

Quand l'intégration prépare l'exclusion : le cas des Wayuu dans la société colombienne

Karen Hutin

► **To cite this version:**

Karen Hutin. Quand l'intégration prépare l'exclusion : le cas des Wayuu dans la société colombienne. Alizés : Revue angliciste de La Réunion, Faculté des Lettres et Sciences humaines (Université de La Réunion), 2012, Intégration/exclusion des minorités à la lumière de l'interculturalité, pp.219-231. hal-02340758

HAL Id: hal-02340758

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02340758>

Submitted on 31 Oct 2019

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

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

Quand l'intégration prépare l'exclusion : le cas des Wayuu dans la société colombienne

INTRODUCTION

Les Wayuu⁷⁵ habitent dans la péninsule de La Guajira au nord de Colombie et à l'ouest du Venezuela en Amérique du Sud. À partir de l'époque de la conquête, pendant laquelle les Wayuu ont résisté aux Espagnols conquérants, autant la société nationale (colombienne ou vénézuélienne) que la société wayuu se sont configurées mutuellement à partir des représentations respectives que chacune a construites de l'autre. Aujourd'hui, une caractéristique de cette relation est marquée par les formes dominantes d'intervention de la société nationale sur la société wayuu à travers les programmes de l'État : la création de dispositifs comme la médecine préventive, des projets de crédits pour l'achat des animaux, l'accès à l'université, la construction des écoles dans le territoire wayuu, etc. En effet, les Wayuu intègrent peu à peu ces formes d'aide.

À Riohacha, capitale de La Guajira colombienne nous pouvons observer des filles Wayuu qui font le ménage, la cuisine, les courses pour les familles *criollas*. Nous pouvons voir aussi des femmes wayuu qui sillonnent la ville pour vendre du poisson, de l'artisanat ou du lait caillé, ou des hommes wayuu qui s'installent au petit matin dans certains endroits de la plage pour vendre des fruits de mer ; on voit aussi ces derniers comme surveillants dans certains magasins. À la périphérie de la ville on trouve des familles wayuu qui y ont élu domicile. Un visiteur qui arrive peut croire qu'ils sont intégrés dans la société locale car il verrait aussi des Wayuu professeurs d'université comme d'autres sont avocats ou politiciens. L'intégration des Wayuu se produit par le bas et par le haut.

C'est dans ce cadre que nous nous sommes intéressée aux interactions se déroulant sur cette frontière société wayuu/société nationale. Nous nous demandons dans quelles conditions s'effectue cette intégration et si celle-ci représente un véritable bénéfice social, culturel et économique pour les Wayuu. Pour développer notre recherche nous prendrons deux domaines spécifiques, celui de l'éducation et celui de l'économie.

⁷⁵ Société matrilineaire organisée par clans ; les Wayuu sont principalement des pasteurs mais ils ont aussi d'autres activités comme le commerce, la pêche.

Étudier, pour se situer sur un pied d'égalité ?

Nous allons commencer par quelques observations faites sur le terrain en 2004 à La Guajira colombienne, consignées dans un cahier de travail de terrain, dont voici un extrait :

La vie de Rita, fille wayuu de 12 ans, est simple. : elle se passe dans la poussière de la rancheria, sous les arbres trupillos et le soleil. Au petit matin sa mère l'appelle chaque fois qu'elle a besoin d'elle : « Riita, Riitaaa, cherche-moi de l'eau parce que je vais faire le petit déjeuner ». Rita va prendre l'eau au puits parce que le moulin est en panne. Elle tire le seau avec la corde y zass!, on entend le bruit du seau. Elle tire très fort et remplit son seau. Elle arrive à la cuisine en sueur ... « Tiens, maman, l'eau ». La mère prend le seau et Rita disparaît. « Riita, Riitaaaa ». Elle réapparaît sans rien dire. « Tiens ce sont des médicaments et la chicha⁷⁶ pour ta grand-mère ». Elle les lui apporte : « Tiens mamie ». La grand-mère avale les médicaments. « Riita, Riita, l'appelle sa mère, tu vas à l'école ? » Rita dit oui avec sa tête. « Avant de partir, n'oublie pas les arepas⁷⁷ qui sont dans le foyer, je vais une minute chez ta tante, d'accord ? » « Oui maman », dit Rita. Sa mère revient et lui dit : « Tu peux aller à l'école ». Rita va dans sa chambre pour s'habiller, prend sa mochila et part en courant. Elle arrive à l'école et s'approche de ses copains qui jouent. L'institutrice arrive : « Bon, mes enfants, entrez, on va commencer la classe ». Tous les enfants courent, entrent dans la salle de classe et s'assoient à leur place. « Mes petits, -dit la maîtresse - on va commencer. Rita, tu peux me dire la table de multiplication ? ». « Oui, je peux » dit Rita. Et elle commence par la table des 2 et finit par la table des 9. Pendant que Rita récite la multiplication, des enfants s'endorment, d'autres regardent par la fenêtre le paysage de la rancheria et un autre fait un dessin. Puis l'institutrice dit à Rita : « Très bien, maintenant, tu vas me dire la table des 5, par exemple, combien fait 5 fois 6 ? » Rita ne répond pas. « Combien fait 5 fois 3 ? » Rita ne répond pas. Tous les enfants rient. « Rita, tu ne sais pas tes tables, n'est-ce pas? Tu répètes dans l'ordre et c'est tout ! Bon, est-ce qu'il y a quelqu'un qui sait faire les multiplications ? » Personne ne répond. Un garçon ajoute : « c'est vous qui savez »... Un autre : « Oui, vous pouvez nous dire la table? ». La maîtresse répond : « Qu'est-ce que c'est que ça? ». Un autre petit dit : « ah la prof ne sait pas, non plus » et tous rient. « Arrêtez, taisez-vous ! » dit la maîtresse : « On va passer à la leçon suivante ». Un petit dit : « ah non, on va d'abord chercher les poux sur votre tête », « oui, oui, oui » ajoutent à l'unisson les enfants. Le professeur acquiesce : « d'accord, mais doucement ». Les enfants font un cercle et deux filles s'approchent de la tête de la maîtresse. Elles commencent à chercher les poux. Des enfants courent, d'autres dorment, d'autres regardent par la fenêtre. Puis les enfants en courant repartent chez eux. Rita arrive chez elle. « J'ai faim, maman ». « Oui ma chérie, je vais te donner ton repas ». Sa mère lui donne du riz, avec des

⁷⁶ Boisson à base de maïs en Wayuunaiki, langue Wayuu.

⁷⁷ Galette de maïs

lentilles, des pommes de terre et de la chicha. Rita mange lentement dans la cuisine...⁷⁸

Ces observations réalisées sur certains moments de la vie d'un enfant à la *rancheria*⁷⁹ de Youyoupana donnent à comprendre la relation entre adultes et enfants. Les enfants font le travail à côté des adultes, ils les assistent. Tandis que les garçons sont chargés de surveiller les animaux, d'aider le père ou l'oncle, de chercher de l'eau, les filles aident à la cuisine : elles sont chargées de faire la vaisselle, d'aider à cuisiner, de laver les vêtements, de faire le ménage, de chercher de l'eau, de servir comme les garçons d'émissaires dans les *rancherias* voisines. Ce travail est une « école de la vie ». C'est une façon d'apprendre ce qui est nécessaire pour devenir un homme ou une femme. Les enfants sont toujours mêlés à la vie des adultes sauf pendant les conflits. Comme des papillons, ils se promènent partout dans la *rancheria*; ils vont à droite et à gauche, écoutent les conversations des adultes quand ils offrent le café, et jouent aussi avec la terre, les animaux, l'eau, en faisant des *wayuunkeras*⁸⁰. Les enfants apprennent intrinsèquement sur la base de leurs expériences, sous le regard des adultes. Ainsi, la transmission des savoir-faire se fait principalement à partir de l'observation.

Pendant, les enfants vont aussi à l'école, située dans le territoire de la *rancheria*. L'histoire de Rita nous incite à croire qu'ils y vont pour voir leurs copains, pour passer un moment et jouer. Ainsi, chaque fois que nous avons demandé à Rita ce qu'elle avait fait à l'école, elle nous racontait ses jeux avec ses copines. Mais il y a le côté désagréable : souvenons-nous que Rita a eu beaucoup mal à comprendre la multiplication. Sur la base de nos observations sur trois jours de classe, nous avons compris que la maîtresse n'utilise pas de méthodes adaptées aux enfants Wayuu ; cela s'explique par la formation de l'institutrice : Wayuu soumise à l'instruction occidentale, rien ne lui a permis d'établir la correspondance avec sa propre culture. En effet, la formation des instituteurs s'inscrit dans la programmation nationale articulée sur les besoins de la culture colombienne occidentale. Cette éducation vise en fait l'intégration des Wayuu à la société en question. C'est paradoxal car les écoles des *rancherias* sont appelées à consolider la culture des Wayuu, ce qui fait qu'en définitive une tension se met en place entre les deux cultures. Alors, l'école est-elle un endroit où la culture des

⁷⁸ Observation faite à Youyoupana Guajira colombienne en 2004. Recueillie par Karen Hutin.

⁷⁹ Lieu d'habitation des Wayuu.

⁸⁰ Figurines de glaise.

Wayuu disparaît au profit de la culture nationale ? « L'école de la vie » est-elle menacée par l'intervention du système éducatif national ? En effet, le consensus autour de la manière d'éduquer les petits Wayuu est remis en cause par ces écoles dites « indigènes » car l'observation et la participation quotidienne des enfants à la vie de la *rancheria* peuvent être brisées dans la mesure où l'école à l'occidentale occupe une place de plus en plus importante dans le temps des enfants. La contribution des adultes wayuu formés à celle-ci est donc décisive.

La création des écoles « indigènes » est le résultat d'un long processus de confrontation entre les primo-natifs⁸¹ et l'Etat colombien. Le cadre historique et légal de l'éducation dite « éducation indigène », « éducation bilingue » et « ethno-éducation » en Colombie nous montre l'infléchissement de cette intervention, résultat de la domination de l'Etat sur les primo-natifs.

CADRE HISTORIQUE ET LÉGAL

Victimes de l'instruction imposée depuis le début du contact culturel avec les Européens, les primo-natifs ont subi un processus d'assimilation et de conversion. Pendant, puis après la colonisation, les missionnaires ont été chargés de ce processus. Au début du XXe siècle, l'église était responsable de l'éducation, les missionnaires imposaient la vie « civilisée » dans le cadre d'un internat et avec une instruction complétée par des activités comme le jardinage ou l'artisanat. Dans le climat de violence des années 60 et 70 traversées par l'héritage révolutionnaire de *Quintin Lame*⁸², certains primo-natifs dénoncèrent l'éducation standardisée : le Comité Régional des Indigènes du Cauca -CRIC- préconisa une formation selon les besoins exprimés et dans les langues des « indigènes ». Le gouvernement central de La Colombie signa en 1976 le décret 088 qui établit la restructuration de l'éducation nationale dans le cadre de la modernisation du pays. L'éducation indigène y était mentionnée, mais c'est le décret 1142 de 1978 qui en établit la réglementation. Il signale l'importance de l'éducation bilingue. Voici quelques extraits :

« L'éducation des « indigènes » doit être liée au processus productif et à la vie sociale et culturelle de ces communautés... L'État doit garantir l'égalité des droits indépendamment de l'origine ou de la religion... L'éducation des indigènes doit être liée

⁸¹ L'auteur emploie ce mot au lieu d'indigène ou indien.

⁸² Quintin Lame a été un leader primo-natif né en 1880 dans la région du Cauca, au sud de La Colombie. Il a dirigé des mouvements pour la récupération des terres et l'autonomie. Puis (les années 80) un mouvement armé indigène a pris ce nom.

à l'environnement de la vie sociale et culturelle des communautés...Les instituteurs seront membres de ces communautés et ils doivent être bilingues ».

Pendant les années 80, les *Arhuacos*⁸³ se mobilisèrent pour exiger une éducation adaptée et expulsèrent les missionnaires capucins qui contrôlaient l'éducation des primo-natifs de cette région. N'oublions pas qu'à cette époque le mouvement des primo-natifs en Amérique Latine a conduit à la célèbre *Déclaration de San José*⁸⁴ où était préconisé l'ethno-développement. Dans ce contexte, le gouvernement colombien a fait voter la loi de 1984 qui promouvait le programme d'ethno-éducation, processus social centré sur les besoins des individus et les valeurs du groupe ethnique. Le but de l'ethno-éducation consistait à favoriser la réappropriation de sa culture par le groupe.

Postérieurement, c'est la Constitution de 1991 qui a renforcé la notion d'ethno-éducation et en 1994 le Ministère de l'Éducation de Colombie a formulé la loi 115 qui a défini une fois de plus l'ethno-éducation comme une construction collective où les primo-natifs et les afro-descendants fortifient leur autonomie dans le cadre de l'interculturalité. L'orientation est donnée entre autres selon des critères d'intégration, d'interculturalité, de diversité linguistique, et de participation communautaire. Un des objectifs de l'ethno-éducation est justement de fortifier l'identité, de valoriser les cultures indigènes et afro-colombiennes et de faciliter l'autogestion de ces peuples. L'article 55 du chapitre III redéfinit l'ethno-éducation comme la formation offerte aux groupes ou communautés intégrés au pays et possédant une culture, une langue, et des traditions propres et autonomes. Le décret 804 de 1995 établit que l'ethno-éducation fait partie du service éducatif et la notion d'interculturalité est comprise comme « la capacité à connaître sa propre culture, à interagir et s'enrichir de manière dynamique et réciproque, ce qui contribue à fixer dans la réalité sociale une coexistence de respect mutuel et à égalité de conditions ». En 1996, la politique d'ethno-éducation inclut les principes et les programmes proposés par les *Planes de Vida*⁸⁵ des primo-natifs. Ainsi, conçue longtemps du haut vers le bas (éducation institu-

⁸³ Primo-natifs qui habitent à la *Sierra Nevada de Santa Marta en Colombie*.

⁸⁴ Document qui montre les résultats du séminaire international sur « l'ethnocide et l'ethno-développement » : un des points de cette déclaration est l'ethno-développement comme droit des groupes « indiens ». Ce séminaire a été organisé par l'UNESCO et la FLACSO au début des années 80 à San José - Costa Rica. FLACSO, faculté latino-américaine des sciences sociales. Institution autonome et intergouvernementale, créée par l'UNESCO.

⁸⁵ Outil de planification.

tionnelle pour les « indigènes »), l'éducation est aujourd'hui un processus qui fait intervenir leur participation.

Dans ce cadre, certains Wayuu ont été attentifs au discours d'ethno-éducation et en 1975 un groupe d'étudiants et d'universitaires wayuu de l'université Pédagogique de Colombie, ont créé l'association *Yanama*⁸⁶ ; parmi les principaux représentants de cette association se trouvaient des femmes qui ont joué un rôle significatif dans la gestion des relations entre les Wayuu et la société nationale. Se fixant pour but la réalisation des projets d'ethno-éducation, *Yanama* est l'une des premières ONG wayuu en importance. Des programmes d'ethno-éducation ont été rapidement implantés à La Guajira. D'ailleurs, à partir de 1976, l'université de La Guajira a réalisé des programmes d'apprentissage du *wayuunaiki* et de la culture wayuu à la faculté de Langues Modernes. En 1996 la licence d'ethno-éducation a été créée.

Nous en déduisons donc que la réussite de l'ethno-éducation et de l'interculturalité paraît être le résultat des demandes et exigences des luttes des primo-natifs qui se combinent aux mouvements « indigènes » internationaux. Dans les années 80 et 90 le nouveau modèle économique de la mondialisation va entraîner à son tour des exigences discursives en vue d'amener des adaptations politiques de l'Etat en Colombie. Celui-ci adopte le discours multiculturel et les primo-natifs et afro-descendants deviennent visibles sur la scène politique et économique. Nous avons constaté que ces réadaptations discursives consolident l'intervention de l'Etat dans les territoires des primo-natifs. Alors qu'auparavant l'église et les congrégations contrôlaient et assimilaient au nom de Dieu et de l'Etat les peuples premiers, aujourd'hui c'est l'école qui au nom des droits sociaux remplit cette fonction.

Les écoles des *rancherías* sont gérées par des professeurs wayuu qui commencent à recevoir des formations spécifiques. Le *wayuunaiki*, langue wayuu, est favorisé, il est reconnu comme langue co-officielle avec l'espagnol dans la région de La Guajira colombienne. Mais cette reconnaissance officielle relève de la seule décision légale car dans la pratique la langue véhiculaire reste l'espagnol. Si nous nous accrochons au terme strict de l'interculturalité, nous attendons donc de la société nationale qu'elle développe des programmes d'apprentissage du *wayuunaiki* dans l'enseignement institutionnel au moins pour les habitants de La Guajira. Bien que la Constitution Politique ait inclus les langues des primo-natifs comme langues officielles dans les régions où ils habitent, celles-ci ne sont pas valorisées ni enseignées aux métis dans le système scolaire local, alors que l'espagnol

⁸⁶ Ce mot en *wayuunaiki*, langue Wayuu, signifie travail collectif.

est enseigné aux primo-natifs. Nous constatons donc que la réciprocité préconisée par l'interculturalité n'opère pas dans ce cas : la société nationale reste dominatrice. L'utilisation du terme d'interculturalité par les institutions correspond à un projet politique mystificateur.

LE DÉCALAGE

En outre, d'autres réalités dans le champ éducatif mettent en évidence le décalage induit entre les bénéfices attendus par ceux qui suivent une éducation occidentale et ce qu'ils en obtiennent. Voici un exemple :

À Youyoupana Cristóbal, le fils aîné de Lucy, vient de finir ses études d'avocat à Barranquilla. Quoique sa mère ait voulu (et veuille encore) qu'il ait un poste d'importance en ville, Cristobal n'a pas pu trouver de travail. Après 3 ans de chômage, il a cherché dans le domaine de l'éducation et aujourd'hui il travaille comme professeur à l'école wayuu de la *rancheria Pino Alto*.

J'ai fait beaucoup de sacrifices pour qu'il soit avocat, mais il a fini comme instituteur d'une petite école. J'espère qu'il pourra trouver quelque chose de mieux. Mais cela [le travail à l'école] c'est mieux que rien⁸⁷.

Bien que le chômage soit une forte probabilité pour la plupart des étudiants *criollos* qui finissent leurs études, cela peut s'avérer plus marqué pour les Wayuu. Le champ où ceux-ci peuvent être facilement embauchés c'est justement l'éducation en tant que professeur des écoles « indigènes » ou professeur à l'université dans les programmes d'ethno-éducation. Mais le fait que certains ne trouvent pas un bon travail n'est pas une raison suffisante pour les autres d'abandonner ce rêve. De plus en plus, des garçons et des filles ont l'ambition d'étudier et de trouver un travail valorisant en ville. En effet, avoir un bon métier devient un signe de prestige.

L'éducation constitue pour les Wayuu une plateforme privilégiée pour dépasser la relation asymétrique entre eux et les *criollos*. Les Wayuu cherchent à être sur un pied d'égalité avec les Colombiens. À Youyoupana nous avons entendu Imelda dire que sa petite-fille doit faire des études à Riohacha et non dans la petite école :

⁸⁷ Conversations avec Lucy Youyoupana, Maicao 2006. Recueilli par Karen Hutin.

« Elle va étudier à Riohacha dans une école. Je ne veux pas qu'elle soit méprisée parce qu'elle n'a pas fait d'études »⁸⁸.

Par ailleurs, d'autres expériences vécu par les Wayuu constatent que ceux-ci peuvent éprouver une peur du rejet des *criollos* :

« Quand j'étudiais à l'université, je ne disais pas que j'étais Wayuu. Si quelqu'un me demandait mon origine je disais en premier « je suis de la côte caraïbe ». J'avouais mon appartenance wayuu à mes amis les plus intimes. Après, avec le temps j'ai changé et aujourd'hui je dis sans honte, « je suis Wayuu »⁸⁹ ».

Dans l'imaginaire collective « être indien » représente encore une image dévalorisée entraînant des comportements méprisants et de rejet de la part des *criollos*. La négation de l'identité culturelle de la personne qui relate cette expérience est de toute évidence le produit du contact occidental qui impose un bouleversement. Mais, revenir au socle identitaire lui a donné une sorte de sécurité car elle s'est soustraite à la honte vécue pendant son époque d'étudiante.

L'intégration des primo-natifs au système éducatif met en évidence que ceux-ci sont intégrés au risque de l'acculturation : ce sont eux qui paient le prix de l'intégration tandis que la société majeure ne risque rien ; cette dernière intègre des individus dits différents sans bouleverser son système. Comme le signalent les chercheurs Diaz et Alonso, le discours sur la diversité culturelle est accepté au fur et au mesure que la stabilité du modèle économique et la régulation des relations sociales ne sont pas mises en danger : (in Briones, 2005 :39). Si nous voulons observer l'interculturalité dans d'autres domaines, nous comprenons que cette catégorie n'est pas fonctionnelle spécifiquement dans le champ économique ou politique. Voici un exemple qui met en évidence que les Wayuu connaissent ce qui semble une intégration mais qui finit par révéler une exclusion :

TRAVAILLER, PAS TOUJOURS UNE VÉRITABLE INTÉGRATION

Projet emblématique du nouvel ordre économique mondial, l'exploitation minière à La Guajira est menée⁹⁰ par la multinationale Intercor, filiale de

⁸⁸ Conversations avec Imelda Youyoupana, Maicao 2006. Recueilli par Karen Hutin.

⁸⁹ Conversations avec Vicenta. Riohacha Guajira 2006. Recueilli par Karen Hutin.

⁹⁰ A la fin des années 70 et début des années 80. Mais l'exploitation du charbon n'est pas le seul projet : la multinationale des Etats Unis, Chevron-Texaco, gère depuis 1976 les projets d'exploitation des hy-

l'entreprise américaine Exxon,⁹¹ à une époque où la crise énergétique mondiale⁹² ainsi que la faillite du modèle d'industrialisation endogène de l'Amérique Latine permettaient de programmer l'industrie extractive des ressources énergétiques comme la voie royale du développement socio-économique. La décentralisation de l'État, l'ouverture des frontières, la privatisation des entreprises nationales, l'expansion des capitaux multinationaux correspondaient à cet ordre nouveau. La Guajira est donc devenue centre des nouveaux intérêts de l'État colombien qui d'ailleurs a facilité l'entrée et l'installation de la multinationale dans la zone cible.

Tout d'abord, l'installation de l'entreprise a désintégré le territoire des primo-natifs. Située dans la municipalité de Barrancas et Hatonuevo, la mine a affecté les communautés de la Basse Guajira ainsi que les *rancherías* situées tout au long du trajet emprunté pour le transport et l'embarquement du charbon ; la multinationale a construit une voie ferrée de 150 km entre Barrancas et *Puerto Bolivar*, Haute Guajira (Meisel, 2007). Des centaines de Wayuu ont été déplacés. D'après le bureau de la Commission *Asuntos Indigenas*, pour les besoins de la construction de la voie ferrée et du port, 65 *rancherías* ont été délogées ; l'anthropologue Rivera, lui, signale qu'environ 90 *rancherías* ont été déplacées (in Puerta, 2009 : 155, 156).

La lutte des Wayuu pour conserver et préserver leur territoire a rencontré de nombreuses difficultés, car autant l'État que certains *criollos* les ont trompés. Le gouvernement n'a légalisé les territoires des Wayuu sous la forme de *resguardos*⁹³ que très tardivement. Quant aux *criollos*, convoitant leur territoire, ils ont expulsé des Wayuu pour voler des titres de propriété qu'ils revendaient à la multinationale. L'entreprise de son côté négociait le territoire des Wayuu en donnant des compensations à ceux qui avaient été déplacés ; les Wayuu se relogèrent sur d'autres territoires où vivaient déjà des parents ou des alliés. Ils acceptèrent même le transfert des cimetières, et cela eut un impact très fort sur leur culture (Puerta, 2009).

drocarbures (gaz) sur le littoral de la municipalité de Manaure dans les plate-formes *Chuchupa I* et *II* et *Ballenas*.

⁹¹ Aujourd'hui l'exploitation est gérée par une association tripartite des entreprises britannique, suisse et sud-africaine qui a pris pour nom « *Cerrejon S.A.* »

⁹² La guerre du Kippour entre les Arabes et les Israéliens et les prix élevés du pétrole pendant les années 70 ont provoqué l'inquiétude des pays occidentaux à propos de l'insuffisance des réserves de pétrole. De plus, pendant les années 70 presque 70% des réserves pétrolières dans le monde ont été nationalisées.

⁹³ Titre légal de propriété collective des territoires des primo-natifs où ils peuvent vivre selon leur organisation sociale, politique et économique. En 1984 se crée le *resguardo* de la Haute et Moyenne Guajira : date où le projet minier finalisait la construction de l'infrastructure pour mener l'exploitation.

Pour la mise en place du projet d'exploitation, l'entreprise a mis en œuvre des stratégies pour établir des contacts avec les primo-natifs. Ils ont identifié des interlocuteurs pour négocier avec les Wayuu établis sur le terrain cible. Dans le but de choisir un interlocuteur valable, accepté par tous les Wayuu, Intercor a coopté l'association wayuu appelée *Yanama* pour développer des projets et des programmes d'ethno-éducation. La représentante de cette association était alors une jeune femme ethno-métisse qui avait fait des études à Bogotá et avait développé son rôle de leader wayuu à l'intérieur de la société métisse.

En général ces interlocuteurs et particulièrement l'association *Yanama* ont joué un rôle de médiateurs en négociant l'abandon des territoires contre des indemnités, sous la forme de paiement ou de programmes comme la distribution d'eau potable, la construction de puits ou des projets pour relancer l'artisanat, ou même des offres de travail au sein de l'entreprise (postes de main-d'œuvre peu qualifiés dans des fonctions de nettoyage ou de surveillance ; très peu de Wayuu arriveront à un statut de technicien ou à des postes administratifs). Les bénéficiaires de ces programmes n'étaient destinés qu'à une partie de la population Wayuu, celle qui souffrait des effets directs de la mise en place du projet d'exploitation du charbon ; les autres communautés en furent exclues. Cette situation a amené la rupture de l'alliance entre l'association *Yanama* et la filiale de la multinationale Exxon car celle-ci a refusé la réalisation de ces programmes dans d'autres communautés comme celle dont est originaire la représentante de *Yanama*. Plusieurs groupes familiaux ont d'ailleurs considéré celle-ci comme une traîtresse ayant poussé à la capitulation les autres Wayuu au bénéfice des siens.

Aujourd'hui le projet d'exploitation se caractérise comme une activité enclavée où le développement promis n'a pas été réalisé : bien que les bénéficiaires qui se dégagent de ce projet aient été attribués sous la forme de *regalias*⁹⁴, le département souffre dans plusieurs villes et villages de l'absence de services publics essentiels comme l'eau potable, l'assainissement des eaux souillées, le traitement des déchets. Les causes de ces carences sont aussi variées : corruption administrative et relations clientélistes du gouvernement local, financement des infrastructures sans capacité de les réaliser, absence de participation citoyenne dans le contrôle des investissements

⁹⁴ Les *regalias* sont des ressources économiques que les entreprises donnent à l'État en raison de l'exploitation des ressources naturelles non renouvelables (pétrole, gaz, charbon). Ces ressources sont à leur tour distribuées aux départements et municipalités dont relève le site de l'exploitation. Les *regalias* sont destinées au financement de projets de développement social et économique.

des *regalias* sont entre autres des conditions structurelles qui ne facilitent pas le réinvestissement de ces bénéfiques. D'après Meisel, même si les *regalias* avaient été bien utilisées sans être détournées il aurait été difficile d'éradiquer la pauvreté qui a frappé La Guajira bien avant l'exploitation du charbon. Selon le recensement de 2005, c'est un des départements les plus pauvres de la Colombie : les besoins basiques de 89% de la population rurale ne sont pas satisfaits. Meisel attribue ce décalage du développement à la présence des primo-natifs qui sont exclus du développement social et économique (Meisel, 2007 : 56, 59, 65)

D'ailleurs, selon une étude « 10% des achats et des contrats [matériel, technologie, nourriture] que génère le projet [minier] chaque année ont lieu dans le pays, et environ 1% dans La Guajira » (Puerta, 2009 : 233). Il est évident que les petits marchés de La Guajira ne peuvent pas répondre aux demandes technologiques et de service d'un mégaprojet comme celui de l'exploitation de la mine de charbon. Cependant il n'existe pas non plus de politiques et de programmes concrets pour donner la possibilité à la région et à leurs habitants de répondre à ces demandes. Autrement dit, les très ambitieuses exigences de rentabilité du projet disqualifient la région qui manque d'infrastructure : la multinationale fait donc appel aux marchés plus productifs de Bogotá ou de Barranquilla. Nous constatons la même logique quand les demandes concernent la haute technologie : la Colombie n'a pas d'industrie de ce type. Or un des aspects du développement attendu, c'est justement le transfert technologique de la multinationale au pays. Nous constatons des inégalités successives qui apparaissent dans une sorte de chaîne : La Colombie est en rapport d'inégalité vis-à-vis de la multinationale, à son tour le marché de La Guajira est en inégalité par rapport aux marchés de Bogota ou Barranquilla et sur le marché du travail les Wayuu vis-à-vis des *criollos*. Inégalité qui conduit aux exclusions.

Le projet d'exploitation du charbon a été imposé et les Wayuu ont été intégrés de force même si certains rejetaient l'entreprise ou continuent de se battre contre elle. Cette implantation a entraîné la perte du territoire de centaines de primo-natifs. Bien que les Wayuu soient affectés à des tâches marginales, l'impact de leur présence dans ce monde de la mine est profondément déstructurant : horaires, discipline, subordination, insertion dans une hiérarchie contribuent à rompre leur notion de temps et d'espace, ce que certains d'entre eux ne sont pas prêts à accepter. L'adaptation des Wayuu au travail de la mine a pris du temps : au début, ils n'avaient pas intégré les contraintes du contrat et la nécessité de leur présence pendant les horaires de travail. Par exemple, dès qu'ils recevaient leur paye, les Wayuu ne re-

tournaient plus au travail, qu'ils reprenaient seulement lorsqu'ils manquaient d'argent. Cependant, certains acceptèrent la discipline. Voici le cas de Luis, le fils d'Imelda, l'Autorité Traditionnelle à Youyoupana, qui a su s'intégrer à ce processus. Il a commencé à travailler comme surveillant à la multinationale il y a 15 ans : il travaillait 4 jours à la mine⁹⁵ et se reposait 3 jours. Cet horaire était variable car Luis m'a dit que quelquefois il travaillait 5 jours et se reposait 2 jours :

« Je me suis adapté à cela, mais au départ cela a été dur, quand tu n'as pas l'habitude, c'est dur... Au départ beaucoup de Wayuu recevaient la paye et n'y retournaient pas jusqu'à ce qu'ils n'aient plus d'argent... »⁹⁶.

L'adaptation de Luis était peut-être liée au fait qu'il avait fait des études techniques. Bilingue⁹⁷, il était le seul de son groupe familial qui possédait une voiture, ce qui lui permettait de visiter régulièrement la *rancheria*. En revanche, le frère de Luis, Antonio, également surveillant, a rejeté le travail de l'entreprise :

« J'ai travaillé quelque temps, je ne sais pas combien, quelques jours je crois, cela n'est pas pour moi. Non, non, je préfère rester ici, j'ai des animaux. Non, je ne suis pas retourné, je me sentais enfermé »⁹⁸.

Antonio n'a pas étudié comme Luis. A Paritchan, Diomedes travaillait aussi dans une entreprise de surveillance pour se louer à la multinationale. Il assurait le gardiennage avec le système des 4 jours de repos pour 3 jours de travail. Mais, au contraire de Luis, Diomedes m'a avoué qu'il n'était pas content et souhaitait prendre ses distances avec cette forme de travail :

« Je ne veux plus travailler là-bas. Au fond de moi, je voudrais laisser ce boulot. Je vais travailler quelque temps et après je verrai, c'est difficile de rester là-bas autant de jours, je vais quitter le travail et peut-être je retournerai après, je ne sais pas »⁹⁹.

Confrontés à la tragédie des conflits sociaux et à ses effets, maladies, accidents du travail, les Wayuu vivent cette situation comme ils le peuvent, bien souvent au prix de l'abandon de leur poste ou pire de leur identité.

⁹⁵ L'entreprise a des bungalows pour les travailleurs qui dorment sur place.

⁹⁶ Conversation avec Luis. Youyoupana. Maicao. 2004. Recueilli par Karen Hutin

⁹⁷ Espagnol et wayuunaiki

⁹⁸ Conversation avec Antonio. Youyoupana. Maicao. 2004. Recueilli par Karen Hutin

⁹⁹ Conversation avec Diomedes. Paritchan. Maicao. 2004. Recueilli par Karen Hutin

CONCLUSION

Il est clair que l'adoption par les Wayuu des valeurs de la société nationale est le produit du besoin et de la nécessité d'interagir avec celle-ci. Dans le champ de ces interactions, la loi apparaît faussement bénéfique pour les deux parties. La notion d'ethno-éducation impliquerait en effet l'interculturalité dans le sens d'une réciprocité véritable. Comme l'affirme l'anthropologue Claudia Briones, à propos de cette notion, il s'agit plus d'une inclusion politique que de la mise en œuvre des principes généreux d'équité et de la justice sociale. (Briones : 2005 39).

Si nous tenons compte des effets qu'a eus l'implantation de la multinationale sur leur territoire, on peut comprendre que, dès qu'ils acceptent d'entrer dans des rapports de production capitalistes, les Wayuu vivent des tragédies : ils sont écrasés par la toute-puissance de l'entreprise qui s'exerce avec l'appui de l'Etat. Même si des indemnités leur ont été versées, ou si des programmes sociaux sont lancés toujours aujourd'hui, le traumatisme reste sévère et se situe en dehors de leur potentiel de réparation.

Pour parler d'intégration il convient donc d'observer quelles sont les conditions dans lesquelles elle se déroule et quels sont ses effets sur les relations des nouveaux intégrés avec l'ensemble de la société. Le désamorçage des inégalités sociales et économiques est oublié dans les politiques, d'intégration ou d'interculturalité, qui mettent en avant l'acceptation des différences culturelles.

Karen HUTIN¹⁰⁰

Bibliographie

- Briones, Claudia**, *(Meta) cultura del estado-nacion y estado de la (meta) cultura*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2005.
- Meisel Roca, Adolfo**, *La Guajira et el mito de las regalías redentoras*, Documentos de trabajo sobre Economía Regional, N° 86. Banco de la República, Colombia, 2007.
- Puerta, Claudia**, *Les indiens wayuu et le projet minier du Cerrejón en Colombie : Stratégies et politiques de reconnaissance et d'identité*, Ecole de Hauts Etudes en Sciences Sociales. Thèse de doctorat, Formation doctorale en anthropologie, Soutenue le 3 juillet 2009, 514 pages.

¹⁰⁰ Docteur en Anthropologie Sociale de l'EHESS.