

Pour une théorie de la contrebande dans l'étude des savoirs et des productions culturelles autochtones en Colombie

LAURA LEMA SILVA

UNIVERSITÉ PARIS EST CRÉTEIL, LABORATOIRE IMAGER
laura.lemma-silva@u-pec.fr

Introduction

1. Aborder la production artistique autochtone aujourd'hui revient à explorer des problématiques liées à la colonialité (Quijano, 2000). Le concept de la colonialité permet de mieux comprendre la perpétuation des formes de domination depuis 1492 et constitue une base importante pour analyser les dynamiques de pouvoir qui façonnent les sociétés contemporaines, notamment en Amérique latine. En effet, la conquête d'espaces d'expression par des artistes et des écrivain·e·s autochtones est le résultat de luttes politiques de longue durée qui, en Colombie, aboutissent à la promulgation de la Constitution Politique de 1991. Cette dernière reconnaît le caractère multiethnique et pluriculturel de la nation et tente de rompre avec ce qui, pour les dirigeants autochtones, est, depuis 1492, une histoire de résistance à la colonisation et à ses métamorphoses.
2. Après 1991, un ensemble de politiques publiques sont mises en œuvre par l'État colombien afin de protéger les droits reconnus par la Constitution mais aussi de promouvoir la culture des membres des communautés. C'est au même moment que les premières publications littéraires de personnes qui s'auto-identifient comme autochtones commencent à voir le jour, très souvent impulsées par les pouvoirs publics. Néanmoins, ces publications circulent peu et peinent à toucher un public large. Pour tenter de remédier à ces difficultés, en 2010, lors du bicentenaire des indépendances, le ministère de la culture colombien publie la *Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia*, composée de neuf tomes qui dressent le panorama des principales productions littéraires autochtones du pays. La date de publication de cette bibliothèque n'est pas anodine : l'État multiculturel cherche à se légitimer à travers les cultures autochtones à l'occasion des célébrations

du bicentenaire. Le sous-titre de la collection « Nación desde las raíces » est en ce sens très parlant. Malgré les tentatives de l'État colombien d'apaiser la blessure coloniale, il se produit donc une instrumentalisation de la production littéraire autochtone. Elle est présentée à la fois comme un vecteur de construction d'une identité nationale renouvelée à partir de ses « origines » et comme ayant pour espace d'expression privilégié les territoires des membres des communautés. Cela est particulièrement marquant dans l'un des tomes de la collection, le *Manual introductorio y guía de iniciación a la lectura*, qui cherche à donner des clés de lecture pour tenter d'approcher les univers littéraires autochtones. Dans ce manuel, la littérature autochtone est rattachée au local et présentée comme ayant pour but politique la redynamisation des cultures autochtones, lesquelles seraient les seules à même de comprendre les spécificités de cette littérature. Elle serait donc difficilement compréhensible par le reste de la société nationale.

3. Or, la production littéraire autochtone a une forte portée interculturelle : elle fait le pari du partage et de l'échange des connaissances. Pour Miguel Rocha Vivas (2013), il s'agit d'une production esthétique qui repousse les limites de la littérature, en faisant coexister l'écriture pictographique – que l'on retrouve traditionnellement dans les tissages des communautés – et l'écriture alphabétique conventionnelle ou encore les langues autochtones et l'espagnol. Elle est, en outre, porteuse de la force de l'oralité telle qu'on la trouve dans nombreux récits d'origine des communautés. Ce pari pour l'interculturalité est à penser en lien avec l'histoire des revendications politiques des mouvements sociaux autochtones. En 1991, lors des débats de la Constituante, Francisco Rojas Birry et Lorenzo Muelas Hurtado, représentants des peuples autochtones, se font les porte-paroles du souhait des membres des communautés de participer activement au devenir politique de la nation colombienne. Néanmoins, ce projet politique est entravé par les politiques publiques multiculturelles qui, comme pour la promotion de la littérature des membres des communautés, spatialisent la différence culturelle en la reléguant aux territoires autochtones (Bocarejo, 2011), ce qui reproduit une rupture radicale entre les membres de la société majoritaire et les minorités dites « ethniques ». Ce phénomène de spatialisation s'accompagne, dans les années 1990 en particulier, de dynamiques d'essentialisation des cultures et des savoirs autochtones, souvent présentés comme étant rattachés à des origines lointaines et pouvant difficilement participer au devenir politique de la nation colombienne. Les productions

littéraires et artistiques autochtones semblent donc, de premier abord, sur-déterminées par des relations de force politiques : elles semblent inévitablement absorbées par les métamorphoses de la colonialité. Leur force transformatrice, qui tient à leur vocation interculturelle pourtant bien présente, devient difficilement identifiable.

4. Dès lors, à partir de quels outils théoriques et disciplinaires pouvons-nous identifier ce potentiel politique ? Cet article cherche à répondre à cette question à travers une étude de la force politique de la littérature du poète Vito Apüshana, issu de la communauté autochtone wayuu, située dans la péninsule de La Guajira, entre la Colombie et le Venezuela. C'est en inscrivant l'œuvre littéraire d'Apüshana dans l'histoire longue du peuple wayuu que nous démontrerons que le poète cherche à renouer avec la volonté exprimée par les représentants des mouvements autochtones à la Constituante de 1991, à savoir conquérir des espaces politiques à même de transformer la société colombienne dans son ensemble (Francisco Rojas Birry et Muelas Hurtado, 1991).
5. Les phénomènes de contrebande commerciale et littéraire sont ici essentiels à l'heure de penser le potentiel politique de la littérature d'Apüshana. Nous traiterons de cela dans la première et la deuxième partie de cet article, en explicitant les relations entre la contrebande commerciale et la contrebande littéraire – ou des rêves – mise en œuvre par le poète. De manière plus générale, il nous semble que la contrebande peut servir de métaphore pour penser notre travail de chercheur-e-s « civilisationnistes » dans l'étude des productions artistiques et des systèmes de savoir des communautés. Nous nous proposons donc, à travers cet article, d'identifier les contours d'une « théorie de la contrebande » qui pourrait nous permettre de mieux identifier ce que *font* les productions littéraires et artistiques autochtones d'un point de vue politique. Ainsi, nous chercherons à comprendre dans quelle mesure l'expérience des Wayuu peut nous donner des outils théoriques pour comprendre et étudier le potentiel politique émancipateur d'autres productions artistiques et savoirs autochtones. C'est ce de quoi nous traiterons dans la troisième partie de cet article, en examinant les conséquences théoriques et disciplinaires de la contrebande de rêves.

1. La contrebande commerciale comme vecteur du maintien de l'autonomie territoriale des Wayuu

6. Le peuple wayuu se caractérise par la richesse de sa tradition orale. De nombreux récits oraux rendent compte de l'origine de la communauté, qui résulte d'un ensemble d'événements transformatifs d'une humanité originelle en plantes et animaux qui, à leur tour, se transforment en êtres humains. D'après l'anthropologue wayuu Weildler Guerra Curvelo, ces processus de transformation, centraux dans l'organisation socio-politique des Wayuu, sont à penser en lien avec leurs propres conceptions de l'espace et du temps. Chez les Wayuu, deux temporalités coexistent : celle quotidienne, caractérisée par une linéarité entre le passé, le présent et le futur, et celle de l'origine ou *wayuu sumaiwa* (Guerra Curvelo, 2019). À ces temps pluriels se superposent deux spatialités : l'*anasü*, qui correspond au monde tangible tel qu'il se présente à nous, et le *pulasü* ou l'invisible. Le *wayuu sumaiwa* ou temps de l'origine n'est pas un temps du passé. Au contraire, l'origine est pensée par les Wayuu comme étant devant eux et comme ayant le pouvoir d'orienter les actions du présent. Les rêves – *Lapü* en wayuunaiki – sont essentiels, puisqu'ils sont les intermédiaires entre les spatialités et les temporalités plurielles ; ils connectent donc le visible et l'invisible. C'est dans le *wayuu sumaiwa* que se produisent les événements transformatifs qui donnent naissance aux êtres peuplant le territoire des Wayuu. Les transformations ne sont donc pas ponctuelles ni situées dans le passé, mais se déroulent en continu et impactent la vie quotidienne des membres de la communauté et son organisation politique.
7. Les récits oraux rendent ainsi compte de la richesse des systèmes de connaissance du peuple wayuu, caractérisés par un rapport complexe au temps et à l'espace et qui accordent à l'ensemble des êtres – humains et non humains – un statut ontologique de personnes, puisqu'ils sont tous issus d'une humanité primordiale. Ces récits sont également essentiels à l'heure de comprendre l'organisation politique des Wayuu, qui se fonde sur des relations d'horizontalité entre les familles matrilineaires élargies ou *apüshii* (Alessandro Mancuso, 2008). Les *apüshi* – littéralement « chair » en wayuunaiki – incluent des êtres humains et non-humains et forment différents clans, environ trente au total, qui sont rattachés à un animal éponyme, dont les caractéristiques déterminent en partie celles de ses membres humains.

8. Nous pouvons cependant nous demander si cette richesse épistémologique et l'organisation politique qui en découle résistent aux processus de colonisation du territoire des Wayuu et aux tentatives de subjugation des membres de la communauté par les autorités coloniales et républicaines depuis le XVI^e siècle. Répondre à cette question revient à explorer l'impact des contacts culturels sur l'organisation politique et épistémologique des Wayuu depuis le début de l'époque coloniale et donc les phénomènes de contrebande commerciale et épistémologique qui en découlent. Dans son ouvrage *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en La Guajira (1700-1850)*, l'historien José Polo Acuña affirme que les rapports entre les Wayuu et les puissances coloniales se traduisent non pas par l'effacement des particularités culturelles et politiques du peuple autochtone, mais par un renforcement de ces dernières. Plus spécifiquement, Polo Acuña explique que, par l'intermédiaire des contacts culturels, les Wayuu façonnent une identité culturelle forte, qui leur permet de préserver leur autonomie territoriale. La contrebande commerciale est au cœur de ces échanges et devient une stratégie politique essentielle pour le peuple wayuu.
9. Comment la contrebande commerciale se met-elle en place ? L'arrivée des Espagnols n'est pas immédiatement suivie par une conquête totale de la péninsule de La Guajira. En effet, la sécheresse du désert et le difficile accès à l'eau dissuadent rapidement les conquistadors. L'arrivée d'Alonso de Ojeda en 1499 se traduit donc par un contrôle très limité du territoire. En 1501 est fondée la *Gobernación* de Coquivacoa, première entité politique à caractère militaire, qui sert de base pour l'exploration des terres de l'intérieur de la péninsule de La Guajira. Riohacha, capitale du département de La Guajira dans la Colombie actuelle, est fondée en 1545, mais la présence espagnole dans la péninsule reste faible. Il faut attendre les XVIII^e et XIX^e siècles pour voir apparaître les premières tentatives sérieuses de conquête de la péninsule, dans un contexte de bouleversement des rapports de force entre les empires européens. Les premières tentatives organisées de peuplement du territoire se font par l'intermédiaire des missions d'évangélisation capucines, qui suscitent la réaction violente des membres de la communauté. Face à cela, les autorités coloniales choisissent l'option militaire dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, dans l'objectif de fonder des villes pour mieux contrôler le territoire des Wayuu. Cette stratégie se traduit également par une réponse armée : le 2 mai 1769 est la date retenue comme celle

de la « Grande rébellion guajira », qui est suivie, en 1775, par la rébellion d'Apiesi et, en 1776, par l'attaque de Bahía Honda.

10. La réponse armée des Wayuu est systématique et liée à l'existence de réseaux de contrebande commerciale, dans un contexte où la Caraïbe insulaire et la Caraïbe continentale deviennent de véritables champs de bataille politique entre empires, dans le cadre du nouvel équilibre géopolitique qui se dessine à partir du XVIII^e siècle, où l'empire espagnol perd progressivement sa prééminence au profit des empires anglais, hollandais et français. Le contrôle de la péninsule de La Guajira devient un enjeu stratégique : la Hollande, fonde en 1621 la Compagnie néerlandaise des Indes occidentales et réussit à prendre le contrôle des îles de Curaçao, Aruba et Bonaire, aux alentours de 1634. Ces îles deviennent le point d'appui de circuits de contrebande que les Wayuu contrôlent et à travers lesquels ils échangent notamment des armes à feu et du bétail contre les perles convoitées par les Européens. Le maniement des armes permet alors aux Wayuu de résister aux tentatives de contrôle de leur territoire et participe au maintien de leur autonomie politique.
11. L'adoption des armes et du bétail par les Wayuu est intégrée dans les récits oraux de la communauté qui se transmettent de génération en génération. Outre une contrebande commerciale, se produit une contrebande épistémologique. Cela est particulièrement visible concernant le bétail, comme le démontre le récit de Rafael Pana, recueilli par Weildler Guerra Curvelo¹ :

¿Conoces las tortugas de Pajara ?
Son piedras grandes cerca del arroyo.
Son vacas de *Pulowi* atrapadas en la tierra.
Antes, todo el ganado de *Pulowi*
venía a pastar en tierra,
se convertían en reses.
Las tortugas eran hermosas y grandes vacas,
que pastaban en la noche.
En la mañana retornaban a las praderas del mar.
Una mañana las vacas de *Pulowi*
no pudieron retornar,
el sol las sorprendió
cuando venían del arroyo de Pajara hacia la playa y,

1 Ce récit s'inscrit dans un ensemble qui reprend le mythe « Tortugas de Pajara », qui explique, avec des variations selon les versions orales, l'introduction du bétail dans des termes propres à la cosmologie wayuu. Les « Tortugas de Pajara » est, d'après Guerra Curvelo, un mythe structurant de la pensée Wayuu, dont on retrouve une codification dans le territoire de la communauté.

quedaron convertidas
en rosas blancas para siempre.
Allí están como recuerdo
de cuando el ganado de *Pulowi*
pastaba por las noches en la tierra
y en el día retornaba al mar². (Guerra Curvelo, et.al., en ligne, p. 87).

12. Ce récit passe sous silence l'origine européenne du bétail en l'intégrant aux processus de transformation des êtres propres à la cosmologie wayuu. Le récit fait référence à la *Pulowi* de mer qui, pour les Wayuu, est la gardienne des animaux maritimes, lesquels, dans le récit, sortent pâturer la nuit et sont transformés en bétail. Guerra Curvelo explique, citant d'autres récits oraux, que cette transformation se fait par l'action des Wayuu qui attachent les tortues marines à des arbres. Certaines s'échappent et essaient de retourner à la mer, mais elles sont transformées en pierres par l'action du soleil. Cette omission de l'origine réelle du bétail est d'autant plus importante qu'il est aujourd'hui un élément essentiel dans l'organisation politique et économique du peuple wayuu. Il a, comme tous les autres êtres qui peuplent le territoire, un statut ontologique central dans les pratiques de compensation qui mettent fin aux conflits. Il est, de surcroît, une marque de prestige et de richesse pour les membres de la communauté.
13. À travers cet exemple, nous pouvons avancer que la construction de l'autonomie territoriale et politique des Wayuu se fait par l'intermédiaire de la mise en place d'alliances avec l'extérieur communautaire. Ces alliances ont en leur cœur la contrebande. Or, la pratique de la contrebande commerciale n'est pas synonyme d'un effacement des particularités épistémologiques wayuu. Au contraire, les savoirs du peuple prédominent dans les échanges entre cultures, ce qui révèle la force politique des membres de la communauté. La construction de l'autonomie politique, depuis le XVIII^e siècle, n'est donc pas incompatible avec le contact, puisque les Wayuu mettent en place des stratégies pour en faire une force politique.

2 « Connais-tu les tortues de Pajara ? Ce sont des grandes pierres à côté de la rivière. Ce sont des vaches de *Pulowi* attrapées dans la terre. Avant, tout le bétail de *Pulowi* venait pâturer dans la terre, il se transformait en bétail. Les tortues étaient des belles et grandes vaches qui pâturaient la nuit. Le matin elles retournaient dans les prairies de la mer. Un matin les vaches de *Pulowi* n'ont pas pu retourner, le soleil les surprit quand elles venaient de la rivière de Pajara vers la plage et elles se sont transformées en pierres blanches pour toujours. Les voici comme un souvenir de l'époque où le bétail de *Pulowi* pâturait dans la terre la nuit et retournait à la mer le jour ». Toutes les traductions sont miennes sauf mention du contraire.

14. Ces stratégies politiques sont présentes aujourd'hui chez les écrivains qui s'auto-identifient comme wayuu. Nous allons les étudier à travers l'œuvre poétique de Vito Apüshana, qui transforme la contrebande commerciale en contrebande littéraire.

2. La contrebande de rêves comme pari pour l'émancipation interculturelle

15. Le poète wayuu Vito Apüshana reprend le thème de la contrebande, qui devient dans son œuvre poétique une stratégie d'entrée dans la *ciudad letrada* (Rama, 1984) et un projet politique d'alliance avec les non-wayuu – *alijunas* ou *arijunas* en wayuunaiki – pour construire des dialogues interculturels émancipateurs.
16. En 1992, Weildler Guerra Curvelo, alors secrétaire d'affaires autochtones du département de La Guajira, reçoit de la part de Miguelángel López Hernández un recueil de poèmes signés par Vito Apüshana. López Hernández lui explique qu'Apüshana, wayuu monolingue et berger, vit dans la Haute Guajira à Tarara et qu'il ne souhaite pas être connu du grand public. Dans un souci de préservation de sa culture, il souhaite néanmoins publier ces quelques poèmes, en version bilingue, dont le recueil a pour titre *Contrabando sueños con arijunas cercanos*. Après la lecture et la publication des poèmes, Guerra part à la recherche d'Apüshana dans les hautes terres de la péninsule. Après plusieurs années de recherche infructueuse, il découvre lors d'un récital de poésie le vrai visage d'Apüshana : celui de Miguelángel López Hernández.
17. Apüshana n'est donc pas ce poète monolingue qui écrit depuis son territoire d'origine sur le mode de vie et le savoir des Wayuu et que l'imaginaire multiculturel décrit comme un fidèle représentant de la culture de son peuple. Dans les murs de l'Université de La Guajira, du « Centro cultural » ou encore de l'aéroport de Riohacha, on trouve les vers du poème « Woumain » d'Apüshana qui, alors qu'il était anonyme, est devenu un symbole des efforts du département pour mettre en valeur la culture du peuple wayuu (Campos Umbarila, 2021). Au contraire, il s'agit de quelqu'un qui a dû quitter son territoire très jeune, suite à un conflit interfamilial, et qui après avoir vécu à Medellín, où il perd sa langue maternelle, écrit une œuvre qui, d'après lui-même, est le résultat d'un double voyage. Le premier,

littéraire, l'amène à lire un très grand nombre d'auteur·e·s de la littérature mondiale et culmine avec une rencontre avec les mythes d'origine des peuples asiatiques et américains. Cette rencontre se traduit par un deuxième voyage : le retour vers le territoire familial, qui donne naissance à son premier hétéronyme, Vito Apüshana.

18. Le silence de Miguelángel López est révélateur d'une stratégie politique qui peut être pensée en résonance avec les phénomènes de contrebande. Plus précisément, il lui permet d'entrer dans les circuits de la littérature conventionnelle. Son entrée dans la *ciudad letrada*, où circulent les œuvres littéraires de la société majoritaire, se fait par ailleurs en utilisant l'écriture alphabétique conventionnelle et l'espagnol, outils à travers lesquels il réussit à faire passer en contrebande le savoir des Wayuu, lequel s'exprime et transforme à son tour les circuits de la littérature majoritaire.
19. Cette contrebande littéraire a une forte vocation interculturelle. En effet, à travers ses poèmes, Apüshana convoque les *alijunas cercanos*, c'est-à-dire les non wayuu proches – proches car capables de suspendre leurs références culturelles pour engager un dialogue horizontal avec les Wayuu. Cela est particulièrement visible dans le poème « Miedo *alijuna* » :

Mañana llegarán nuevamente los *alijuna* y
traerán más preguntas acerca de nosotros y
nada sabrán si no escuchan el silencio de nuestros muertos
en cada sonido de nuestras vidas... y
nada se llevarán si no cuelgan sus miedos en los ganchos
de las mochilas familiares... y
reciben el asombro de la madrugada... junto al temor de los espantos³. (Apüshana, 2019, p. 82).

20. Le poème oppose les questions habituellement posées par les *alijunas*, dans leurs visites à la communauté, au le silence ici rattaché à la quotidienneté des Wayuu. Cette mise en contraste est néanmoins une invitation à écouter ces silences, pour commencer à appréhender les structures de connaissance wayuu. Les *mochilas* sont l'un des supports de l'écriture pictographique de la communauté et symbolisent un mode différentiel de production de la connaissance. L'invitation à accrocher les peurs « dans les crochets des *mochilas* familiales » est une façon d'accueillir les *alijunas* au sein

3 « Demain arriveront une nouvelle fois les *alijunas* et / ils apporteront plus de questions sur nous et / ils ne sauront rien s'ils n'écoutent pas le silence de nos morts/ dans chaque son de nos vies... et/ ils n'amèneront rien avec eux s'ils n'accrochent pas leurs peurs dans les crochets / des *mochilas* familiales... et /s'ils ne reçoivent pas l'émerveillement de l'aube... avec la crainte des revenants ».

de la communauté ; c'est aussi un geste préalable à la mise en place de cet accueil. Apüshana convoque donc uniquement les non-wayuu capables de mettre en suspens leurs références culturelles pour opérer un échange où s'exprime une autonomie interculturelle. C'est ainsi que la contrebande commerciale devient une contrebande des rêves :

Tarashi, el Jayeechimajachi de Parasto'u, ha llegado
para cantar a los que lo conocen.

Su lengua festeja nuestra propia historia,
su lengua sostiene esta manera de ver la vida.

Yo, en cambio, escribo nuestras voces
para aquellos que no nos conocen,
para visitantes que buscan nuestro respeto.

Contrabando sueños con *alijunas* cercanos⁴.

21. Dans ce poème, intitulé « Culturas », Tarashi, le chanteur de *jayeechis*, est clairement situé. Il chante les voix des Wayuu et fête leur histoire pour ceux qui la connaissent déjà ; c'est donc une figure intra-culturelle. Contrairement à lui, la voix poétique propose d'écrire les voix des Wayuu pour ceux qui sont extérieurs à la communauté et qui recherchent le respect des Wayuu ; elle a donc une forte vocation interculturelle.

22. Que veut dire faire passer en contrebande des rêves ? Comme nous l'avons expliqué plus haut, pour les Wayuu, les rêves – *Lapü* – sont les intermédiaires entre les temporalités et les spatialités plurielles propres à leur système de connaissance. Ils sont essentiels, au même titre que la parole – *pütchi* en wayuunaiki – qui sert de médiation lors des conflits. La parole tranquille utilisée par le *pütchipü'ü*, ou médiateur des conflits, peut, par son usage, transformer l'extérieur socio-politique. Les rêves et les paroles sont par ailleurs intimement liées dans la cosmologie de la communauté. Dans les récits oraux, c'est grâce à *Lapü* que l'Obscurité-Nuit ou *Sawai Piushi* peut ordonner son esprit en paroles et initier les événements transformatifs permettant la vie sur terre (Mercado, en ligne).

4 « *Tarashi*, le Jayeechimajachi de Parasto'u, est arrivé / pour chanter à ceux qui le connaissent. / Sa langue fête notre propre histoire, sa langue soutient cette manière de voir la vie. / Moi, au contraire, j'écris nos voix / pour ceux qui ne nous connaissent pas / pour des visiteurs qui cherchent notre respect. / Je fais de la contrebande de rêves avec des *alijunas* proches ».

23. Ainsi, la mise en place de la contrebande de rêves implique une contrebande de paroles. Vito Apüshana devient un médiateur entre l'intérieur et l'extérieur communautaire. Par l'intermédiaire de la contrebande de rêves, il entend introduire l'*alijuna* proche dans les circuits du savoir wayuu, où se superposent mondes visibles et invisibles, rêves et paroles. La mise en place de cette contrebande de rêves implique une contrebande de paroles tranquilles, capables de renouveler les relations des Wayuu avec la culture majoritaire, qui est pensée comme celle qui recherche le respect des Wayuu. Il se produit ici un retournement qui rend compte de la capacité d'action des Wayuu et que Miguel Rocha Vivas désigne par la notion « visiones de cabeza » (2016). Dans les échanges interculturels, le savoir wayuu n'est donc pas effacé par celui des *alijunas*. Au contraire, la contrebande implique un échange créateur de possibles, capable de transformer les circuits traditionnels de la littérature et, par là même, les relations interculturelles. Pratiquer la contrebande des rêves, c'est également mettre en évidence la différence culturelle et épistémologique des Wayuu. C'est postuler que la culture wayuu est productrice d'un savoir particulier, situé et en partie intraduisible, mais qui peut être partagé avec la société majoritaire et investir des espaces urbains et non urbains au-delà du territoire d'origine où elle s'énonce. Ici, grâce à son oeuvre poétique, Apüshana remet en cause toute lecture réductrice du potentiel de son oeuvre littéraire, ainsi que toute instrumentalisation politique, notamment celle liée aux politiques multiculturelles.
24. La participation de l'*alijuna cercano* dans les circuits de la connaissance des Wayuu se voit reflétée dans l'oeuvre d'Apüshana, à travers la relation que le poète établit entre la racine, le mouvement et la rencontre. Pour Apüshana, être enraciné dans sa culture d'origine, dans son territoire ancestral, n'est pas incompatible avec le mouvement et la transformation que peuvent produire les différentes rencontres. Ces dernières, par leur caractère créateur, ne trahissent pas la cohérence des savoirs de la communauté. Au contraire, ils renforcent son enracinement. La littérature d'Apüshana fait donc beaucoup plus que représenter une identité : elle est *créatrice* de nouveaux rapports entre les cultures. Elle révèle l'agentivité des auteur·e·s wayuu, qui participent activement à transformer les circuits qu'ils et elles investissent. Cela se fait par l'intermédiaire d'une stratégie politique en constante métamorphose, celle de la contrebande.

3. Les conséquences disciplinaires et théoriques de la contrebande des rêves

25. L'étude de la contrebande littéraire et commerciale chez les Wayuu met en lumière une capacité d'action qui n'est pas remise en cause par les contacts culturels. Les membres de la communauté font de ces contacts une force, pour construire leur autonomie politique et celle de leur savoir. La contrebande devient donc une stratégie politique essentielle qui, dans le cas de la communauté wayuu, oblige à une vision nuancée des rapports de domination. En effet, malgré les métamorphoses des structures de pouvoir héritées de la colonisation et que l'on retrouve dans les dynamiques de spatialisation et d'essentialisation des politiques multiculturelles, les membres de la communauté réussissent à conquérir des espaces où leurs savoirs s'expriment sans être absorbés par ceux de la société majoritaire. Plus encore, la littérature d'Apüshana est un exemple de la volonté des membres des peuples autochtones de construire des horizons politiques où l'émancipation interculturelle se trouve au centre. C'est là un pari politique qui renoue avec le souhait, exprimé par les représentants autochtones à la Constituante de 1991, de participer activement au devenir politique de la nation colombienne.
26. Quelles conséquences théoriques pouvons-nous tirer de l'exemple des Wayuu ? En quoi la contrebande en tant que stratégie politique peut-elle nous aider à penser ce pouvoir créateur qui se déploie malgré les différentiels de pouvoir politique, propres aux relations entre peuples autochtones et sociétés majoritaires ? Revenons ici aux conséquences de la contrebande commerciale et littéraire mise en place par les Wayuu. En suivant les analyses de Gilles Deleuze et de Félix Guattari (1980), nous pouvons comparer la contrebande à une « machine de guerre » extérieure à l'État et à l'accumulation capitaliste. En tant que stratégie politique, la contrebande permet aux Wayuu d'échapper à toute tentative de territorialisation ou de capture de leur organisation politique et épistémologique, tout en étant, simultanément, capable de transformer les structures sociales productrices des rapports de force. Elle a donc un pouvoir transformateur de tous celles et ceux qui y sont impliqués. C'est précisément ce qui se produit dans la contrebande des rêves : les *alijunas* proches qui y participent deviennent autres par le contact avec les systèmes de connaissances que les Wayuu déploient dans les circuits de la littérature conventionnelle. Cette invitation à devenir minoritaire, pour reprendre un autre concept de Deleuze et Guat-

tari (1975), est au cœur de l'action émancipatrice des Wayuu, que l'on retrouve également chez d'autres peuples autochtones.

27. Cette analyse de la force émancipatrice de la littérature des Wayuu à travers la contrebande peut enrichir la théorie critique à deux niveaux. D'une part, elle met au centre de l'analyse l'histoire des contacts entre les cultures, qui est essentielle à l'heure de penser la force des productions artistiques autochtones contemporaines. Cela permet de reconnaître le caractère dynamique des systèmes de savoir des communautés : leur force vient de leur constante recreation et transformation, qui ne sont pas synonymes d'effacement ou de trahison épistémologique. C'est ce que nous avons étudié dans le cas de l'intégration du bétail dans le schéma de transformation des êtres propres à la cosmologie wayuu. D'autre part, l'analyse permet de penser la force politique des productions artistiques autochtones, à travers le prisme de la *création* de possibles, et non pas celui de la résistance à la colonialité par le biais de la représentation de l'identité. Ici, il est important de faire un point sur la critique décoloniale et sa manière de conceptualiser la résistance à travers la production artistique autochtone.

28. La pensée décoloniale est plurielle et investit différents champs disciplinaires. Elle permet de penser la diversité épistémologique et ontologique de l'Amérique latine, tout comme les problématiques liées à la perpétuation des formes de domination depuis 1492, notamment à travers le concept de colonialité (Quijano, 2000). Mais à l'heure de lire le potentiel politique des productions culturelles des membres des peuples autochtones, la critique décoloniale a tendance à le réduire à la *représentation* d'une identité très souvent pensée de manière fixe, en lien avec des caractéristiques objectives, par exemple l'usage de la langue (Moraña, 2004). Si nous revenons à la littérature d'Apüshana, une critique de type décolonial peut difficilement saisir son potentiel politique. En effet, il s'agit d'une littérature écrite en écriture alphabétique conventionnelle et majoritairement en espagnol. Elle fait par ailleurs le pari du dialogue et du voyage vers d'autres territoires, et c'est justement là que réside son potentiel politique. Mais elle n'est pas la représentante fidèle d'une identité wayuu fixe, qui s'énoncerait depuis le territoire de la communauté et qui aurait une vocation uniquement intraculturelle. Ce qui peut sembler de premier abord une trahison épistémologique – l'adoption de l'espagnol ou de l'écriture alphabétique – est en réalité une stratégie politique qui rend compte de l'agir transformateur des Wayuu. Pour le dire autrement, la critique décoloniale peine à porter un regard sur ce

que les productions littéraires ou artistiques autochtones *font*. Une « théorie de la contrebande » est donc pertinente : elle met en lumière l’agir des sujets autochtones et leur stratégies politiques multiples, qui font davantage que résister à la colonialité. En effet, l’action créatrice des membres des peuples autochtones déstabilise les circuits hégémoniques qu’ils investissent. Cette déstabilisation permet d’imaginer des horizons politiques émancipateurs.

29. La contrebande peut également servir de métaphore pour penser les méthodologies à mettre en œuvre dans les études latino-américaines. La mise en dialogue de différents outils disciplinaires est essentielle pour porter un regard sur les dynamiques politiques complexes, à l’œuvre dans les productions littéraires et artistiques autochtones. C’est en faisant dialoguer les disciplines que la force créatrice des productions artistiques autochtones peut être mise en lumière. Ce dialogue transdisciplinaire peut ainsi participer à la construction de nouvelles méthodologies de recherche, où le dialogue avec les membres des peuples autochtones est central. Dialogues qui sont bien sûr traversés par de fortes dissymétries et qui doivent donc, au préalable, accepter l’invitation formulée par Vito Apüshana. En tant que chercheur.e.s, nous pouvons nous aussi suspendre nos références culturelles « dans les crochets des *mochilas* familiales » et devenir des *alijunas* proches, en nous laissant transformer par les savoirs des communautés et les possibilités qu’ils ouvrent.

Conclusion

30. Cet article a cherché à mettre en lumière le pouvoir transformateur des productions artistiques autochtones à travers l’exemple du peuple autochtone wayuu. La conquête par ce dernier d’une autonomie territoriale et politique est à penser en lien avec les contacts que ses membres établissent avec l’extérieur communautaire. Entre les XVIII^e et XIX^e siècles, la contrebande commerciale dans laquelle les Wayuu s’investissent activement leur permet de maintenir leur autonomie territoriale et politique, en s’opposant à toute tentative de subjugation par les pouvoirs coloniaux et républicains. Avec le poète Vito Apüshana, cette contrebande devient littéraire et fait le pari de la force émancipatrice des dialogues interculturels.

31. L'analyse des pratiques de contrebande commerciale et littéraire mises en œuvre par les Wayuu permet donc de mettre en évidence leur capacité d'action, laquelle existe malgré les différences de pouvoir politique à l'œuvre dans les relations entre les cultures. La contrebande épistémologique proposée par Vito Apüshana ne cherche pas à passer sous silence la situation précaire de son peuple, liée à la perpétuation des structures de domination depuis la colonisation. Le pari politique de cette contrebande consiste plutôt à effectuer un travail de transformation des rapports entre les cultures à travers la force de déstabilisation des savoirs wayuu, lorsque ces savoirs s'expriment dans des espaces hégémoniques.

Bibliographie

ACUÑA José Polo, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en La Guajira (1700-1850)*, Bogotá, ediciones Uniandes, 2005.

APÜSHANA Vito, *Contrabando sueños con aríjunas cercanos, Riohacha, Gobernación de La Guajira*, Secretaría de asuntos indígenas, Universidad de La Guajira, 1992.

_____, *Antiguos recién llegados. Obra poética 1992-2017*, Bogotá, Sílabas Editores, 2019.

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

CAMPOS UMBARILA Adriana, *Autorías contrabandistas : cuerpos que reinventan y destabilizan agendas políticas de 'lo indígena'*, (Thèse en Littérature), Universidad de los Andes, Bogotá, 16 décembre 2020, p. 103-108. Disponible sur : <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/50649>. Consulté le 18 décembre 2024.

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

_____, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.

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

GUERRA CURVELO Weildler et. al, *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de La Guajira*. En ligne : <http://geografiasmiticasguajira.com/index.html>. Consulté le 18 décembre 2024.

MANCUSO Alessandro, MANCUSO Alessandro, « Descent among the wayú. Concepts and social meanings », *Journal de la société des américanistes*, 94-1, 2008, p. 99-126.

MERCADO EPIEYÚ Rafael, « Apa'üna. La dote wayuu ». Disponible sur : https://kimera.com/data/redlocal/ver_demos/RLWAYUU/VERSION/RECURSOS/CONTENIDO%20WAYUU/CULTURA%20WAYUU/MEDIADOR/TEXTOS/LA%20DOTE%20WAYUU_Apa'üna.pdf Consulté le 18 décembre 2024.

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

QUIJANO Aníbal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in LANDER Edgardo (éd), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO 2000.

RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1984.

L. LEMA SILVA, « Pour une théorie de la contrebande... »

ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2013.

_____, *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2016.