le serpent qui n'est pas métaphorique. Il y a une équivalence stricte. Le dernier est l'une des formes du premier ; il en est une incarnation. Mais outre cette adresse particulièrement précise, il faut noter le traitement réservé au boa. On lui jette du *chirinchi*. Or cet alcool est très souvent utilisé pour apaiser les êtres invisibles et en éviter les attaques, voire en obtenir la collaboration. Lors de leurs sorties nocturnes dans les fourrés, les hommes saouls versent régulièrement du *chirinchi* sur le sol à leur adresse. Cela pour les contenter et en éviter les défaveurs. Les esprits sont ainsi réputés raffoler de l'alcool. Selon plusieurs témoignages, c'est l'odeur dont sont imbibés les hommes ivres qui leur permet souvent, avec l'aide des entités de la nuit, de retrouver le chemin de leur case sans même s'en souvenir le lendemain. C'est aussi cet alcool que l'on souffle sur les tombes avant de les ouvrir pour exhumer un corps. Cela, disent les Wayùu, apaise les défunts et encourage leur collaboration. L'utilisation du *chirinchi* pour soigner les relations avec les esprits, quelle que soit la manière dont ils se présentent, entérine ainsi le renvoie de deux formes à une même identité.

Le traitement de la rencontre avec un boa trahit ainsi sa commune identité avec les créatures, habituellement invisibles, de la nuit. En rappelant que l'un des facteurs menant un être (défunt ou autre) à passer d'une forme à l'autre est la succession du jour et de la nuit, on en vient à considérer celle-ci comme un nouvel opérateur de transformation. S'il n'est pas exclu que des esprits revêtent leur forme reptilienne durant la nuit, c'est en effet celle qu'ils auront toujours durant la journée, moment supposé de leur repos. Le cycle naturel semble ainsi exercer sur l'apparence de certaines créatures des contraintes notables.

¹⁶ Dans son sens strict, le terme *yoluja* désigne l'esprit d'un défunt. C'est la forme que la personne prend après sa mort biologique. Dans l'usage courant qu'en font les Wayùu, *yoluja* renvoie d'une manière générale et indifférenciée à toute créature du monde autre.

Notons que les humains ne sont pas à l'abri de ce type de transformation puisque le parcours des étendues marines et des étendues terrestres de nuit s'accompagne du risque de se voir définitivement absorbé par le domaine en question. Dans une certaine mesure, si un humain est pris en chasse et tué par un esprit, il se transformera lui-même en *yoluja* et sera par là, lui aussi, assimilé au moment de la nuit en tant qu'être du monde autre. De la même façon, le risque majeur encouru lors de la pêche est de se voir emporté par *Pulowi* dans son antre et de se voir définitivement arraché de la vie terrestre. Dans les deux cas, l'humain qui s'adonne à des parcours dans ces domaines temporel et spatial différenciés du jour et de la terre court le risque de se voir assimilé au prix de transformations ou, pour le moins, d'adaptations physiques. Dans la mer, la disparition dans l'antre de *Pulowi* est présumée s'accompagner de l'apparition de nouveaux attributs permettant d'y évoluer. Celui qui sera tué par un esprit ira dans le monde-autre et le rejoindra sous la forme inconsistante, immatérielle, invisible des *yoluja*. C'est cette crainte qui motive les usages de la nuit.

La négociation d'un parcours serein

Le cycle naturel est en effet d'une grande incidence sur les activités des Wayüu. Et si nous avons vu que certaines mesures de prudence sont de mise pour parcourir l'étendue marine, le parcours des fourrés de nuit est lui-même soumis à de grandes précautions.

De jour, sans crainte, les hommes peuvent s'adonner à leurs activités quotidiennes. Les fourrés sont aussi bien le lieu de la chasse que celui de la paisson des animaux. Les femmes et les enfants peuvent vaquer à leurs occupations sans inquiétude. Tous leurs déplacements, liés à l'approvisionnement en eau et en bois notamment, peuvent se faire en toute sécurité. Cette situation contraste avec la tombée de la nuit. Quand le soleil se couche, on veille autant que possible à ce que les humains restent dans l'enceinte du jardin. Les parcours nocturnes ne sont évidemment pas rares. Nombreux sont les contextes qui les motivent et les rendent nécessaires. Mais il y aura toujours des précautions à prendre. Edifiants sont les déplacements des hommes saouls au cours de débauches. Ils se déplacent pour aller chercher de l'alcool, pour raccompagner l'un ou l'autre ou simplement pour recruter des compagnons. A ces occasions, les hommes vont toujours s'adonner à une sorte de commerce avec les esprits pour en obtenir les faveurs. Très régulièrement, ils vont verser de l'alcool sur le sol, l'abandonnant aux créatures de la nuit. Cela, disent-ils, parce que les étendues terrestres autres que le jardin sont, de nuit, le lieu de leur parcours.

Si, comme on l’a vu plus haut, les hommes doivent acquérir un « droit d’accès » aux étendues marines, nous voyons à présent que le parcours des étendues terrestres de nuit – moment de leur occupation par les esprits – ne peut faire l’économie d’une sorte de négociation avec les êtres *pūlasü*. En mer comme de nuit, les hommes vont négocier avec les usagers de l’étendue un parcours serein¹⁷.

Notons que cet article devrait être complété par une topologie plus précise que je n’ai malheureusement pas l’occasion de développer ici. Car si la nuit est un moment qui inspire la prudence, la terre dans son ensemble ne devient pas *pūlasü* au couché du soleil. Tous les lieux n’ont pas le même potentiel. Le cimetière, le jardin, le chemin, le village ou les fourrés ne présentent pas tous le même risque de faire une mauvaise rencontre. En revanche, les usages de ces divers lieux se voient systématiquement modifiés lorsque tombe la nuit. Si sa succession avec le jour rythme les activités humaines, c’est qu’elle est simplement propice à la rencontre malheureuse des entités « surnaturelles » qui la peuplent.

Il faut dire à ce sujet que les lieux jugés *pūlasü* ne le sont pas par essence. Ils le sont plutôt par contagion. Tous sont susceptibles de se trouver contaminés par la présence d’objets (os, amulettes, sortilèges), par le passage avéré ou potentiel d’un ou plusieurs esprits ou encore par l’occurrence d’un événement malheureux. Les humains eux-mêmes peuvent rendre un lieu ou des objets *pūlasü*, lorsqu’ils ont été en contact avec un agent contaminant. Bien sûr, lorsqu’un lieu est supposé abriter de façon permanente un être *pūlasü*, il se trouve, lui aussi, affublé du même caractère de façon persistante.

Quoi qu’il en soit, nous voyons qu’à l’instar de la mer, la nuit offre aux parcours et aux êtres des contraintes spécifiques.

Conclusions : des animaux comme passeurs, des polarités aux frontières floues

Le long des développements de cet article, j’ai voulu mettre en lumière des polarités propres à la cosmologie wayüu, et qui se trouvent actualisées dans des pratiques et des discours sur « l’ici et maintenant » des groupes avec lesquels je travaille.

¹⁷ Cela ne signifie pas pour autant que la mer se confond avec le monde *pūlasü* de la nuit. Quoique puisse laisser penser la mise en perspective, tentée dans cet article, entre les parcours nocturnes et les déplacements maritimes, il s’agit surtout de soulever l’existence des deux axes dont les tensions sont à chercher, avant tout, au sein de leurs polarités respectives. Aller au-delà risquerait de m’éloigner de mon projet : saisir la manière dont les Wayüu mettent en place un rapport particulier avec leur environnement.

En envisageant leurs parcours quotidiens et les contextes qui leur semblent nécessiter des usages particuliers, on a pu saisir toute l'importance du cycle jour-nuit et de la séparation mer/terre dans leur expérience pratique de l'espace et du temps¹⁸.

Ce faisant, cet article s'est attaché à mettre en avant l'incidence directe de ces deux axes cosmologiques sur la mise en place des procédures visant à identifier entre elles des créatures différentes. Les discontinuités chronologique et topologique sont en effet supposées contraindre les êtres (certains d'entre eux en tous les cas) dans leur enveloppe corporelle respective en leur imposant une forme particulière. L'exemple du serpent – forme diurne d'un esprit – et celui de la vache – forme terrestre de la tortue marine – vont ainsi de concert avec les parcours et les usages humains pour dévoiler les limites de domaines écologiques distincts.

On l'a vu, les Wayùu prennent ainsi appui sur un édifice cosmologique particulier pour postuler une commune identité entre des êtres dispersés dans l'espace et se présentant sous des aspects morphologiques différents. C'est sur la notable discontinuité entre la mer et la terre, d'une part, et entre le jour et la nuit, d'autre part, que prennent appui les démarches identificatoires.

Sans doute mieux que les autres créatures en raison de leur capacité à se mouvoir et, donc, à outrepasser les frontières naturelles, les animaux sont des témoins privilégiés menant à voir le caractère ambivalent et complexe des discontinuités spatio-temporelles. Ils dévoilent le sens de la contrainte que ces dernières font peser sur les êtres. C'est comme par diffraction que les altérations physiques surviennent lors du passage d'un domaine écologique à l'autre ou à l'occasion des oscillations entre les polarités du cycle nyctéméral.

Nous avons ainsi des discontinuités non pas ontologiques mais cosmologiques qui contraignent les espèces et rendent plausible l'existence d'une identité ontique partagée par des êtres d'une notable hétérogénéité. La reconnaissance des discontinuités du monde permet de réduire la multitude des êtres qui le peuplent.

Je voudrais souligner ici que si chaque pôle des axes temporel et spatial définit des domaines distincts, il existe entre eux des lignes de démarcation floues. La plage et le rivage témoignent de l'absence d'une césure nette entre la mer et la terre, de même que l'aube et

¹⁸ Il est évident que les topologies autochtones se trouvent tiraillées par de multiples logiques concernant, outre leur dimension cosmologique traitée ici, les répartitions territoriales des lieux, leur usage politique, les tensions sociales et les mécanismes de contrôle, la distribution et la gestion des points d'eau, des zones de pêche et de chasse, etc. Cet article n'est pas le lieu de développer ces différents aspects qui viennent éclairer de différentes manières la question des usages et des parcours des étendues marines et terrestres.

l'aurore opèrent une disjonction progressive entre le jour et la nuit. Ces espaces et ces moments d'entre-deux laissent d'ailleurs une part belle à l'interprétation et à l'évaluation de chaque situation. Ainsi s'expliquent par exemple les diverses manières dont les pêcheurs pratiquent l'*aloutka*. Si certains d'entre eux réservent son utilisation pour le « large » (identifié soit par la profondeur de l'eau, soit par le lieu où les remous des marées dans le sable cessent de colorer l'eau), de multiples événements peuvent leur suggérer d'en asperger dès le rivage. De même, la rencontre d'un serpent à l'aube doit motiver une évaluation précise de la situation, de façon à adopter vis-à-vis du reptile une attitude adéquate.

Insuffisants pour dicter une ligne de conduite fixe, ces deux axes contribuent à donner à un contexte plus général (et traversé de logiques hétérogènes) un accent particulier. Ils fournissent des indices à l'appréhension sans toutefois parvenir à fixer définitivement les phénomènes dans des classes rigides. Toute rencontre nocturne n'est évidemment pas nocive et les événements survenant en mer ne sanctionnent pas tous l'intervention de *Pulowi*. Mais ils permettent d'opérer dans le flux événementiel des recoupements qui ne sauraient être tenus pour anodins. Ils ne se cantonnent donc pas à un a priori des déplacements, mais orientent le jugement et l'appréhension réflexive des événements.

Les cas envisagés dévoilent en somme l'existence de logiques cosmiques soumettant l'ensemble des existants, visibles et invisibles. En cela, les polarités dégagées soutiennent un procès d'identification. Elles participent à la « schématisation de l'expérience opérée par les membres d'une collectivité (...) », et contribuent à donner leur consistance à des « cadres et procédures d'objectivation tacites au moyen desquelles les acteurs du système eux-mêmes organisent leurs relations au monde et à autrui. » (Descola 2005 : 161).

Bibliographie

Ardila, Girardo. 2009. « Cambio y permanencia en el Caribe colombiano tras el contacto con Europa: una mirada desde la Guajira ». Dans *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, sous la dir. de Haroldo Calvo Stevenson et Adolfo Meisel Roca, p. 35-68. Cartagena : Banco de la República.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

Goulet, Jean-Guy. 1978. *El parentesco Guajiro de los Apüshi y de los Oupayu*. Coll. Colección de lenguas indígenas. Caracas : Universidad Católica Andrés Bello.

Goulet, Jean-Guy. 1981. *El Universo social y religioso guajiro*. Maracaibo : Biblioteca Corpozulia.

Guerra Curvelo, Weildler. 1990. « Apalanchi: Una visión de la pesca entre los Wayuu ». Dans *La Guajira. De la memoria al porvenir*, sous la dir. de Gerardo Ardila, p. 163-189. Santafé de Bogotá : Universidad Nacional.

Guerra Curvelo, Weildler. 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá : Ministerio de Cultura.

Guerra Curvelo, Weildler. 2005. « El universo simbólico de los pescadores wayuu ». *Aguaita*, n°11, p. 62-74.

Guerra Curvelo, Weildler. Non publié. *El mar cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los Wayuu*.

Mancuso, Alessandro. 2009-2010. « Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu. Parte prima ». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, n°12 (2), p. 81-103.

Mancuso, Alessandro. 2011. « Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu. Parte seconda ». *Archivio Antropologico Mediterraneo*, n°13 (1), p.101-117.

Perrin, Michel. 1979. *Sükuaitpa Wayuu .Los Guajiros la palabra y el vivir*. Caracas : Fundación La Salle de las Ciencias Naturales.

Perrin, Michel. 1987. « Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el pensamiento simbólico Guajiro ». *Antropologica*, 67, p. 3-31.

Perrin, Michel. 1988. « Du mythe au quotidien, penser la nouveauté ». *L'Homme*, XXVIII (2-3), p. 120-137.

Perrin, Michel. 1996. *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles Guajiro*. Coll. Petite Bibliothèque Payot. Paris : Payot.

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

Picon, François-René. 1996. « From Blood Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajira Indians (Colombia and Venezuela) ». Dans *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies: The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, sous la dir. De Ugo Fabietti et Philip Carl Salzman, p. 307-319. Pavia : Ibis.

Rivera Gutierrez, Alberto. 1991. « La métaphore de la carne : sobre los Wayuu en la península de la Guajira ». *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 28, p. 87-136.

Rosado Vega, Jairo. 2002. *Farmacopea Guajira. Plantas medicinales desérticas y sus usos por los Guajiros*. Riohacha : Fondo Mixto de Promoción para la Cultura y las Artes de La Guajira.

Saler, Benson. 1983. « The Guajiro ». *Working Papers on South American Indians "Borders and Peripheries in Lowland South America"*, sous la dir. de Kenneth Kensinger, n°4, p. 37-40. Bennington : Bennington College.

Saler, Benson. 1986. *Principios de compensación y el Valor de las Personas en la Sociedad Guajira*. Caracas : Universidad Católica Andrés Bello.

Viveiros De Castro, Eduardo. 1998. « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ». Dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la dir. d'Eric. Alliez, p. 429-462. Le Plessis-Robinson : Les Empêcheurs de penser en rond.

Viveiros De Castro, Eduardo. 2011. *Métaphysiques cannibales*. Coll. MétaphysiqueS. Paris : Presses Universitaires de France.

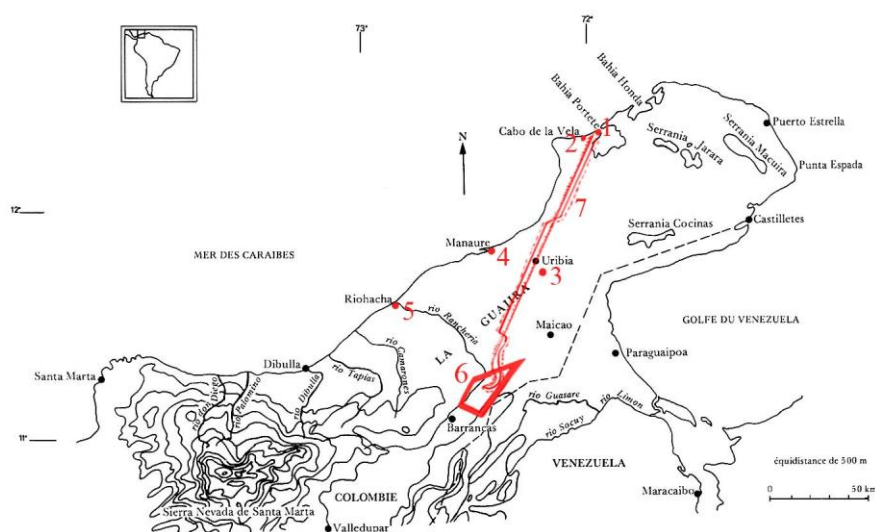
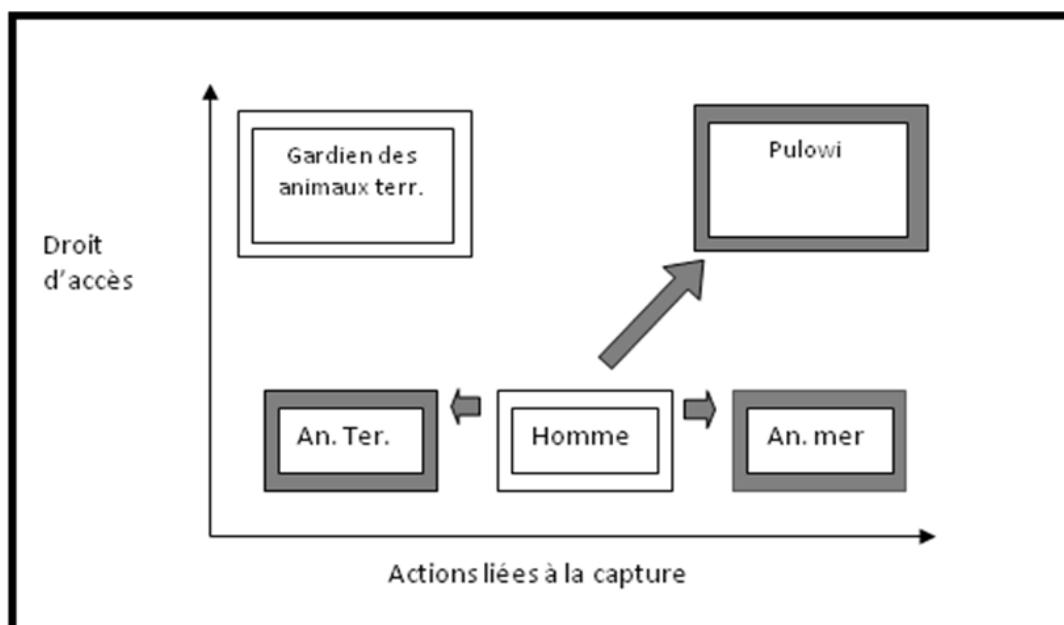


Figure 2. Carte de la Guajira

1: Puerto Bolívar; 2: Media Luna; 3: Uribia; 4: Manaure; 5: Riohacha; 6: Exploitation minière El Cerrejón; 7: voie de chemin de fer.

Source: PICON, François René, 1983 : *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. (Les indications en rouge sont de L. Simon).

Infra. 1 : Carte de la Guajira



Infra. 2 : Schéma des relations mises en branle lors de la pêche et de la chasse