



HAL
open science

Le vampire des ordures : la diffusion et la ré-interprétation des normes relatives aux déchets au village shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne)

Rémi Vanstaen

► To cite this version:

Rémi Vanstaen. Le vampire des ordures : la diffusion et la ré-interprétation des normes relatives aux déchets au village shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne). *Anthropologie sociale et ethnologie*. 2018. dumas-01952025

HAL Id: dumas-01952025

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01952025>

Submitted on 11 Dec 2018

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.

Le vampire des ordures

La diffusion et la ré-interprétation des normes relatives aux déchets

au village shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne)

Rémi VANSTAEN

Sous la direction de : Frédéric SAUMADE

Le vampire des ordures

**La diffusion et la ré-interprétation des normes relatives aux déchets
au village shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne)**

Rémi VANSTAEN

Sous la direction de : Frédéric SAUMADE

REMERCIEMENTS

Aux habitants du village de San Francisco pour leur accueil,
Aux membres de l'association *Barin-Baba-Bö* avec qui j'ai pu travailler,
À la famille qui m'a offert un toit et qui prit soin de moi,
À Doriane qui a grandement aidé à mes réflexions,

Iráke, merci.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
Contexte de l'objet d'étude : l'Amazonie et ses marges.....	1
Problématisation :.....	1
PREMIERE PARTIE : Le déchet : définition, dynamiques sociales et enjeux	3
<u>Chapitre I</u> : Approche anthropologique du déchet.....	3
A. La pollution.....	3
<i>De la Souillure</i>	3
<i>Le déchet : une pollution omniprésente ?</i>	5
B. Les lieux du déchet.....	7
<i>Le rejet à la marge, un acte politique ?</i>	7
<i>La propreté comme révélateur des relations vicinales</i>	8
C. Stigmatisation du déchet, stigmatisation sociale.....	10
<i>Être sale</i>	10
<i>Camoufler ses déchets</i>	11
D. Le corps en contact – faire face au dégoût.....	12
E. Une homogénéisation des normes relatives aux déchets ?.....	14
<u>Chapitre II</u> : Évolutions historiques des normes relatives aux déchets.....	18
A. La construction du déchet moderne.....	18
<i>Le XIXème siècle ou la ville productrice de matière première</i>	18
<i>La fin du XIXème siècle ou l'invention du déchet urbain</i>	19
<i>L'hygiénisme</i>	20
B. La crise du déchet.....	22
<i>La face cachée d'un système économique</i>	22
<i>La mise en économie de l'environnement</i>	23
<i>La rationalisation du jeter</i>	25

DEUXIÈME PARTIE : Les Shipibo et le vampire des déchets	27
<u>Chapitre I : La société shipibo et ses récentes évolutions</u>	27
A. Le contexte.....	27
B. Situation économique.....	28
C. L'importance de l'école.....	30
D. La communauté : une organisation spatiale et politique centrale.....	31
E. La consommation	33
<u>Chapitre II : Propreté et pollution au village</u>	34
A. L'écologie shipibo.....	34
B. Une cartographie de la mise au rebut.....	36
C. La contamination.....	38
<u>Chapitre III : Le Minga</u>	40
A. Redistribution.....	40
B. Participation.....	42
C. Modernisation.....	44
<u>Chapitre IV : Figures de l'altérité</u>	46
A. Les pouvoirs publics.....	47
B. Le touriste.....	48
C. Le Pishtaco de la poubelle.....	50
CONCLUSION GÉNÉRALE	53
BIBLIOGRAPHIE	55

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Contexte de l'objet d'étude : l'Amazonie et ses marges

A partir de la fin du XIX^{ème} siècle, le territoire amazonien, partagé entre sept nations (Brésil, Équateur, Pérou, Colombie, Venezuela, Bolivie, France) fait l'objet d'investissements lourds de la part d'entreprises multinationales et sort définitivement les populations autochtones du relatif isolement dans lequel elles se trouvaient confinées. De puissants intérêts économiques et coloniaux ont poussé les gouvernements pan-amazoniens à intégrer les sociétés amérindiennes de la jungle qui subirent alors de profondes mutations, sans pour autant en bénéficier véritablement, puisqu'elles restent dans leur ensemble confinées dans la pauvreté. Véritables épicentres de la modernisation, les villes nouvelles structurent l'organisation économique, sociale et spatiale de l'Amazonie, espace désormais qualifié par Bertha Becker de « forêt-urbanisée » (Théry, 2010, p. VII). C'est en conséquence dans les rapports avec les villes et les normes qu'elles diffusent que les identités amérindiennes sont actuellement remises en cause.

La société de consommation impose aux peuples la matérialité des déchets, la durabilité des matières plastiques et la dangerosité des produits chimiques. Pour autant, les rapports à la nuisance des déchets peuvent varier d'une société à l'autre. En Amazonie, si le système de collecte et de traitement des déchets que l'on observe dans les villes de la forêt s'apparente au modèle qui s'est progressivement organisé en Occident à partir du XIX^{ème} siècle, en zone rurale les populations indigènes, qui participent dans une mesure croissante à la société de consommation, sont à cet égard désemparées. Ainsi les déchets, qu'ils soient organiques, métalliques ou synthétiques s'accumulent sur le sol et au fond des rivières. Cette réalité tranche avec l'imaginaire associé aux habitants de l'Amazonie, perçus depuis l'Occident comme des « gardiens de la terre » (Leprêtre, 1998), vivant au sein de cultures écologistes intemporelles.

Problématisation :

À San Francisco, un village d'Amérindiens shipibo en Amazonie péruvienne, un petit nombre d'individus regroupés au sein de l'association *Barin-Baba-Bö*, signifiant « les petits-fils de la Terre », décida de s'attaquer au problème de l'accumulation des déchets. Or, les pressions des locaux en faveur de l'enlèvement des déchets, même si elles sont motivées en façade par la sensibilité écologiste à la protection de l'environnement, révèlent surtout une volonté de « mise au propre » (Cadène, 1991, p. 17) de la communauté native qui met en jeu dans une configuration

particulière le modèle occidental d'entretien des espaces urbanisés. Occupant une place centrale au sein de l'histoire shipibo, ainsi qu'une position avantageuse par rapport à la grande ville métis qu'est Pucallpa, le village de San Francisco peut être considéré comme un terrain particulièrement fertile pour l'analyse des formes locales de mondialisation : l'accès à la société de consommation, la présence de centre de soin et d'écoles, ou encore le développement d'un tourisme culturel sont autant de facteurs potentiels d'acculturation, et pourtant une identité shipibo s'y manifeste encore, malgré tout.

Ainsi, dans un village des marges de la forêt tel que San Francisco, de plus en plus touché par les normes administratives diffusées par la mondialisation, dans quelle mesure le ramassage des déchets traduit-il un pur et simple processus d'homogénéisation culturelle ou, plus discrètement, révèle-t-il des manifestations de résistance ou de réappropriation locale dues à la prégnance de modèles traditionnels ? Pour répondre à cette question, nous proposons d'analyser, d'abord dans une perspective anthropologique générale, puis selon le point de vue particulier des Shipibo de San Francisco, les significations des déchets, de leur présence et de leur pollution, notamment des déchets issus de la société de consommation. Dans une première partie, nous ferons la synthèse des études anthropologiques traitant des déchets, en veillant à définir les conceptions occidentales à leur égard ainsi que le contexte dans lequel ils sont advenus et se sont propagés au point que leur accumulation représente aujourd'hui un problème mondial. Dans une seconde partie, nous nous centrerons sur l'ethnographie de San Francisco. Nous questionnerons les représentations locales des détritiques au prisme des normes occidentales, mais aussi de l'histoire shipibo. Nous nous appliquerons alors à faire ressortir les éléments spécifiques et dynamiques qui relèvent moins d'un rapport passif avec l'Occident que d'une véritable volonté stratégique de reconnaissance. Nous verrons qu'au croisement entre discours environnementaux, ouverture économique et volonté de reconnaissance culturelle, l'appréhension locale du déchet et de sa pollution nous éclaire sur les relations complexes de la société shipibo à un environnement naturel et culturel marqué par la progression irrésistible d'une civilisation occidentale invasive.

PREMIERE PARTIE : Le déchet : définition, dynamiques sociales et enjeux

Les problématiques environnementales et sociales liées à l'accumulation des déchets sont aujourd'hui régulièrement relayées par les médias comme un phénomène mondial¹. Cette mondialisation pose la question au sein de la diversité des sociétés humaines de la perception et des pratiques sociales vis-à-vis des rebuts. À partir d'un état de l'art en anthropologie, nous nous demanderons quelles sont les principales dynamiques sociales, autant symboliques, économiques que politiques, qui relèvent de la relation à l'ordure.

Chapitre I : Approche anthropologique du déchet

Ces vingt dernières années, l'analyse de la gestion des déchets s'est constituée en champ d'étude à part entière autant en anthropologie (Guitard, 2014 ; Jeanjean, 1999 ; Van Saëvel, 2006), qu'en économie (Bertolini, 2006), en géographie (Gouhier, 1999), en histoire (Barles, 2005) ou en philosophie (Harpet, 1999). Sur ce plan, on peut dire que l'anthropologie a fait œuvre pionnière à partir de l'ouvrage désormais classique de Mary Douglas (1967), auquel les auteurs précités sont tous, d'une façon ou d'une autre, redevables.

A. La pollution

De la Souillure

Suivant la thèse défendue par Douglas, la souillure rituelle et son équivalent profane, la saleté, sont « [des] sous-produit[s] d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés » (Douglas, 2005, p. 55). La saleté naissant alors d'une certaine conception de l'ordre du monde, peut être décrite comme « quelque chose qui n'est pas à sa place » (*op. cit.*, p. 55), comme poser des chaussures sur une table à manger par exemple. Ainsi pour l'auteur, les chaussures ne sont pas sales en soi, mais c'est la combinaison de celles-ci avec la table à manger qui fait désordre, interprété par l'individu en terme de saleté. De plus, bien que cette théorie se veuille universelle, ce qui est entendu comme étant « à sa place » est aussi relatif aux sociétés et à leur modèle de classification. Par exemple en Inde, les

¹ Voir par exemple l'émission « Culture monde » du jeudi 07 juin sur France Culture nommée « déchets: objets de convoitise au Nord comme au Sud » : <https://www.franceculture.fr/emissions/cultures-monde/culturesmonde-du-jeudi-07-juin-2018>

vaches étant des êtres sacrés, leurs bouses sont considérées comme plus pures que le corps humain, ce qui autorise les Indiens à manipuler de telles déjections (Dumont, 1966, p. 74).

Mais la souillure ne s'arrête pas à une situation précise ; elle s'étend, elle pollue, elle contamine. Après avoir été touchée par les chaussures, la table est souillée et nécessite d'être nettoyée. Ainsi, le risque de contamination relatif à la souillure provoque une réaction de défense de la part de l'individu qui souhaite protéger l'ordre conçu comme idéal, qu'il soit sanitaire ou moral. Par exemple, chez les Nuer, l'adultère relève d'un interdit justifié par l'idée communément partagée que l'acte met en danger le mari trompé (Douglas, 2005, p. 146). Celui-ci se trouve contaminé par l'acte sexuel de l'amant et de sa femme et peut même en mourir. De par la transgression d'un interdit (coucher avec la femme d'un autre) découle un autre interdit (tuer quelqu'un). Pour éviter la mort du mari, et donc réparer l'affront, l'amant se doit de lui offrir un animal à sacrifier issu de son cheptel (*op. cit.*, p. 146). Nous voyons ici d'une part le caractère contaminant de la souillure, et d'autre part comment une communauté humaine peut utiliser la saleté pour sanctionner un acte jugé moralement inacceptable, renvoyant de fait à la défense d'un ordre social. Ici, le sacrifice, tout comme le nettoyage de la table, participe donc d'un rite de dépollution (*ibid*, p. 151) permettant la maîtrise du danger.

En terme de pollution, le corps humain, en sa qualité de vivant, est au centre des risques. Étant « le modèle par excellence de tout système fini » (*ibid*, p. 131), il est sujet à de nombreux symbolismes. Ainsi, le rapport entre les différents membres qui le constituent, ses limites physiques et ses excréments vont nourrir de nombreuses analogies. Par exemple, l'expression « manger de la merde » (Van Staëvel, 2006, p. 132) traduit un jugement insistant sur la médiocre qualité de la nourriture à partir d'un élément corporel fortement dévalorisé. Mais plus largement encore, « le corps humain reproduit à petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale » (Douglas, 2005, p. 131). En Inde par exemple, la perte d'une position sociale, c'est-à-dire le passage à une caste inférieure, peut s'exprimer en terme de pollution corporelle. Par exemple, une femme qui coucherait avec un homme de caste inférieure se trouverait corporellement souillée et ne pourrait plus retrouver sa position sociale originelle (*op. cit.*, p. 139-140). Ce dernier cas, ainsi que l'exemple nuer sur l'adultère, permet de mettre en lumière le processus de naturalisation des règles sociales par l'aspect corporel de la pollution.

L'auteur différencie la « pollution cosmique » de la « pollution sociale » (*op. cit.*, p. 91). La première peut être illustrée dans le cas des Nuer. Elle se fonde sur l'idée de souillure, et sera sanctionnée par la réaction du cosmos lui-même. La deuxième forme de pollution est caractéristique des sociétés ayant adopté les normes hygiénistes, elle s'appuie sur l'idée de saleté, et elle sera sanctionnée socialement par du mépris, de la moquerie ou encore de l'indifférence. Cette

différenciation semble aujourd'hui dépassée d'une part par la diffusion en dehors de l'Occident de normes hygiénistes telles que les règles du lavage des mains au Nord-Cameroun pour prévenir le choléra (Guitard, 2014, p. 550). D'autre part, la crise environnementale contemporaine peut être envisagée comme une pollution globale, d'ordre cosmique, qui met en danger les milieux et potentiellement l'avenir des civilisations. Sanction cosmique et sanction sociale ne qualifient plus un type de société mais coexistent au sein de sociétés diverses.

En renvoyant à un danger qu'il faut maîtriser, la pollution provoque une réaction de défense interne aux systèmes classificatoires. Dans le même temps, ces défenses renforcent les limites classificatrices en combattant le désordre. Car, si « la saleté est une offense contre l'ordre » (Douglas, 2005, p. 24), l'éliminer est alors à la fois un acte négatif et créatif. L'acte de nettoyer, qui consiste à la fois à nier ce qui est considéré comme sale et à recréer un lieu propre, c'est-à-dire avec un certain ordre communément partagé, devient alors un acte de fabrication sociale.

La principale critique qui a été faite de l'œuvre de Mary Douglas est la non-prise en compte du désordre comme force d'évolution sociale (Guitard, 2014, p. 16). En effet, les espaces marginaux et ceux qui y habitent peuvent s'émanciper des normes communément en vigueur et être source de création originale, comme ce fut le cas avec la musique de rap dans les quartiers populaires par exemple. La marge peut ensuite être réappropriée par le système qui l'a créé, à l'image d'une lande industrielle servant de décharge qui sera transformée en quartier d'habitation afin de diminuer la pression foncière de la ville mitoyenne (Gouhier, 1999, p. 82). Ainsi, une étude portant sur l'analyse symbolique de la propreté et de la pollution ne doit pas faire l'impasse sur les contextes historiques et sociaux spécifiques aux sociétés étudiées (Guitard, 2014, p. 16).

Le déchet : une pollution omniprésente ?

À la suite des travaux de Mary Douglas, le déchet devient un élément symboliquement polluant, il « marque du sceau de l'abjection² ceux qui le touchent » (Zonabend, 1999, p. 90). Par son contact physique, le déchet contaminerait ainsi sans limite tout autre corps, ce qui justifie de se tenir à « bonne distance » (*op. cit.*, p. 98). Cependant, le caractère polluant du déchet est-il ressenti de la même manière par les individus ? Le déchet est-il toujours hors système et destructeur ? N'est-ce pas essentialiser le concept que d'affirmer que « partout et toujours, le déchet est pensé comme immonde et polluant » (*ibid*, p. 91) ? Pour le philosophe Michel Serres, la pollution est généralisée.

² « Abjecte », du latin *abjicere* signifiant : « Ce qui est à jeter loin de soi, ce qui est jeter à terre » (Dagognet, 1997, p. 9).

Par exemple une signature est appréhendée comme une pollution qui marque une feuille, symbolisant la propriété de cette dernière (Serres, 2012, p. 11). D'où l'idée que « le propre s'acquiert et se conserve par le sale » (*op. cit.*, p. 11). En ce sens, l'accumulation de déchets traduit une volonté d'appropriation des espaces. L'auteur en arrive à redéfinir les concepts de propreté et de saleté : « ou propre veut dire approprié, mais alors signifie sale ; ou propre veut dire vraiment net, et signifie alors sans propriétaire » (*ibid*, p.12). Ici, la pollution ne détruit pas mais elle délimite, elle catégorise. Cependant, si cette logique était pensée telle quelle par les individus, nous remplirions nos maisons de déchets au lieu de les éliminer.

Pour Cyril Harpet, au contraire, « tout déchet n'est pas nécessairement souillé et souillant » (Harpet, 1999, p. 188). Pour l'auteur, la diversité langagière du champ lexical du déchet renvoie à sa réappropriation symbolique par les individus : « débris », « résidus », « souillure », « saleté », « rejet », « détritrus » (*op. cit.*, p. 184) ; nous pourrions rajouter : « ordure », « salissure » ou encore « abject » et « dégoûtant ». Le déchet serait une « baudruche sémantique » (cit. Harpet, *in* Bertolini, 2006, p. 13). Ainsi la souillure du déchet n'apparaît pas nécessairement comme hors système car elle participe de la construction d'une catégorie symbolique spécifique.

À partir d'une étude ethnographique auprès de population française environnant un incinérateur de déchets, Elvire Van Staëvel (2006) a étudié les conceptions des habitants par rapport aux risques toxicologiques provoqués par la dioxine³. Il ressort de son étude deux manières différentes d'appréhender la pollution. La « pollution-salissure » caractérise un danger superficiel et réversible pour l'environnement et le corps, c'est un « désordre de surface » (Van Staëvel, 2006, p. 179). Cette conception de la pollution est partagée par les habitants qui soutiennent l'existence de l'usine d'incinération en dépit des risques toxicologiques. De l'autre côté, la « pollution-souillure » est une « souillure durable du corps mais aussi de l'esprit qui serait en quelque sorte modifié, amoindri » (*op. cit.*, p. 170). Elle est partagée par les opposants à l'usine d'incinération qui voient dans la dioxine un risque contre l'existence humaine. Cet exemple montre que les conceptions qui sous-tendent le concept de la pollution sont relatifs en fonction des groupes sociaux. Dans le cas présent, ces conceptions prennent sens dans le positionnement politique des individus en pro- ou anti-usine d'incinération.

Elvire Van Staëvel souligne aussi que le terme de pollution a historiquement effectué un glissement sémantique pour devenir aujourd'hui générique (*ibid*, p. 184). Le mot pollution apparaît dans la langue française au XII^{ème} siècle et se rapporte au domaine du religieux et du moral. La

3 La dioxine est une molécule chlorée provoquée par une combustion utilisant du chlore, comme dans certains centres d'incinération des déchets, dont les risques toxicologiques sont entre autres : acné chlorique et notamment déformation des fœtus. La dioxine est aussi considérée comme un dé-régulateur hormonal (Van Staëvel, 2006, pp. 83-106).

pollution sanctionne alors le sacrilège d'un lieu saint, ou d'un corps par des pratiques sexuelles inappropriées. Progressivement au XX^{ème} siècle, le terme se rapporte à l'environnement en sanctionnant la profanation humaine de la nature définie en tant que valeur (*ibid*, pp. 182-183). Sur son terrain, l'auteur rapporte les termes de « pollution mentale » (*ibid*, p. 166) pour sanctionner l'existence des publicités ou encore celui de « pollution politique » en parlant des discours du Front National (*ibid*, p. 168). Nous observons que l'utilisation de la pollution relève de nouveau d'une dimension morale et personnelle. En conséquence, bien que le terme de pollution se généralise dans les discours, il n'existe pas de pollution généralisée en soi. Elle ne constitue ni un cadre prédéfini, ni une puissance destructrice et incontrôlable, mais elle est un outil conceptuel constamment réinterprété par les individus qui l'utilisent à diverses fins morales et politiques. Ainsi, d'une part la pollution ne signifie pas la même chose selon les groupes sociaux. Et d'autre part, le déchet n'est pas toujours malvenu. Enfin, nous pourrions rajouter que le déchet des uns est la ressource des autres : que l'on pense aux chiffonniers de la révolution industrielle ou aux concierges qui récupèrent les meubles usagés des habitants de l'immeuble (Pierre, 2002, p. 69).

B. Les lieux du déchet

Le rejet à la marge, un acte politique ?

Si le polluant est un élément qui n'est pas à sa place, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de lieux pour le polluant. Au déchet est attaché un « espace-déchet » (Bertolini, 1999, p. 45), c'est un espace « de rejet » (Gouhier, 1999, p. 82), disposé aux marges des espaces de vie. Dans une ville possédant un système de collecte collective des déchets, ce lieu est d'abord la poubelle, puis à terme une décharge ou un centre d'enfouissement. Mais même lorsqu'un tel système n'existe pas, la population ne rejette pas n'importe où. En effet, l'auto-élimination conduit à la formation de ce que Gérard Bertolini nomme des « points noirs » (Bertolini, 2011, p. 86). Ce sont :

« Les recoins, les espaces interstitiels, les friches, les terrains vagues, vacants, dont la propriété est floue ou non revendiquée, mal défendus, les espaces publics, considéré comme l'espace "de personne", ne faisant pas l'objet d'une surveillance mutuelle entre voisins, non "appropriés" par les habitants (au plan psychologique, culturel, sociologique), [qui] constituent des lieux privilégiés de formation de point noirs. » (*op. cit.*, p. 86)

Ces points noirs sont situés à l'extérieur des propriétés privées. Avoir un espace privé, un

espace à soi propre, c'est avoir un espace propre. En latin, le mot *proprius* a donné en français à la fois le mot « propreté » et le mot « propriété » (Bertolini, 2006, p. 162). Par exemple à Chypre, à la fin du XXème siècle, certains habitants des campagnes mettaient un point d'honneur à nettoyer leur terrain personnel, tout en rejetant leurs restes de l'autre côté de la clôture qui délimitait leur propriété (Argyrou, 1997, p. 165). Au Maroc, la présence de déchets dans les rues contrastent avec « une conception très stricte de la propreté du corps et de la sphère domestique » (Bertolini, 2006, p. 163). Vu ainsi, nettoyer constitue une forme d'appropriation et la saleté une forme d'abandon à la nature ou aux pouvoirs publics.

Il peut arriver que les pouvoirs publics ne s'occupent pas de ce qui, pour la population, relève de leur responsabilité. À ce moment, la présence de déchets peut être le révélateur d'une mauvaise relation entre les responsables des services publics et la population. L'accumulation de déchets dans les rues du quartier de la Casbah d'Alger étudiée par Djaffar Lesbet nous en fournit un bon exemple. D'une part, ce quartier populaire est considéré par les pouvoirs publics comme un « repaire de marginaux, un quartier dangereux à assainir » (Lesbet, 1999, p. 124). D'autre part, le quartier est habité majoritairement par des familles populaires (*op. cit.*, p. 125) qui se trouvent désarmées face à l'accumulation détritique qu'elles contribuent à renouveler (*ibid*, p. 140). Ainsi l'insalubrité de l'espace public trouve une justification dans la relation politique qui se joue entre des pouvoirs publics qui se désintéressent des problèmes des habitants de ce quartier catégorisé comme « sale » (*ibid*, 150), et des habitants qui ne sont pas en mesure, de par leur position sociale et leur faibles revenus économiques, d'interpeller les représentants de ces pouvoirs. Dit autrement : « Les muets parlent aux sourds par l'intermédiaire des détritits » (*ibid*, p. 150). Les tensions politiques ont ainsi un rapport direct dans l'insalubrité des espaces.

La propreté comme révélateur des relations vicinales

Mais cette dichotomie entre espace public et privé serait trop simpliste. Prenant le cas des halls d'immeuble, lieux à la fois collectivisés et privés, de Marseille et Paris, Magali Pierre avance que le déchet n'est pas « tant un enjeu de propreté que de communication dans l'immeuble » (Pierre, 2002, p. 102) car il faut s'accorder entre voisins, avoir une bonne entente pour maintenir une organisation qui permette de maintenir les lieux propres. Par exemple, il va s'agir de ne pas jeter de détritits dans un local non dévolu à cette fonction, comme un garage, même si ce dernier est vacant (*op. cit.*, p. 66). Le concierge est ici une figure centrale permettant la communication entre les habitants d'une résidence.

Ailleurs, au Maroc, pour accéder à la porte d'entrée de certaines maisons traditionnelles, les

habitants doivent traverser une impasse collective (appelée *derb*) qui donne sur plusieurs impasses individuelles. Françoise Navez-Bouchanine note que lorsque les voisins s'entretiennent régulièrement entre eux, les poubelles ne sont plus en attente dans le *derb* collectif mais à son extrémité donnant sur la rue. D'une part, les poubelles sont directement pour les travailleurs du déchet, et d'autre part les mauvaises odeurs ne stagnent pas à proximité des *derb* individuels dans lesquels peuvent avoir lieu certaines activités familiales. La propreté est donc aussi une affaire d'appropriation collective (Navez-Bouchanine, 1990, p. 151). Concernant la Casbah d'Alger, le changement de population du quartier après l'indépendance et le départ des pieds noirs a conduit à casser les rapports sociaux traditionnels par lesquels se transmettaient les connaissances dans l'organisation du quartier. Pour l'auteur, l'accumulation des déchets à la Casbah serait donc aussi due à la non-connaissance par les nouveaux habitants de l'ancienne organisation. Ainsi, « le trop plein d'ordure est proportionnel à la faiblesse des liens sociaux entre les nouveaux occupants » (Lesbet, 1999, p. 147).

L'appropriation d'un lieu, et donc sa mise au propre, est fonction, non seulement d'un statut privé ou public qui va déterminer les responsabilités et cadrer la situation, mais aussi d'un rapport de contiguïté entre habitants, et donc d'une organisation collective qui va agir au sein de ce cadre. Dans cette géographie politique de l'ordure, Françoise Navez-Bouchanine apporte le concept « d'espace limitrophe » (Navez-Bouchanine, 1990, p. 136) issu de son travail au Maroc. Il s'agit de lieux publics contigus aux espaces privés et sur lesquels les habitants exercent une force d'appropriation. Ce sont par exemple les *derb* ou les escaliers sous la porte d'entrée où les femmes viennent rincer les aliments, étendre le linge ou encore prendre le thé (*op. cit.*, p. 140-141). La transformation d'un espace public en espace limitrophe peut aussi être une opération progressive, comme par exemple avec la plantation initiale de plantes décoratives ou alimentaires sous les fenêtres de l'habitation qu'à terme, une clôture viendra cercler. La population rétrécit alors le passage public et s'assure dans le même temps que les passants ne puissent pas passer trop près des fenêtres (*ibid.*, p. 144). Cette opération sécurise l'espace de l'intime. L'appropriation de l'espace privé ne passe pas seulement par des ajouts, elle peut passer par des enlèvements. L'auteur note ainsi qu'il arrive qu'un cagibi à ordures public soit récupéré et privatisé par la population sous prétexte que celui-ci a été installé trop près de leur habitation (*ibid.*, p. 147). La privatisation de ces espaces n'est pas totale car la population marocaine considère que leur entretien, comme l'installation de la lumière dans les *berb* par exemple, reste de la responsabilité des pouvoirs publics. L'espace limitrophe est ainsi « un espace à double statut [privé et public], polyfonctionnel et polysémique » (*ibid.*, p. 151) qui est pertinent pour penser les lieux d'accumulation détritiques.

À des espaces non-valorisés, vont être associés des objets non-valorisés, les déchets. Ainsi, « le déchet est un traceur, un indicateur des espaces marginalisés, un révélateur des pentes économiques et sociales » (cit. Jean Gouhier, *in* Bertolini, 2011, p. 98). Sa présence est un « indice » de l'insalubrité d'un lieu (Harpet, 1999, p. 194). Mais cette présence met en lumière un maillage géographique dépendant des rapports politiques que les habitants vivent et entretiennent avec un ensemble d'acteurs avec lesquels ils partagent l'espace, et qui peuvent se placer sur un continuum allant des représentants de l'État à leur leurs voisins de paliers. La dimension relationnelle et politique de la relation aux déchets est ici prégnante.

C. Stigmatisation du déchet, stigmatisation sociale

Être sale

La mise à distance du déchet peut s'accompagner aussi d'un refoulement à la marge de communautés humaines jugées comme étant « sales ». Au XIX^{ème} siècle, les prostituées étaient supposées être attirées par les ordures qui traînaient dans les rues (Corbin, 2005, p. 213) et les chiffonniers étaient associés à des « fumiers ambulants » (*op. cit.*, p. 215). Cette stigmatisation sociale, on le voit, s'applique aux populations les plus démunies et a permis à la bourgeoisie de se distinguer du « peuple putride » (*op. cit.*, p. 211) censé propager la mort et le péché. Ces populations sont ainsi vues comme porteuses d'un potentiel désordre social et moral qu'il faut maîtriser. Cette nécessité de maîtrise justifie en bout de course l'autorité de la classe bourgeoise sur le peuple.

De nos jours, la propreté des lieux publics revient aux pouvoirs publics. Reprenons ici le cas de la Casbah d'Alger. Les responsables de la ville d'Alger accusent régulièrement les habitants du quartier d'être « sale[s] » (Lesbet, 1999, 150). Pour l'auteur, ces responsables se dédouanent ainsi de leur incapacité à nettoyer le quartier en reportant la responsabilité de l'insalubrité de la Casbah sur ses habitants populaires. Henry-Pierre Jeudy remarque que ce type d'accusation peut être utilisé au sein d'une stratégie de certaines politiques urbaines qui souhaitent chasser la population « indésirable » des quartiers (Jeudy, 1991, p. 105). En effet, invoquant la salubrité menacée au sein de la ville, les autorités peuvent légitimer des politiques de réappropriation de quartiers jugés « sale[s] » (*op. cit.*, p. 106).

Il existe de nombreux critères autres que la pauvreté sur lesquels s'exercent les discours discriminants relevant de la malpropreté : l'installation récente en ville, l'origine étrangère,

l'appartenance ethnique ou religieuse, ou encore la pratique d'activités dévalorisées (Guitard, 2015, p. 457). Agnès Jeanjean a relevé que des égoutiers de Montpellier, qui avaient tendance à neutraliser dans leur langage l'aspect désagréable des odeurs de leur environnement de travail, manifestaient un comportement de dégoût lorsqu'ils exerçaient dans un quartier où vivaient plusieurs familles maghrébines et tziganes (Jeanjean, 1999, p. 78). Elle en déduit que le dégoût participe d' « un processus de légitimation visant à fonder en nature le rejet d'une population » (*op. cit.*, p. 78). Il faut noter que selon les sociétés, si le processus de stigmatisation reste le même, les populations cibles varient. Ainsi au Nord-Cameroun, ce sont les populations non-peules, christianisées ou adeptes des anciens cultes locaux qui sont accusées de salir les villes (Guitard, 2015, p. 457). Le déchet n'est donc pas seulement un indice de l'insalubrité d'un lieu, il est aussi un « marqueur » (Harpet, 1999, p. 194) de distinction sociale. Sa présence relie un phénomène (l'insalubrité) à des acteurs sociaux qui seront accusés d'en être la cause. Si la dévalorisation d'un lieu attire les déchets, la présence de déchet va favoriser la dévalorisation d'un lieu et de ses habitants. D'où la nécessité, pour certains, de cacher leurs déchets.

Camoufler ses déchets

Si la présence de déchets peut stigmatiser une population, nous pouvons observer un phénomène de camouflage des déchets. Il ne va pas s'agir ici de rendre un espace propre, mais de faire en sorte que cet espace « fasse propre » (Pierre, 2002, p. 60). Cela consiste par exemple pour les concierges d'immeuble qui représentent l'autorité collective (*op. cit.*, p. 54), de ne pas sortir les poubelles trop tôt afin de ne pas nuire à l'image de la résidence, et donc de ses habitants (*ibid*, p. 62). Durant une grève des éboueurs dans la ville de Marseille en 1999, Magali Pierre observe que les concierges d'un quartier huppé de la ville (le quartier du Panier) ne disposent pas les ordures dans la rue, créant un tas qui peut attendre pendant plusieurs jours, mais les entreposent dans une pièce fermée de l'immeuble, rendant les déchets inaccessibles aux regards des passants en attendant la fin de la mobilisation sociale (*ibid*, p. 59). Ainsi, « Ne pas montrer le sale permet de ne pas 'inventer' le sale, et donc de nier son existence » (*ibid*, p. 61). Les motivations avancées par les concierges pour soustraire à la vue les déchets, ne furent pas de l'ordre de l'hygiène médicale, mais esthétique. En effet, il s'agit de masquer « ce qui écorche le regard » (*ibid*, p. 59). Le sale est ici associé au négligé, au désordonné, comme par exemple la présence de feuilles mortes sur le sol d'une cour (*ibid*, p. 57). Nous retrouvons la thèse de Mary Douglas, qui peut dans ce cas être joliment résumée par le fait que « l'esthétique a partie liée avec l'ordre que le soin ménage » (*ibid*, p. 57).

A l'inverse, la présence de déchets peut, dans certains cas, être symbole d'abondance. C'est ce que note Jeanne Guien à l'occasion d'une étude sur les restes de Noël à Marseille. Comme toute période de fête, Noël est caractérisé par une consommation accrue de nourriture (Bertolini, 2011, p. 86) mais aussi dans ce cas, d'objets emballés que l'on s'offre et donc de déchets. Au jour de l'ouverture des cadeaux, papiers et autres rubans ne sont cependant pas systématiquement éliminés. En effet, « la fête bat son plein, ses restes sont partout visibles » (Guien, 2016, p. 69). La présence continue de restes ouvre ici un espace-temps inhabituel permettant ainsi de démarquer le jour de fêtes des autres jours de l'année ; « on use de ce pouvoir qu'a le reste d'ouvrir et de maintenir de la durée » (*op. cit.*, p. 69). Il y a donc pour l'auteur une différence entre le « reste » et le « déchet » qui est fondé par le geste de jeter. Si le déchet est polluant, ce n'est pas le cas du reste. C'est ici aussi le contexte qui va caractériser un élément de l'environnement comme étant sale (le cas des feuilles mortes dans la cour) ou tolérable (le cas des emballages à Noël).

Si tout le monde produit des déchets, tous ne peuvent pas les cacher. À comparer la Casbah d'Alger avec le Panier de Marseille, il y a une inégalité d'ordre économique et social qui va déterminer la possibilité de ses habitants à gérer la présence de leurs ordures. Ainsi, « autant que les rebuts eux-mêmes, la question de leur visibilité est essentielle » (Joulian, *et al.*, 2016, p. 23). En cela, les études traitant des rapports que nous entretenons avec les immondices peuvent être enrichies avec la prise en compte d'une économie des sens, dont le plus important est ici le toucher.

D. Le corps en contact – faire face au dégoût

Nous avons vu que les marges du corps pouvaient être source d'analogie afin de dévaloriser un objet ou une communauté humaine. Mais qu'arrive-t-il lorsque le corps est confronté à ce qui est dévalorisé ? Cette question conduit à une autre piste de recherche qui consiste à s'intéresser à ce que le déchet fait au corps, notamment à travers le dégoût qu'il suscite. Le dégoût est une « réaction somatique de répulsion » (Guitard, 2014, p. 25) qui peut être provoquée par l'appréhension sensorielle du déchet, de l'abject, de ce qui n'est pas à sa place, de ce qu'il faut maîtriser.

« Communément, le 'dégoût' provoque détournement du regard, aversion, rejet, bref, mise à distance sensorielle de l'objet répulsif. Le somatique impose ici sa domination immédiate à travers des réactions de répulsion, de haut-le-cœur, de nausée ou de vomissement. On peut comprendre aisément que l'esprit tende alors à se détourner d'un phénomène si incommodant, si impropre, au moins dans un premier temps, à être pensé. Réaction avant tout physiologique, le dégoût tiendrait plus de la nature que de la culture. Or, ce serait oublier que le dégoût, comme le goût, s'éduque et se transmet, varie et

Le dégoût est donc au croisement de plusieurs dimensions, et bien que sa présence semble naturelle par l'évidence de la violence de son expression, il n'en reste pas moins en partie socialement construit (Memmi *et al.*, 2011, p. 8). Comme nous l'avons vu plus haut, les égoutiers de Montpellier se servent du dégoût comme un outil pour stigmatiser des différences sociales (Jeanjean, 1999, p. 78). Le travail d'Agnès Jeanjean a consisté en partie à comparer deux groupes de travailleurs du déchet : des égoutiers municipaux de Montpellier et des ouvriers d'une entreprise d'assainissement privée. Pour ce deuxième groupe, l'anthropologue relève « une dévalorisation de soi en même temps que de la matière » (*op. cit.*, p. 82). Notons, que les déchets organiques sont les plus susceptibles de provoquer du dégoût, car leur présence est liée à la putréfaction, et donc à l'angoisse de la mort (Corbin, 2011, p. 7). Pour contrer le stigmate, les ouvriers mettent en avant un discours sur la technicité de leur métier et sur l'utilisation de connaissances objectives (Jeanjean, 1999, p. 83). Dans ce groupe, le manque de gants est un problème récurrent (*op. cit.*, p. 80). Au contraire, les employés municipaux neutralisent le dégoût en touchant directement la matière, sans gants. Lorsqu'un passant les regarde de haut et que la dévalorisation sociale se fait sentir, les égoutiers s'amuse à asperger ce dernier de quelques gouttes d'eau d'égouts (*ibid.*, p. 77). De cette pratique, les égoutiers « ont le pouvoir de faire honte et ce sont essentiellement ces 'compétences' là qu'ils retirent des contacts tactiles avec les eaux usées » (*ibid.*, p. 77). En effet, ils rappellent ainsi aux individus l'origine organique et mortelle de leur corps. Le contact imposé à l'immonde participe d'une stratégie visant à abolir la dévalorisation sociale dont sont affligés les égoutiers : « Devant la merde comme devant la mort : on est tous égaux » (cit. d'un égoutier *in* Jeanjean, 1999, p. 78). Pour garder ce pouvoir, il doivent laisser au déchet toute sa violence, ainsi font-ils très peu cas de la technicité de leur métier, préférant invoquer la chance que l'utilisation de savoirs objectifs (*ibid.*, p. 81). Selon Agnès Jeanjean, la différence entre les deux groupes s'explique par le domaine administratif de la structure d'embauche. En effet pour des ouvriers du privé, le déchet possède une valeur économique et l'entreprise est au service du client. Les employés municipaux, quant à eux représentent les pouvoirs publics et ils sont au courant d'un certain nombre de rapports de force comme par exemple quels électeurs il faut ménager, notamment lors de moments pré-électorales (*ibid.*, p. 84). Ces savoirs prennent la forme de secrets qui contribuent là aussi à donner au travail des égoutiers une dimension opaque. Les égoutiers ne considèrent pas que les déchets peuvent avoir un prix, mais ils savent à quel point les déchets constituent une facette du politique. Autrement dit, les rapports sociaux (organisation du travail, idéologie, rapport de domination entre autres) dans lesquels ont lieu le contact des corps avec la matière déchet vont influencer non seulement la

manière dont s'établissent ces mêmes contacts, mais aussi les discours qui les légitiment.

Au Nord-Cameroun, le déchet peut être utilisé comme une arme lors de conflit de voisinage notamment. Il va s'agir par exemple de jeter des sorts par l'intermédiaire des ordures. En effet, les marabouts peuvent avoir recours aux déchets afin de provoquer le maladie, la mort, ou bien d'exclure un individu de la communauté, de rendre la victime « comme un déchet » (Guitard, 2015, p. 463), c'est-à-dire abandonné de tous. Mais il peut aussi s'agir de jeter les ordures elles-mêmes soit sur la propriété d'un des protagonistes du conflit, soit directement sur les protagonistes. Dans ce cadre, les tas de déchets sont particulièrement angoissants car ils sont considérés comme les habitations de génies malfaisants (*op. cit.*, p. 463). De manière générale, la présence de déchets en ville est souvent perçue comme le résultat d'un conflit (*ibid*, p. 464). Si un chef est la cible d'une telle attaque, il va s'agir pour lui de montrer qu'il peut être patient et ne pas s'énerver. Il doit littéralement recevoir les insultes. Cette capacité digne d'un chef est résumée dans l'expression : « Le grand chef doit être comme un grand tas d'ordures » (Guitard, 2012, p. 1).

La façon dont les égoutiers et ouvriers privés se perçoivent en tant que sujets est structurée par leur pratique, et notamment par leur relation corporelle à l'immonde. La façon dont le chef Nord-Camerounais se perçoit est structurée par sa capacité corporelle à faire face aux insultes que représentent les ordures sur sa concession. Des auteurs comme Émilie Guitard, Agnès Jeanjean ou Jean-Pierre Warnier⁴ souligne l'importance des pratiques matérielles dans la construction du sujet, c'est-à-dire dans le processus théorique de subjectivation. Car celui-ci prend place « dans le monde des objets, au point de convergence entre les déterminations psychiques, culturelles, économiques, idéologiques » (Warnier, 1999, p. 141). Cette théorie pose la question de l'articulation entre conduites motrices et représentations sociales (*op. cit.*, p. 137), les deux possédant leur propre autonomie.

E. Une homogénéisation des normes relatives aux déchets ?

Nous avons vu que la présence des déchets et les questions relatives à la propreté possèdent de multiples dimensions : individuelle, collective, sanitaire, ou encore identitaire ; mais aussi de multiples niveaux : privé, public, privé collectivisé, public privatisé. Ceci fait de la gestion des

4 J.-P. Warnier fait notamment partie du groupe *Matière à penser* dont l'objectif est de valoriser les études qui portent sur la culture matérielle.

déchets une « arène éminemment politique » (Bouju, 2013, p. 125). Pour les pouvoirs publics, la ville constitue un théâtre au sein duquel la propreté symbolise le pouvoir des municipalités à « maîtriser l'espace public » (*op. cit.*, p. 128), tandis que pour la plupart des cultures des pays du Sud, la propreté née de l'hygiénisme, associée à une valeur des sociétés riches et industrialisés, est considérée comme « un élément primordial de l'urbanité et du même coup, de la civilité » (Segaud, 1992, p. 12).

Le processus politique d'acceptation de cette valeur de propreté peut conduire à des conflits. La réaction populaire à la campagne étatique de sensibilisation « *Keep Cyprus Clean* » visant l'arrêt des dépôts d'ordures sauvages sur la partie occidentale de l'île de Chypre est un cas qui centralise plusieurs points abordés plus haut. A la fin du XX^{ème} siècle, la notion de propreté permet de différencier grossièrement deux groupes sociaux au sein de la société chypriote : les urbains des classes supérieure et moyenne, qui utilisent des poubelles, et les ruraux et les citadins des classes ouvrières, qui rejettent dans la nature ou dans la rue (Argyrou, 1997, p. 160). Dans le cadre de négociations sur l'entrée de la République de Chypre, marquée par une forte croissance du tourisme, au sein de l'Union européenne, se propage l'idée que : « *To be clean is to be civilized, to be civilized is to be European*⁵ » (*op. cit.* p. 170). « Être propre » est entendu au sens dominant parmi les populations européennes, impliquant la stigmatisation du rejet de déchets dans l'environnement (*ibid*, p. 172). Pour la classe populaire et rurale, c'est une énième tentative de la part des élites de contrôler la population. Ces groupes dominés, qui partagent le sentiment de n'avoir pas leur mot à dire face à ce qui est présenté comme la modernité, se recentrent alors autour de valeurs qu'ils définissent comme traditionnels : l'honnêteté, la générosité et la modestie sexuelle (*ibid*, p. 173). Face à eux, les militants environnementaux, considérés comme décadents, sont accusés de se prostituer pour avoir moyen de se droguer (*ibid*, p. 173). À travers cet exemple, nous comprenons comment le rapport contrasté que les individus entretiennent avec la propreté, associée à une idéologie de classe, puisse être interprété en termes identitaires.

Les travaux d'Emilie Guitard sont aussi particulièrement intéressants sur ce point. Au Nord-Cameroun, avant l'invasion peule du XIX^{ème} siècle et la fondation de la ville de Garoua, les lieux étaient occupés par des chefferies tchadiques (Guitard, 2012, p.8). Au sein de ces dernières, de grands tas d'ordures étaient érigés par la population devant la maison des chefs. Ces tas, encore visibles dans la plaine du Diamaré, servaient à manifester le pouvoir du chef par plusieurs moyens. Déjà, il marquait le territoire administré par le chef. Ensuite, plus le tas était grand, plus il servait à marquer l'ancienneté de la présence du chef et de sa famille. Enfin, il permettait d'estimer le nombre d'individus qui, vivant sur le territoire du chef, seraient ses alliés (*ibid*, p. 8). La diffusion de l'Islam

5 « Être propre est être civilisé, être civilisé est être Européen. » (traduit par nos soins)

et la colonisation européenne, prônant eux deux la mise à distance vis-à-vis du déchet, mirent fin à l'exposition du tas d'ordures (*ibid*, p. 9). Au début du XX^{ème} siècle cependant, les chefs acceptèrent d'accueillir un espace-déchet sur leur terrain afin d'éviter les conflits dus à l'accumulation incontrôlée des ordures (*ibid*, p. 10). Un siècle plus tard, un grand tas d'ordures est érigé derrière le siège du parti politique du RDPC⁶ à Garoua. Ce tas apparaît comme symptomatique de l'incapacité de l'État et de la ville à maîtriser les espaces publics (*ibid*, p. 11). En conséquence, l'installation d'une poubelle publique devient un enjeu politique de légitimation (*ibid*, p. 12). « On ne peut conclure à une revalorisation de l'ordure comme 'signe extérieur de richesse' : c'est désormais son contenant le plus 'moderne' qu'on convoite, et non plus l'accumulation de déchets elle-même ». (*ibid*, p. 12). La poubelle est désormais le signe de la distinction sociale (*ibid*, p. 12), et nous pourrions ajouter, de la civilité et de l'urbanité. Ainsi, à travers l'histoire du rapport entre déchet et politique à Garoua comme à Chypre, nous observons une diffusion des normes occidentales liées au déchet et à sa gestion.

En Inde, le développement d'une classe moyenne urbaine s'accompagne d'une « mise au propre » des villes sur un modèle occidental, selon l'expression de Philippe Cadène (1991, p. 17). Ce dernier auteur se centre sur le cas de la ville de Rajsamand qui passa de 14 000 habitants en 1971 à 38 819 en 1991 (*op. cit.*, p. 19) et qui modifia le système villageois traditionnel de la propreté. Suivant la hiérarchie des castes, ce sont les intouchables, « véritables spécialistes de l'impureté » (*ibid*, p. 14), qui sont responsables de la circulation de toutes sortes de déchets vers les limites du village. Ce travail prend place au sein d'un système de prestations et de contre-prestations appelé « *jajmani* » (*ibid*, p. 14), qui lie entre eux les différentes castes. Or, d'une part l'installation massive d'une population aisée amena une augmentation des déchets et d'autre part l'extension de l'économie monétaire mit fin au système *jajmani* (*ibid*, p. 14). Ces ruptures associées à l'absence de pouvoir municipal (*ibid*, p. 20), aboutirent à une recrudescence de la saleté à Rajsamand. Mais le développement d'une nouvelle élite indienne avide de consommation et « de vivre dans le monde moderne vanté quotidiennement à la télévision » (*ibid*, p. 21) conduisit à l'expression de nouvelles exigences et poussa les pouvoirs publics à prendre des mesures de nettoyage de la ville⁷. Cette mise au propre prit principalement la forme d'une réhabilitation du centre-ville et des bâtiments de l'administration territoriale. En parallèle, de nouveaux lieux commerçants à l'aspect moderne, comme un café sur un toit-terrasse, s'installèrent sur la rue principale (*ibid*, p. 20-21). Dans le même temps, la police se fit plus présente et les services d'impôt plus pointilleux (*ibid*, p. 21). La classe

6 Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais.

7 De par l'augmentation de sa population et de sa puissance économique, Rajsamand devient en 1991 le chef-lieu d'un nouveau district qui porte son nom. Cette transformation administrative permit l'installation d'un corps de hauts-fonctionnaires sensibilisés aux questions de propreté et d'ordre qui soutinrent activement la mise au propre de la ville.

moyenne nouvellement apparue reprit les normes de consommation et d'organisation familiale des élites avec par exemple le développement de familles conjugales de deux enfants au maximum (*ibid*, p. 18). Ce que montre le cas de Rajsamand, c'est que l'« amélioration de la propreté publique s'accompagne d'une normalisation sociale » (*ibid*, p. 22). Philippe Cadène nous permet de penser la mise au propre des villes, non seulement en lien avec la gestion des déchets, mais aussi comme un phénomène se référant à un modèle moral idéalisé comprenant une certaine organisation sociale, l'accès à la consommation ou encore la présence affirmée des dispositifs étatiques.

Comme le conclut aussi Navez-Bouchanine à l'occasion de son étude sur la Casbah d'Alger, la prise en charge de la propreté d'un quartier par les pouvoirs publics va déterminer pour ses habitants une position sociale valorisée au sein de la hiérarchie urbaine (Navez-Bouchanine, 1990, p. 155). Les outils permettant de faire propre sont donc l'objet de fortes appropriations. La mise au propre des villes suivant un modèle occidental, bien qu'ayant des spécificités selon les contextes, permet d'affirmer l'existence d'un processus d'homogénéisation des normes relatives à la propreté, notamment concernant la mise au rebut. Ici, le sale n'est alors pas seulement dû à une négligence, mais à une responsabilité partagée d'une mauvaise gestion de l'environnement urbain. La présence du déchet est alors le signifiant de « l'incivilité » (Pierre, 2002, p.64). Faire propre devient un acte révélateur d'un accès à la modernité urbaine.

S'intéresser aux déchets en anthropologie c'est s'intéresser à la face cachée du processus symbolique de classification du monde. À la fois rejet de nos catégories mentales et catégorie à part entière, le déchet, l'ordure, l'immondice questionne à la fois l'ordre et le désordre. Ils sont signes de pollution tout comme ils permettent de délimiter cette dernière. La présence des rebus prend place au sein des tensions politiques et identitaires que fabriquent les groupes sociaux et qui les structurent. Les déchets jouent donc un rôle dans les phénomènes d'appropriation de l'espace, les catégorisations sociales et les relations interindividuelles. Outil de conflit, réservoir d'insultes, les ordures nous renvoient une image déformée, parfois insupportable, de nous-mêmes et de nos modes de vie. L'existence du déchet pouvant placer l'individu dans un malaise qui pousse au dégoût, représente une véritable traduction somatique des classifications symboliques. Sa présence permet enfin de constater un processus dynamique de « mise au propre » des espaces permis par la diffusion, à travers les sociétés, de normes relatives au développement urbain, s'accompagnant d'une volonté d'accès à la société de consommation. La vue des ordures est alors une offense aussi bien à l'ordre sanitaire, qu'à l'ordre moral. Mais alors, quelle est l'origine de cet ordre moral de mise à l'écart des détritrus ?

Chapitre II : Évolutions historiques des normes relatives aux déchets

Après avoir abordé un certain nombre de variations synchroniques de la conception des déchets et des normes relatives à leur gestion, nous allons ici nous intéresser à l'origine du concept contemporain de déchet à travers les évolutions récentes en Occident. D'une part, quels sont les phénomènes sociaux à travers l'histoire qui ont conduit à éloigner les déchets hors des villes ? D'autre part, comment expliquer l'accumulation toujours plus problématique des détritiques malgré la médiatisation des problèmes que cela comporte et les efforts qui sont réalisés par les populations ?

Ces questionnements nous font revenir au XIX^{ème} siècle, période de la révolution industrielle. Nous nous concentrerons principalement sur le cas de la France et surtout sur la ville de Paris car nous disposons de travaux précis concernant le domaine et les époques qui nous intéressent. Cependant, il est bon d'ajouter que dans « d'autres villes hors de France, comme à Madrid ou à Londres, l'insalubrité est toute autant présente » (Béguin, 2013, p. 14), et que les évolutions décrites ici semblent communes à toute l'Europe occidentale.

A. La construction du déchet moderne

De nos jours, le déchet est un terme générique englobant de multiples formes de rejets : ménagers, corporels, industriels, urbains ou encore spatiaux, voire sociaux. Depuis 1975, le code de l'environnement désigne le déchet par « tout bien meuble abandonné ou que son détenteur destine à l'abandon » (Hurand, 2014, p. 2). Or, le mot « déchet » apparaît au XIII^{ème} siècle dans la langue française, désignant alors « ce qui tombe d'une matière travaillée par la main humaine » (Barles, 2005, p. 229). Portant alors l'idée d'une diminution, d'une perte, il est synonyme de ce qu'on appelle aujourd'hui « des chutes » (*op. cit.*, p. 229). Ces morceaux chus pouvant être réutilisés ou revendus, le déchet ne qualifiait alors ni un *res nullius*⁸, ni un élément sans valeur, ni une immondice, mais plutôt un état transitoire de la matière (Monsaingeon, 2017, p. 46). Quels sont les événements qui ont marqué l'évolution du terme et qu'est-ce que ce dernier nous apprend sur notre système de production économique ?

Le XIX^{ème} siècle ou la ville productrice de matière première

Durant le XIX^{ème} siècle, les déchets des villes vinrent nourrir le développement industriel et

⁸ *Res nullius* est un terme juridique signifiant une chose abandonnée, une chose sans possesseur (Bertolini, 2006, p. 162-163).

agricole. Les os issus des abattoirs vont servir à raffiner le sucre brut (Barles, 2005, p. 40) ou à produire de la colle (*op. cit.*, p. 47). Les chiffons entrent dans la fabrication de papiers (*ibid*, p. 104) ou bien sont effilochés et réutilisés à la confection de vêtements (*ibid*, p.54). À cette époque où règne le « tout-à-la-rue » (*ibid*, p. 89), les boues (mélange d'excréments humains et animaux, de terres, d'eaux et de tout ce qui tombe à terre) et les vidanges extraites des fosses d'aisance étaient épandues sur les terrains agricoles (*ibid*, p. 67 et 93). Paris est alors à l'époque « la plus grosse des mines d'azote⁹, [...] d'os et de chiffons » (*ibid*, p. 75) en France. Au XIX^{ème} siècle, la ville est « une productrice non pas de déchets, mais de matières premières » (*ibid*, p. 12).

Ville, agriculture et industrie forment alors un système complexe au sein duquel la circulation d'objets déchus n'est pas seulement la conséquence de lois dictées par le marché (*ibid*, p. 121). Il se répand dans la société d'alors l'idée que la circulation des déchets permet de contribuer aussi bien au bien-être de la population (diminution des odeurs par exemple) qu'à « l'essor économique de leur ville et de leur pays » (*ibid*, p. 131). C'est en consommant et en jetant que l'industrie peut produire. De cette idée va découler une idéologie utilitariste dont les penseurs vont s'efforcer de travailler à la limitation des pertes au sein de ces flux détritiques (*ibid*, p. 121). Au cours de ce siècle, l'idéologie utilitariste débordera largement des sphères scientifiques. Par exemple, Victor Hugo écrira dans les Misérables :

« Ces tas d'ordures au coin des bornes, ces tombereaux de boue cahotés la nuit dans les rues, ces affreux tonneaux de la voiries, ces fétides écoulements de la fange souterraine que le pavé vous cache, savez-vous ce que c'est ? C'est la prairie en fleur, c'est de l'herbe verte, c'est du serpolet et du thym et de la sauge, c'est le mugissement satisfait des grands bœufs le soir, c'est du foin parfumé, c'est du blé doré, c'est du pain sur votre table, c'est du sang chaud dans vos veines, c'est de la santé, c'est de la joie, c'est de la vie. » (cit. in Barles, 2005, p. 122)

La fin du XIX^{ème} siècle ou l'invention du déchet urbain

À partir de 1880, cette synergie entre la ville, l'agriculture et l'industrie perd de son dynamisme. Le développement des sciences et de la compréhension chimique de l'environnement permet de créer de nouvelles substances pour l'agriculture et l'industrie que les rejets urbains ne vont progressivement plus intéresser. Pour reprendre les exemples cités plus haut : le développement des engrais minéraux fera disparaître l'utilisation des boues et des vidanges dans les champs (*ibid*, p. 152 et 154) ; la sucrerie se libère du charbon animal (*ibid*, p. 141) ; la papeterie oublie le chiffon pour se tourner vers l'industrie du bois (*ibid*, p. 138). Ainsi, à la fin du XIX^{ème}

⁹ L'azote entre dans la composition de l'ammoniac, et est présente dans l'urine.

siècle, la valeur utilitaire et économique des détritiques diminue et ils ne sont plus ramassés. Les pouvoirs publics interviennent et tentent alors d'industrialiser le traitement des déchets en construisant à Paris quatre usines entre 1899 et 1906 (*ibid*, p. 183). Le tout-à-l'égout se développe en parallèle et 90% des immeubles parisiens y sont rattachés à partir de 1930 (*ibid*, p. 192).

L'organisation du nettoyage de Paris change. L'ancienne obligation pour les Parisiens de nettoyer la rue devant leur porte est supprimée et remplacée par une taxe en 1873 dont la charge revient alors aux agents municipaux (*ibid*, p. 166). Pour éviter que les déchets s'accumulent sur le sol, le 24 novembre 1883, le préfet de la Seine, Eugène Poubelle signe un arrêté obligeant les propriétaires d'immeubles à mettre à disposition de leurs hôtes une boîte à ordures qui deviendra « la poubelle¹⁰ » (*ibid*, p. 167). L'augmentation des coûts de gestion des déchets poussera à la création de la taxe d'enlèvement des ordures ménagères en 1926 qui finit d'assimiler cette collecte à un service municipal à part entière (*ibid*, p. 227-228). La dévalorisation économique des déchets urbains se traduit donc par un changement de perception : la présence du déchet devient une charge pour la communauté.

La fin du XIX^{ème} siècle voit donc se développer un processus progressif d'abandon des déchets par la population, processus que les idéologues utilitaristes ne pourront pas empêcher. Selon Baptiste Monsaingeon, l'acceptation de la poubelle à Paris permet « l'entrée symbolique dans l'ère du déchet « moderne » » (Monsaingeon, 2017, p. 58). Parallèlement, les pouvoirs publics vont faire preuve d'un interventionnisme de plus en plus présent afin de contrôler les flux détritiques. Mais les évolutions du concept de déchet ont aussi été accompagnées par un courant de pensée apparu pendant l'Ancien Régime et dont l'objectif a été de contrôler les corps au nom de la salubrité publique : l'hygiénisme.

L'hygiénisme

Les membres de ce courant de pensée qui apparaît au XVIII^{ème} siècle sont d'abord des scientifiques qui partagent le projet de mettre un terme aux différentes épidémies chroniques et séculaires qui ont frappé l'Europe (Béguin, 2013, p. 10-11). Pour ces scientifiques pré-pasteuriens, l'élément contaminant d'une maladie, appelé alors « le miasme » (Corbin, 2008, p. 21), est censé s'échapper des cadavres en décomposition ainsi que des excréments (*op. cit.*, p. 42) et stagner dans l'air. Il serait alors possible de le repérer par l'intermédiaire de l'odorat (*ibid*, p. 34). En effet, les discours scientifiques entretiennent une « confusion entre le miasme et la puanteur » (*ibid*, p. 92).

10 Le préfet de Paris s'est appuyé sur l'expérience lyonnaise de l'installation de boîtes à ordures en 1878 (Barles, 2005, p. 169).

Le seuil de tolérance sensorielle des odeurs va alors brutalement s'abaisser (*ibid*, p. 86). C'est une « révolution olfactive » (*ibid*, p. 105) qui va donner naissance à une nouvelle sensibilité, justifiant la mise à distance des corps avec ce qui est considéré comme puant, avec en premier lieu les déchets organiques (*ibid*, p. 89).

Cette sensibilité touche d'abord les classes dominantes et notamment les bourgeois du XIX^{ème} siècle (*ibid*, p. 211) qui vont l'imposer aux classes dominées¹¹ (*ibid*, p. 231-236). Mais pour ces élites, l'hygiène dépasse la question sanitaire pour toucher au caractère moral des individus car la présence de saleté dénoterait une propension pour le vice et la violence (*ibid*, p. 232). Par exemple, les homosexuels seraient supposés sentir l'excrément (*ibid*, p. 216), les prostituées être attirées par l'ordure et les boues (*ibid*, p. 213) ; et plus largement il circule l'idée chez les bourgeois que « décrotter le pauvre revient à l'assagir » (*ibid*, p. 266). Si l'hygiène est ce qu'il faut faire pour prévenir la maladie, les hygiénistes, eux, « sont des moralisateurs, qui relient propreté et vertu » (Bertolini, 2006, p. 151).

Avec la révolution pasteurienne, le miasme est remplacé par le microbe, et ce ne sont plus les odeurs qui sont censées provoquer les maladies, mais les ordures elles-mêmes (Hurand, 2013, p. 15). Économiquement inutile et dangereuse pour la santé, l'accumulation de déchets est de moins en moins supportable à l'époque du passage au XX^{ème} siècle. La maîtrise de ce danger passe alors par la « destruction » et « l'élimination des ordures ménagères » (Barles, 2005, p. 245-246). Pour les gestionnaires urbains, inspirés par les découvertes de Pasteur, cela signifie qu'il faut surtout transformer la masse organique qui compose en partie les déchets en masse inorganique (*op. cit.*, p. 246). L'incinération générale connut une courte période de succès au début du XX^{ème} siècle mais fut abandonnée en raison des trop forts coûts de fonctionnement (*ibid*, p. 222-223). La mise en décharge généralisée pour les déchets solides et de l'épuration biologique artificielle pour les eaux usées, parfois considérées comme un retour en arrière par les utilitaristes car économiquement non-productives, sont acceptées par la population vers 1930 (*ibid*, p. 205 et 225).

L'évolution du concept contemporain de déchet a été déterminée par les contextes économiques, politiques, idéologiques et scientifiques. D'un état provisoire de la matière, les déchets urbains sont devenus une finalité en soi, un danger à maîtriser, à mettre à part (Barles, 2005, p. 246). La gestion des déchets non-organiques se structurera sur le même principe de maîtrise du danger, et donc de mise à l'écart, que celle des déchets organiques. La banalisation de l'exclusion des détritiques apparaît « comme une condition, une des conséquences nécessaires à la vie

11 À titre indicatif, nous pouvons souligner l'existence de la croyance populaire partagée en Europe occidentale à cette époque que l'odeur de l'excrément protège de la peste (Corbin, 2008, p. 312).

moderne » (Monsaingeon, 2017, p. 75). Or, les ordures ne cessent aujourd'hui de s'accumuler anarchiquement sur tous les continents et dans toutes les mers. Cette accumulation a été dénoncée par des critiques environnementalistes sous le terme de « crise des déchets ».

B. La crise du déchet

Le terme de « crise du déchet » sera popularisé lors du tournant environnemental des années 1970 (Monsaingeon, 2017, p. 82). Elle qualifie le problème écologique découlant de l'augmentation des quantités de déchets qui dépassent les capacités de traitement (*op. cit.*, p. 80). Ces déchets se retrouvent dans l'environnement et selon Greenpeace, de nos jours, un million d'oiseaux et dix mille mammifères marins meurent chaque année à cause de l'ingestion de plastique (Bertolini, 2011, p. 89). Pourtant, si le problème écologique de l'accumulation des déchets tend à être reconnu, la production mondiale et annuelle de ces derniers qui est de 2 milliards de tonnes actuellement, pourrait atteindre les 6 milliards de tonnes en 2050 (*op. cit.*, p. 120). Comment expliquer cet accroissement de la production des déchets et en quoi la persistance de l'accumulation de ces derniers nous informe-t-elle sur le contexte économique actuel des sociétés qui en sont victimes ?

La face cachée d'un système économique

C'est à partir des années 1960, dans le cadre de critiques vis-à-vis d'une société de consommation « fondée sur la logique de gaspillage » (Monsaingeon, 2017, p. 82), que certains auteurs commencent à parler d'une « crise du déchet » (*op. cit.*, p. 82). Dès 1932, Bernard London proposait de dynamiser la croissance économique grâce à « une simulation 'artificielle' de la consommation par la création de déchet » (*ibid*, p. 144-145). L'idée était pour London de limiter l'utilisation d'un produit à un usage unique afin que le consommateur soit régulièrement tenu de se le procurer de nouveau, permettant une croissance illimitée pour l'entreprise (*ibid*, p. 145). Au même moment, aux Etats-Unis d'Amérique, le « prêt-à-jeter » se développe rapidement avec l'invention des sacs en plastique qui vont s'imposer à l'après-guerre pour l'Europe occidentale. Jeter à la poubelle deviendra alors « un véritable 'art de vivre' de la modernité » (*ibid*, p. 73).

Les matières plastiques sont des matériaux emblématiques de la modernité du XX^{ème} siècle car elles ont contribué à la démocratisation de la consommation notamment grâce à leur faible coût de fabrication (*ibid*, p. 133). La solidité des emballages plastiques permettent aussi aux entreprises d'exporter des denrées périssables sur l'ensemble de la planète (*ibid*, p. 138). Aujourd'hui, les emballages comptent ainsi pour la moitié du tonnage de plastique mis sur le marché (Bertolini,

2011, p. 89). Or, c'est cette solidité qui pose aujourd'hui un problème écologique. En effet si le plastique ne meurt jamais, il s'accumule dans l'environnement et forme par exemple dans les océans ce qui a été médiatisé sous le terme de « continents de plastique » (Monsaingeon, 2016, p. 37). Comme le remarque Gérard Bertolini, l'emballage dure plus longtemps que le produit (Bertolini, 2006, p. 60), et d'en conclure que « les déchets sont l'image en négatif de la croissance et de la productivité, leur dessous, leur revers » (Bertolini, 2006, p. 11). L'accumulation de déchet est donc directement liés au modèle économique actuel qui vise à la production ininterrompue de biens.

La mise en économie de l'environnement

Par un retournement des choses, l'accumulation des déchets issus du marché mondial poussa à la création d'un marché mondial du déchet. En effet, durant les années 1980, on assiste à une mise en « économie de l'environnement » (Monsaingeon, 2017, p. 92). Pour résoudre le problème de l'accumulation des détritiques, le choix a été fait de considérer que la gestion des déchets doit être « aussi rentable que possible » (*op. cit.*, p. 92). Ainsi, le secteur du traitement des déchets pourra être assuré par des entreprises privées. Le marché mondial de ce secteur représenterait actuellement 300 milliards d'euros (*ibid*, p. 106) ; il est partagé par quelques grandes entreprises occidentales comme par exemple *Waste Management Incorporated* pour les États-Unis d'Amérique ou *Veolia Environnement* pour la France. De plus en plus, les déchets des pays du Nord sont exportés vers les pays du Sud. Ainsi, en 2012 les flux mondiaux détritiques représentaient 1% du commerce mondial de l'import-export, soit deux fois plus qu'en 2003 (*ibid*, p. 88).

En raison du fort coût de fonctionnement des installations industrielles de traitement des déchets, les entrepreneurs ont besoin de détruire un nombre conséquent de détritiques à la fois afin que le site soit rentable (*ibid*, p. 97). Ces entrepreneurs ont donc besoin d'avoir la garantie que leurs installations fonctionneront à plein régime.

« Dans la plupart des cas, qu'il s'agisse de la construction d'un incinérateur, d'une usine de recyclage ou d'un centre de méthanisation, les contrats signés avec les industries du déchet engagent les collectivités sur de longues périodes – de dix à vingt-cinq ans –, et sur des volumes prédéfinis de déchets à traiter. Les collectivités s'engagent donc à 'produire' des déchets, à hauteur de leurs engagements. » (*ibid*, p. 97)

Les contraintes de ces contrats rendent délicate toute politique de réduction des déchets à la source. La Suède, par exemple, applique une telle politique avec succès. Si bien que le pays est obligé d'acheter les déchets de ses voisins pour continuer à faire fonctionner ses propres

infrastructures détritiques depuis 2012 (*ibid*, p. 98). Ces infrastructures industrielles deviennent alors des entités qu'il faut nourrir. Ainsi, « l'ère du déchet abandonné a laissé place à celle du déchet pour la technique » (*ibid*, p. 85).

Le recyclage est aussi source de profit. Le but du premier programme de tri sélectif en France qui date de 1980 fut de récupérer des matériaux qui intéressent les entreprises (*ibid*, p. 102). Ainsi, c'est « l'industrie qui effectue en amont le tri entre ce qui est utile (recyclable) et ce qui ne l'est pas » (Hurand, 2014, p. 6). Encore faut-il que les entreprises aient un intérêt pour récupérer ces matériaux. La limite du recyclage n'est donc pas qu'une limite technique, elle est aussi économique. L'obligation de production des déchets afin de nourrir les usines de traitement ainsi que la capacité des industriels à définir ce qui est recyclable nous montre combien l'industrie du déchet a structuré la société (*op. cit.*, p. 7).

Le recyclage est présenté comme un cercle vertueux, grâce auquel rien ne se perd. Comme le remarque Mickaëla Le Meur, le logo du recyclage représente un « cycle 'parfait', un système homéostatique préservant son équilibre perpétuel en toute autonomie » (Le Meur, 2016, p. 1). Or à partir d'un terrain ethnographique au Vietnam qui devient une place centrale du recyclage des sacs plastiques dans le monde, Makaëla Le Meur montre que le traitement de la matière déchue en matière propre à la vente demande à faire fonctionner de multiples machines, et nécessite donc un apport énergétique extérieur (*op. cit.*, p. 12). En outre, du plastique pur doit être mélangé au plastique recyclé afin de faire remonter la qualité du produit et de garder une couleur blanche (*ibid*, p. 18). Mais l'auteur montre également que de la matière issue des processus de recyclage est rejetée, notamment dans les eaux (*ibid*, p. 12). Ainsi l'industrie du recyclage est, comme toute industrie, demandeuse en énergie et en matière et productrice de rejets. L'image du recyclage comme un cercle homéostatique se révèle alors être proche du mythe (*ibid*, p. 20).

La mise en économie de l'environnement aura permis le développement d'un secteur industriel qui, contrairement aux premiers dénonciateurs de la « crise des déchets », a tout intérêt à ce que croissent indéfiniment les flux de consommation et de mise au rebut. L'organisation actuelle de cette industrie pose à son tour des questions environnementales. Par exemple, est-il écologiquement viable de ne pas recycler certaines matières (comme le plastique fin) parce qu'elles ne sont pas aujourd'hui assez rentables ? Est-il sain de laisser le secteur du recyclage au monde industriel ? Et surtout, comment expliquer que le recyclage soit appréhendé par les populations comme étant une pratique hautement écologique ?

La rationalisation du jeter

Le tournant environnemental conduisit à voir dans le déchet un danger encore plus grand puisqu'il n'est pas seulement source de maladie et de désordre pour l'homme, mais aussi pour l'environnement. C'est sur le mode du danger que fut abordé la question du déchet (Monsaingeon, 2017, p. 105). À partir du premier programme de tri en France dans les années 1980, les politiques publiques développeront une « rationalisation du jeter » (*op. cit.*, p. 104) qui conduira à opposer le "bon" du "mauvais geste". Recycler devient un acte moral qui permet la maîtrise du danger que représentent les déchets. Au bout de trente années de sensibilisation écologique portée sur les responsabilités individuelles, cette morale disparaît derrière l'habitude de la pratique (*ibid.*, p. 104).

Cette habitude, ce bon geste, permet alors à l'individu de se déculpabiliser de son mode de vie. En effet, en ayant le sentiment de participer à un système responsable et écologique, l'individu peut se permettre de ne pas remettre en cause le fonctionnement polluant de production des objets (*ibid.*, p. 111). Comme l'écrit Yannick Rumpala, « mettre l'accent sur les 'petits gestes' évacue aussi la question des grands choix » (Cit. *in ibid.*, p. 112). Trier permet de rapprocher les actes quotidiens des individus avec un problème d'ordre global, la pollution des déchets. Cette relation entre local et global participe d'une fonction rituelle du tri (*ibid.*, p. 116). C'est la « dimension profondément signifiante d'un acte pourtant irréfléchi » (*ibid.*, p. 115). Mais nous pourrions aller plus loin en avançant qu'en permettant de prendre soin de l'environnement, le tri possède une dimension rituelle proche des rites de renouvellement et de fertilité. Et ce rite permet d'imaginer pouvoir continuer de se nourrir à la fois des fruits de la nature, mais aussi de ceux de la société de consommation. De nos jours, « *bien jeter* est devenu un moyen pour pouvoir continuer à (*mieux*) *consommer* » (*ibid.*, p. 113).

Appréhendé dans l'histoire comme un objet rentable, le déchet sera ensuite considéré comme inutile, avant d'être un danger à maîtriser grâce au développement d'une sensibilité hygiéniste. Celle-ci laissa la place à une nouvelle sensibilité écologique qui accentua le caractère dangereux des rebuts en initiant une morale du « bien jeter » (*ibid.*, p. 103). Ces derniers ne sont alors plus autorisés à sortir du circuit industriel qui est censé permettre leur neutralisation ou leur recyclage, au risque de polluer l'environnement. Ce circuit détritique, partant de l'industrie pour y retourner, peut être qualifié comme « la réussite d'un 'capitalisme vert' » (*ibid.*, p. 106) qui apparaît actuellement comme la nouvelle voie de modernité du XXI^{ème} siècle. Cette machinerie fut soutenue par des politiques publiques de sensibilisation pouvant uniquement porter sur la responsabilité individuelle

des individus puisque « en s'aidant de la société pour internaliser les déchets-matières dans le processus industriel, on a oublié de les faire entrer dans le champ du politique » (Hurand, 2014, p.6), et donc du collectif. Cette sensibilisation à une morale écologique s'accompagne de multiples représentations relatives aux déchets, à ses risques ainsi qu'au recyclage et à ses bienfaits.

Dans l'imaginaire occidental, « les sociétés traditionnelles sont encore souvent perçues en 'gardienne de la Terre' » (Leprêtre, 1998, p. 567). La figure de l'Amérindien est par exemple fort d'un capital symbolique puisqu'il est considéré comme « le premier écologiste du continent » (Jacquin, 1996, p. 100). Les sociétés amazoniennes possèdent à ce titre une place particulière, puisqu'elles évoluent au sein d'un environnement considéré encore aujourd'hui comme « une forêt vierge, primaire, primordiale ou 'primale' » (Amselle, 2013, p. 8). Philippe Descola a montré comment, depuis la découverte, cette « prétendue virginité de la nature [a été] réputée déteindre sur les peuples qui y habitent » (Descola, 1985, p. 222). Les amérindiens d'Amazonie sont ainsi censés représenter une forme originelle, primaire de l'humanité. Ainsi, si la crise du déchet est censée avoir une action néfaste sur l'environnement, il paraît difficile que les populations amazoniennes y participent.

Or, de nos jours, rares sont les communautés selvatiques qui ne sont pas intégrées au sein d'une Nation et en contact permanent avec la société de consommation. Les déchets plastiques et métalliques imposent leur matérialité au sein de ces groupes. À San Francisco, dans un village shipibo de l'Amazonie péruvienne, les déchets s'accumulent dans l'environnement, contrastant ainsi avec les représentations précédemment citées. Cependant, les Shipibo du village sont conscients de la pollution des territoires amazoniens et une association locale nommée *Barin-Baba-Bö* a décidé de réaliser des actions de recyclage au sein de la communauté.

DEUXIÈME PARTIE : Les Shipibo et le vampire des déchets

La société shipibo est traversée par de multiples tensions sociales qui tendent à modifier la structure et l'organisation traditionnelle des communautés. Dans ce contexte, que nous analyserons, nous interrogerons les représentations locales relatives à la présence des déchets, à leur ramassage et à leur recyclage. Pour ce faire, nous ferons appel à des données issues d'une enquête de terrain ethnographique au sein du village de San Francisco de septembre 2017 à novembre 2017.

Chapitre I : La société shipibo et ses récentes évolutions

Les Shipibo forment une communauté humaine selvatique de 12 000 individus répartis en une centaine de villages le long du fleuve Ucayali, dans l'est du Pérou (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 23). Ils appartiennent à la famille ethnolinguistique Pano, dont les membres sont majoritairement présents en Amazonie péruvienne (Erikson, 1993, p. 47). Depuis l'époque de l'exploitation du caoutchouc, au début du XX^{ème} siècle, les sociétés amazoniennes ont subi de nombreuses pressions de la part de l'État péruvien afin de les intégrer. Dans les années 1970, l'État reconnaît la souveraineté territoriale des Amérindiens qui s'ouvrent alors progressivement aux biens de consommation et au tourisme, introduisant de nouvelles dynamiques sociales. Les habitants du village shipibo de San Francisco sont les héritiers de cette histoire. Ainsi, comment se structure San Francisco aujourd'hui ? Quels sont les évolutions marquantes par rapport à l'organisation du village shipibo traditionnel ? Enfin, quels sont les problèmes sociaux qui découlent de ces évolutions ?

A. Le contexte

Fondé en 1914, le village de San Francisco est sans doute aujourd'hui l'une des plus grandes communautés natives shipibo¹² ; les habitants aiment à répéter qu'il contient mille habitants. Il est situé à côté d'un bras du fleuve Ucayali, dans la région administrative du même nom. La capitale de cette région est le grand centre urbain de Pucallpa, à quelques dizaines de kilomètres de San Francisco. Si, il y a 40 ans, ce village n'était accessible qu'en passant par le fleuve à partir de Pucallpa, il est aujourd'hui possible de rejoindre San Francisco depuis la capitale Lima sans quasiment poser le pied au sol ou prendre le bateau. En effet, le développement des infrastructures de transport terrestre tout au long du XX^{ème} siècle¹³ a permis d'accélérer les échanges, rendant

12 La plus grande, selon mes informateurs.

13 La construction de la route Lima-Pucallpa dans les années 1960 est hautement symbolique puisqu'elle permet de relier les territoires d'Amazonie aux territoires côtiers (Bernex, 2013, p. 114-115).

secondaire le transport fluvial pour les marchandises comme pour les individus. Cette tendance est perceptible au niveau Pan-Amazonien (Théry, 2010, p. IX) et marque le passage de « l'Amazonie des fleuves » (Serre *et al.*, 2010, p. 258) à « l'Amazonie des routes » (*op. cit.*, p. 258). Notons cependant que la route Pucallpa-San Francisco est inondée pendant la saison des pluies qui culmine de février à mars, le fleuve redevenant alors la principale voie de communication. Au croisement des routes et des fleuves se trouvent les centres urbains tels Pucallpa, qui centralisent « les clés décisionnelles » des espaces amazoniens organisés en Régions administratives (*ibid.*, 2010, p. 259). C'est l'apparition de « l'Amazonie des villes » (*ibid.*, p. 258), une évolution produisant des effets directs sur les communautés alentour qui viennent chercher travail et nourriture en milieu urbain.

Comme toute communauté native, le village possède un poste de soin et une école primaire. Mais il accueille aussi une école secondaire qui est ouverte aux élèves d'autres villages, ainsi qu'une dizaine d'épiceries, deux bars-restaurants, un cybercafé, quelques garages et une boîte de nuit. Deux musées exposent de l'artisanat du village. Selon mes informateurs, les habitants sont raccordés au réseau électrique et disposent de l'eau courante depuis moins d'une trentaine d'année. La facture doit être payée à Pucallpa. Le contact avec la ville est constant que cela soit pour aller travailler, pour vendre son artisanat ou pour faire ses courses. San Francisco est donc loin du mythe du village amazonien isolé.

Ces contacts avec la ville, toujours de plus en plus présents dans la vie des Shipibo, conduisent à soumettre la communauté native à « des pressions déstabilisatrices » (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 28) qui s'opposent à un mode de vie traditionnel. L'évolution des productions économiques permet de saisir la profondeur du changement.

B. Situation économique

Les Shipibo sont traditionnellement un peuple d'agriculteurs, de pêcheurs et de chasseurs (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 25). Les champs sont situés autour du village et sur les rives du fleuve qui sont particulièrement productives (*op. cit.*, p. 24), et le travail agricole est familial (*ibid.*, p. 23). L'élevage est présent dans certains villages mais se réduit à la volaille qui est destinée à la vente, car considérée comme une nourriture de métis (*ibid.*, p. 27). La chasse est réservée aux hommes mais « l'exploitation abusive de la faune sylvestre, a entraîné sa rareté » (*ibid.*, p. 26) laissant une place plus grande à la pêche, activité majoritairement masculine elle aussi.

Cependant, la vie au village de San Francisco tranche assez radicalement avec cette description. En premier lieu, à part sur le bord du fleuve et en quelques endroits ponctuels,

l'agriculture a été repoussée loin du village. Lors de mon séjour, je n'ai rencontré que peu de villageois qui travaillent régulièrement dans un champ. La chasse est inexistante et plus personne ne souhaite se rendre en forêt. La pêche est cependant une activité hautement valorisée connue de tous les hommes, et les villageois apprécient particulièrement les poissons. La volaille n'est plus seulement destinée aux métis mais elle est devenue une viande recherchée. Pour se procurer à manger, les villageois préfèrent fréquenter les marchés de Pucallpa plutôt que les épiceries du village qui proposent des produits plus chers. La base alimentaire est constituée de pâte ou de riz conditionné, de légumes qui proviennent, dit-on, de la côte, et de manioc. Comme partout en Amazonie, un repas est considéré comme complet seulement s'il présente de la viande ou du poisson (Dziubinska, 2014, p. 303). Enfin, une boisson gazeuse du type *Cola* peut accompagner les repas.

Comme j'ai pu m'en rendre compte, San Fransisco est connu et réputé à la fois par les habitants de Pucallpa et par un certain nombre de touristes, majoritairement occidentaux, attirés par la possibilité d'effectuer des cures chamaniques à base d'*ayahuasca*. Cette dernière est une liane locale qui contient une substance psychoactive et qui est utilisée dans le chamanisme locale afin de provoquer des états d'altération du corps et des visions (Colpron, 2004, p. 110). Une partie non négligeable de l'économie du village provient du tourisme chamanique : soit par la pratique sur place de cures, soit par la possibilité pour les hommes d'aller préparer le remède à base d'*ayahuasca* dans des centres chamaniques de Pucallpa et ses alentours. L'artisanat à destination des touristes est aussi un pan important de l'économie. En effet, quasiment tous les hommes peignent et essaient de vendre leurs productions. De même, presque toutes les femmes cousent ou font des bijoux qu'elles revendent aux marchés de Pucallpa. Ces activités prennent un temps certain dans la journée des villageois.

Ainsi, San Francisco repose moins sur une économie basée sur la productions de matières premières ou alimentaires que sur une économie basée sur la production d'œuvres d'art et de services. Si l'économie de San Francisco se dirige vers le tourisme c'est parce que ce secteur paraît aux indigènes beaucoup plus rentable que leurs activités agro-sylvicoles traditionnelles ou de manœuvre en ville. En effet, le salaire journalier pour un employé sans qualification revient selon mes informateurs à 30 Soles¹⁴, soit environ 10 euros, pour des journées de travail pouvant durer 10 heures. De l'autre côté, il est possible de vendre 20 Soles un collier, une centaine de Soles un tableau, ou encore dans certains centres chamaniques, une prise d'*ayahuasca* peut monter à 1 000 Soles. Le tourisme, chamanique ou pas, qui s'est développé en Amazonie péruvienne à la fin du

14 À titre comparatif, l'aller-retour en taxi San Francisco-Pucallpa coûte 8 Soles pour 20 à 40 minutes de route.

XX^{ème} siècle, est un moyen central pour injecter de l'argent dans le village. Une autre possibilité serait de posséder un métier stable avec un salaire mensuel. Pour accéder à ce genre d'emploi, il est nécessaire d'avoir fait des études. Les villageois accordent à ce titre une grande importance à l'école.

C. L'importance de l'école

Grâce aux études, un jeune shipibo peut devenir « *profesional* ». « Être professionnel » signifie en premier lieu avoir un salaire régulier qui permette de vivre « bien », « tranquille ». Ensuite, cela désigne une condition valorisée reliée à la modernité. Comme le remarque Magda Dziubinska chez les Kakataibo, communauté proche géographiquement et culturellement des Shipibo :

« Les adultes kakataibo perçoivent le collège comme un lieu qui devrait transformer leurs enfants en personnes modernes, différentes d'eux-mêmes et égales aux Métis. Il s'agit d'une porte vers l'univers rêvé des professionnels salariés, lié à l'abondance et au prestige. » (Dziubinska, 2014, p. 182)

L'école est ainsi le lieu de l'élévation sociale, mais aussi de l'élévation ethnique. C'est le lieu de la transmission des « valeurs blanches » (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 30) que sont : l'autonomie, l'individualité et l'affirmation par la réussite personnelle (*op. cit.*, p. 30). L'éducation est non seulement perçue comme un moyen d'être « civilisé » (Dziubinska, 2014, p. 182), mais aussi comme un moyen d'assurer aux enfants la « capacité de se défendre » (*op. cit.*, p. 182) face à la dévalorisation dont sont victimes les Amérindiens au Pérou. D'où l'importance pour le village de San Francisco d'abriter un établissement d'enseignement secondaire. Ceux qui réussissent cet enseignement peuvent, s'ils en ont les moyens, aller en ville, voire à la capitale, pour étudier à l'université.

Être professionnel est donc un but en soi, un symbole de réussite. La volonté de tout parent que leurs enfants deviennent professionnels traduit l'intériorisation des valeurs liées à l'organisation nationale du travail. L'acteur principal de ce devenir est l'instituteur. Celui-ci possède un pouvoir à part : il connaît le monde des Blancs puisqu'il s'y est formé (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 30). Il est le passeur de ces « valeurs blanches » qui entrent parfois en conflit « avec l'idéal traditionnel qui vise moins l'acquisition des connaissances, que le perfectionnement moral et spirituel de la personne et le respect des valeurs collectives » (*op. cit.*, p. 30). L'autorité de l'instituteur tendrait alors à saper celle du chef traditionnel (*ibid*, 2005, p. 30). Par exemple, au village Kakataibo de Mariscal Caceres, comme au village shipibo de San Fransisco, des messages sont transmis par le

chef à toute la communauté à travers des haut-parleurs¹⁵ (Bziubinska, 2014, p. 183). Nous touchons ici l'une des principales caractéristiques traditionnelles de la chefferie en Amazonie : le chef se doit d'être un bon orateur car « la parole est le devoir du pouvoir » (Clastres, 2011, p. 132). Or, si « toute prise de pouvoir est aussi un gain de parole » (*op. cit.*, p. 131), il faut noter l'existence de haut-parleurs spécifiques à l'école dans lesquels s'expriment les instituteurs. Il arrive ainsi parfois que plusieurs individus parlent en même temps sur des haut-parleurs différents rendant délicate la compréhension des deux messages simultanés. L'instituteur constitue bien une nouvelle figure du pouvoir au sein du village. Face à ces changements politiques et cette ouverture sur le monde des Blancs, que représente aujourd'hui la notion de communauté ?

D. La communauté : une organisation spatiale et politique centrale.

L'habitat traditionnel des Shipibo, et de tout l'ensemble pano, est la *maloca*, une vaste maison multifamiliale (Bertrand-Ricoveri, 2005 p. 28). Elle est aujourd'hui remplacée par des maisons abritant une famille nucléaire, et parfois quelques membres de la famille éloignée ou en visite. L'installation anciennement matrilocale se diversifie de patri- et de néolocalité. Les familles peuvent donc se retrouver éclatées à travers le village. Toutefois, la parentèle reste « une structure dynamique autour de laquelle s'organise la vie quotidienne » (*op. cit.*, p. 29). C'est au sein de la parenté qu'a lieu le plus de solidarité.

À San Francisco, les maisons sont organisées selon les caractéristiques des villages péruviens avec une place principale, des rues qui séparent des îlots de maisons, eux-mêmes regroupés en secteurs, sept au total, qui équivalent à des quartiers. Au sein de chaque secteur, il existe une sorte de chef/représentant et des réunions organisationnelles. Par exemple, lors du 103^{ème} anniversaire de la communauté, chaque secteur s'était gouverné indépendamment pour préparer chacun leur « *comida del pueblo*¹⁶ ». Le secteur apparaît comme un niveau d'organisation collective intermédiaire qui peut être mis en fonctionnement pour des tâches qui pourraient relever de la communauté dans son ensemble. Cependant, il semblerait que, face à la taille relativement grande de la communauté de San Francisco, les villageois ont préféré opter pour une séparation en plusieurs groupes.

La « *comunidad nativa*¹⁷ » est un statut administratif qui ne peut s'appliquer que pour des groupes d'Amérindiens vivant en Amazonie. Il a été créé en 1974, suite à la « loi des communautés

15 Ces messages sont surtout des informations relatives à la vie du village : organisation d'un repas, arrivée prochaine de soudeurs afin de réaliser un recensement, ou encore communiqué sur un accident de voiture dans le village. Mais le chef revient aussi régulièrement sur l'importance de l'entraide au sein de la communauté.

16 « Nourriture du peuple » : repas festif composé principalement de pommes-de-terre.

17 « Communauté native »

natives », permettant aux peuples autochtones d'obtenir une identité juridique et d'être ainsi représentés devant les administrations nationales péruviennes par les trois autorités de la communauté (Colpron, 2004, p. 125). Ces autorités qui sont le chef du village, le gouverneur et l'agent municipal sont élues (*op. cit.*, p. 125). Cette loi fut « la première en Amérique latine à reconnaître le droit inaliénable des Indigènes sur leurs terres » (*ibid*, p. 125). La communauté constitue aujourd'hui le liant de l'identité des villageois. Nous pouvons nous référer aux travaux de Pierre Clastres et penser la communauté à partir du dème exogamique (Clastres, 2011, p. 50). Un dème est à la base une unité résidentielle regroupant plusieurs familles élargies. Mais l'auteur en propose une analyse comme unité politique :

« Parler de ces dèmes comme unités socio-politiques implique qu'ils fonctionnent selon le schème unitaire de totalités 'organiques', et que l'intégration des éléments composants est profonde : ce qui se traduit par l'existence d'un 'esprit de corps' comme conscience de soi du groupe, et par une solidarité permanente de ses membres. En ce sens, K. Oberg a raison de voir en ces collectivités des 'sociétés homogènes', c'est-à-dire sans stratification sociale ou segmentation horizontale. » (Clastres, 2011, p. 51)

A San Francisco, le dème semble s'être fondu dans la communauté native car cet « esprit de corps » est particulièrement saisissant. Par exemple, les valeurs de partage et de solidarité sont mises en avant entre habitants de la communauté et non entre shipibo de manière générale. Une informatrice me raconta qu'en ville, deux Shipibo qui ne viennent pas du même village ne se parleront sûrement pas. Moi-même, marchant à Puacallpa, je me fis arrêter par un femme que je ne connaissais pas qui venait de San Francisco et qui souhaitait discuter avec moi simplement car elle m'avait vu travailler au village. De plus pour s'interpeller, les villageois se nomment entre eux par des termes de parenté indépendamment de leur degré de consanguinité, ce qui renforce la cohésion du groupe. Peter Rivière a remarqué que « dans le village idéal l'affinité n'existe pas » (cit. in Viveiros de Castro, 2014, p. 147). Par exemple, entre individus de la même classe d'âge, le mot « *primo*¹⁸ » sera utilisé. Lors qu'un individu discute avec une personne plus âgée, il lui donnera le titre de « *tio / tia*¹⁹ », voire d'« *abuelo / abuela*²⁰ » si celui-ci est vraiment âgé. Le village apparaît alors au yeux d'un étranger comme une grande famille.

C'est le maintien d'une identité de village et non celle de l'ethnie qui semble prévaloir. Et c'est au sein de ce village qu'est censé exister l'homogénéité entre les membres. Cependant celle-ci

18 « Cousin »

19 « Oncle / tante »

20 « Grand-père / grand-mère »

semble ne pas résister aux évolutions contemporaines.

E. La consommation

Lors d'un séjour au village shipibo de Santa Rosa, Magda Dziubinska décrit une ambiance villageoise proche de celle de San Francisco :

« À 19h [...] Santa Rosa commence à vibrer. [...] Théoriquement on a donc le choix entre une séance de *telenovela* à chaque coin de rue, un sermon dans l'une des cinq églises évangéliques ou la discothèque dans un bar tenu par un Métis. En réalité, on est toutefois bien obligé de vivre tous ses événements en même temps, en écoutant parallèlement les commentaires du chef et des autres '*autoridades*' [par haut-parleurs]. [...] Ce vacarme nocturne, qui rythme aujourd'hui la sociabilité à Santa Rosa, est perçu par ses jeunes habitants comme un signe de développement et d'une meilleure intégration à la modernité et au progrès. » (Dziubinska, 2014, p. 183-184)

La volonté de développer le village de San Francisco s'est traduite par la réappropriation d'un mode de vie urbain, avec ses divertissements et ses objets de consommation. Par exemple, depuis certaines maisons possédant des enceintes, il peut provenir un flux quasiment ininterrompu de musique durant une bonne partie de la nuit. Les épiciers possèdent des frigos et congélateurs remplis de légumes et boissons. Le cybercafé n'est jamais vide de clients²¹. Les débroussailluses accompagnent parfois les machettes. Les télévisions, meubles, et tapis sont présents dans les habitations. Cependant, la famille qui m'accueillit ne possédait, elle, que peu d'outils, pas de meubles et le toit en palme usé qui laissait passer la pluie. Cette famille était considérée comme l'une des plus pauvres du village et le seul luxe était peut-être une télévision qui diffusait en noir et blanc. Nous pouvons donc nous demander si cette traditionnelle « cohésion horizontale » (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 29) entre villageois n'est pas mise à mal aujourd'hui ? En effet, de l'autre côté du spectre de la richesse au village, une famille possède à elle seule trois épiceries. Nous pouvons noter aussi que la discothèque a été construite sur les fonds propres d'un chamane du village qui s'est enrichi grâce au tourisme chamanique. Si ces inégalités économiques sont mineures, elles existent cependant, et se traduisent concrètement par la capacité à accéder aux biens et services de consommation.

Le village de San Francisco, comme d'autres villages shipibo, connaît une organisation sociale « nourrie des vestiges du passé et des modèles contemporains » (Bertrand-Ricoveri, 2005, p.

21 Lieu de rencontre entre villageois mais aussi entre touristes.

28). L'intégration du village à l'économie mondiale de part l'ouverture au tourisme ou l'accès aux moyens de communication conduit à des évolutions économiques et idéologiques qui tendent à remettre en cause l'un des principes fondateurs des sociétés amérindiennes : la non-stratification sociale (Clastres, 2011, p. 51). Si certains villages shipibo continuent de vivre de manière traditionnelle : avec une production agricole destinée à l'alimentation locale, des activités de chasse, sans eau courante, sans électricité, voire sans circulation d'argent, San Francisco, par le nombre de ses habitants et sa proximité avec Pucallpa, constitue un lieu particulièrement intéressant pour analyser les évolutions sociales. Évolutions qui vont probablement s'étendre à ces autres communautés. Et l'une des conséquences de ces évolutions sociales est, entre autre, la production de déchets issus de la consommation de biens de consommation.

Chapitre II : Propreté et pollution au village

Les principaux déchets visibles dans les rues de San Francisco sont composés de plastique. Ce sont des restes de bouteille ou de sachet. Avec les pluies, ces déchets finiront dans le fleuve. Aucun service de collecte collectif n'existe au village, les habitants doivent faire avec leurs propres moyens et la plupart du temps, à défaut de terminer dans l'environnement, les déchets finissent brûlés. Cependant, les villageois n'ignorent pas les phénomènes de pollution en Amazonie²² et ils travaillent régulièrement à l'entretien de leurs espaces. Quelle est donc la place du déchet dans l'écologie shipibo ? Et en quoi cette place peut-elle nous permettre d'entrevoir une redéfinition locale du concept de pollution ?

A. L'écologie shipibo

Avant de situer le déchet dans l'environnement, il est nécessaire d'analyser l'écologie développée par les Shipibo. Bien que ces derniers forment une communauté selvatique, la jungle est perçue comme un lieu dangereux et à éviter.

« La forêt n'est pas seulement le domaine d'une flore et d'une faune inquiétante et nourricière, elle est aussi comme la rivière, l'habitat privilégié des *Ibo*, des *Yoshin*, des ogres et des ogresses aussi vraies que les arbres et les jaguars. C'est le dehors. » (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 36)

²² Une informatrice m'a par exemple cité le cas des eaux autour d'Iquitos, au Nord du Pérou, qui seraient polluées en raison des rejets de l'industrie pétrolière.

Dans la cosmologie shipibo, les *Ibo*, aussi appelés « *dueños*²³ », sont les esprits maîtres des espèces animales et végétales. Ce sont avec eux que le chamane shipibo communique. Les *Yoshin* sont des esprits souvent malfaisants qui piègent les humains (*op. cit.*, p. 32). Quand aux ogres et ogresses présents dans les mythes shipibos, ce sont des êtres cannibales. Seul le chasseur se rend dans la jungle. Mais la chasse ne constituant plus un mode d'approvisionnement courant en nourriture, la jungle a été délaissée et reste un lieu inquiétant. Rares sont les Shipibo qui s'y rendent. Le village constitue quant à lui « l'espace social gagné sur la forêt par la hache et le feu » (*ibid*, p. 283). C'est le lieu de socialisation par excellence, le dedans, où se trouvent les espèces animales et végétales domestiques (*ibid*, p. 36).



photo 1: Jardinières devant l'entrée d'une maison.

Entre les deux se trouve l'espace liminaire des champs agricoles appelé *chacra* (*ibid*, p. 36). Mais à San Francisco, l'agriculture ayant perdu de son importance, la jungle est directement au contact des habitations. Des champs sont cependant situés au delà de la partie forestière, au bord de quelques routes²⁴. L'un des principaux travaux consiste alors à empêcher l'avancée de la jungle sur le village.

Le végétal est central dans la cosmologie et la vie sociale shipibo, car « à chaque problème ou tension dans l'existence individuelle et/ou collective correspond un remède de plantes » (Rama, 2003, p. 335). Dans les mythes, les végétaux sont les sources du savoir et du pouvoir. Par exemple, la fabrication d'arc et des flèches a été enseignée aux hommes par les plantes (Colpron, 2004, p. 144). Aujourd'hui encore, c'est en effectuant un régime appelé « *una dieta*²⁵ » à base de plantes que les chamanes shipibo acquièrent des savoirs (*op. cit.*, p. 147). L'*ayahuasca*, aussi appelé sur place la « plante mère », est au centre du système chamanique shipibo car ses effets hallucinogènes permettraient d'ouvrir une communication avec les *Ibo*, cet-à-dire avec les esprits-maître, des plantes. Grâce à cette communication permise par une état altéré du corps, l'esprit de la plante peut

23 « Propriétaires »

24 Il est possible que les terrains soient travaillés par des personnes qui ne sont pas souvent présentes au village ou qu'ils soient loués à des personnes de l'extérieur du village.

25 « Une diète ». Il existe sur place le verbe espagnole *dietar* que nous reprenons ici en français « diéter ».

transmettre son savoirs aux individus. De manière générale dans la pensée shipibo, les moments de conscience modifiée, comme le rêve ou l'ivresse, permettent aussi la rencontre d'êtres habituellement invisibles. Ces êtres peuvent aussi apparaître si un individu quitte un chemin en forêt, lorsque le soleil se lève ou encore entre la maison et le jardin. Les esprits interviennent donc dans des espaces frontières, des espaces liminaires, à des moments de conscience altérée ou entre deux temps comme à l'aurore ou au crépuscule (*ibid*, p. 29).

Dans l'écologie Shipibo comme vraisemblablement dans celle de tous les Amérindiens, « tous les existants sont des centres d'intentionnalité » (Viveiros de Castro, 2009, p. 19-20). Le rôle du chamane est de permettre la communication entre cette multitude d'esprits, d'animaux, de végétaux d'un côté et la communauté des hommes de l'autre (*op. cit.*, p. 25). Ces mêmes esprits et espèces seraient censés vivre à la manière des êtres humains : s'entraider, avoir des maisons et des chamanes par exemple. Ainsi, si les corps sont divers, la capacité intellectuelle et sociale est équitablement répartie entre les existants. C'est ce que Eduardo Viveiros de Castro nomme le multinaturalisme : « La culture comme universelle et la nature comme particulier » (*ibid*, p. 20). Dans la pensée amérindienne, l'humain n'a donc pas le monopole de la culture. La séparation occidentale entre des éléments qui relèveraient de la Nature et d'autres de la Culture n'a donc que peu de sens ici. Par exemple, chez les shipibo, certains objets qui possèdent un pouvoir particulier sont affublés d'un esprit : les livres qui possèdent le savoir, le fer qui possède la résistance, les aimants qui possèdent la force d'attraction et les piles qui possèdent l'énergie électrique ont tous un esprit (Colpron, 2004, p. 256). Cependant sur place, personne n'a attribué d'esprit aux déchets, quelle que soit leur nature.

Pour penser la pollution au déchet en Amazonie, nous devons alors sortir de la dichotomie Nature/Culture et émettre alors l'hypothèse que pour les Shipibo, il n'y a rien de polluant à jeter des déchets composés de plastique et de métal dans l'environnement. Si la relation à l'environnement ne nous permet pas à elle seule de penser la relation locale au déchet, nous pouvons cependant observer des différences quant à la mise au rebut et la mise au propre de lieux selon la relation que les villageois établissent avec ceux-ci.

B. Une cartographie de la mise au rebut

La gestion de ces déchets en fonction des espaces peut nous permettre de mettre en lumière trois zones différentes correspondant à trois niveaux d'appropriation sociale. La première, constituée des rues et des places, fait l'objet d'un faible entretien. Les déchets s'y accumulent et partent à la

première pluie. Cette zone peut être rapprochée de l'espace public, les individus ne se sentant pas responsables du nettoyage.

La deuxième zone est constituée des terrains sur lesquels vivent les individus. Elle peut être rapprochée de l'espace privé. C'est la zone sur laquelle s'exerce le plus de pression anthropique et dont l'analyse nous permet de mieux comprendre l'acceptation locale de la propreté. Déjà, le sol est nu sur la partie du terrain qui est la plus fréquentée : autour des maisons, du point d'eau et de la cuisine. Bien que le piétinement permette dans une certaine mesure de réduire son avancement, l'herbe revient régulièrement envahir les espaces. La mise au propre du terrain consiste à combattre cet envahissement. L'herbe coupée sera ensuite brûlée. Ce travail peut s'étendre jusqu'à la limite entre le terrain et la route. A cet endroit notamment, des arbustes sont plantés en alignement serré afin d'empêcher la vision des passants sur les activités familiales ainsi que pour éviter le passage des intrus²⁶. Le reste du terrain, constitué des parties peu fréquentées, peut être laissé enherbé. Les individus les plus pointilleux iront jusqu'à cercler les arbres présents sur leur terrain avec des planches de bois, créant de véritables jardinières (voir photo 1). Les déchets issus d'objet acheté en ville : plastique ou boîte de conserve, ainsi que tout ce qui vient avec les balayures finit sur un tas d'ordures, situé à côté de l'espace de cuisine. Ce tas peut être laissé à la décomposition, brûlé à l'instar de l'herbe coupée, ou enterré. Enfin, les excréta humains sont rejetés en bordure de terrain, dans un trou ou dans un système de compost²⁷.

La troisième zone est constituée de lieux publics dont l'entretien concerne la communauté dans son ensemble. Ces lieux sont par exemple les écoles (notamment l'établissement qui relève de la maternelle) et le stade. La population s'organise alors elle-même pour nettoyer ces espaces, c'est-à-dire venir régulièrement débroussailler et enlever les déchets qui s'y accumulent. Ces activités, particulièrement valorisées par la population, contribuent à une réactualisation de l'identité de village où des individus indépendamment de leur quartier ou de leurs économies viennent participer. Les activités collectives rythment ainsi l'organisation de la propreté de ces zones. Les déchets organiques ou non seront mis en tas et brûlés.

De plus, au vu de la présence de quelques tas d'ordures dans la forêt, au bord des routes, nous pouvons nous demander si celle-ci ne constitue pas une quatrième zone. Cela pourrait être la

26 L'utilisation de clôtures en bois avec des fils métalliques pour délimiter sa propriété, déjà présents ponctuellement, se diffuse progressivement au sein du village.

27 Le compost fonctionne moins pour alimenter une production agricole que pour accélérer la décomposition des excréta.

zone de rejet par excellence car étant totalement hors du village et ne nécessitant donc aucun entretien de la part des êtres humains. Cependant, mon ethnographie ne permet pas de vérifier cette hypothèse puisque je n'ai pas observé de flux détritiques allant du village, du centre, jusqu'à la forêt, la périphérie.

La relation au déchet semble relever d'un ordre qui est moins justifié par une nécessité écologique, que par un impératif de maintenir la socialisation des espaces. Le traitement des déchets plastiques ou métalliques suivent le traitement des déchets végétaux, leur accumulation ne relevant d'aucun danger spécifique, à l'exception des excréta humains qui se dégradent en bordure du terrain. La mise en ordre est ici constituée par une mise à l'écart de tout ce qui est considéré comme inutile puis qui sera brûlé la plupart du temps ou laissé à son propre sort. Cependant, les villageois parlent volontiers d'une « contamination » de la planète et du village. Quels sont donc les caractéristiques de ce concept pour les villageois ?

C. La contamination

Lors de mon premier entretien sur place avec Bima, l'un des leaders de l'association *Barin-Baba-Bö* avec laquelle j'ai pu travailler, celui-ci constata et regretta la destruction des forêts autour du village et la diminution du nombre de poissons dans le fleuve. Mais ces changements d'ordre environnemental sont rapportés à des changements d'ordre sociétal. En effet, Bima opposait le temps passé de sa jeunesse au temps présent. Dans le premier, le village vivait dans l'abondance et la communauté était soudée. Par exemple, les repas étaient régulièrement partagés entre voisins. Ce temps fut brisé par l'introduction de l'électricité, des voitures, de nouveaux vêtements, de nouvelles nourritures et surtout de l'argent, en bref, par l'introduction de biens de consommation appelés « *las cosas*²⁸ » par Bima. Pour celui-ci, « le développement amène de nouveaux besoins » qui ne peuvent être comblés que par l'acquisition de nouvelles choses. Pour acquérir ces dernières, la population voulut s'enrichir et a commencé à extraire bois et poissons sur le territoire du village. Dans le temps présent, le village est divisé et les villageois seraient devenus plus égoïstes. Ceci a des conséquences sur les corps eux-mêmes puisque à cause de tous ces changements, les villageois vivent 60 ans contre les 100 ans originels annoncés par mon informateur. Bima développe ici la conception d'une pollution globale issue du contact avec les objets venus du monde des Blancs et des Métis et qui conduit à des changements tant culturels que biologiques et environnementaux.

Les changements dus au contact ont déjà été analysés en terme de contamination dans la

28 « Les choses »

littérature amazoniste. Les Yanomam, groupe selvatique du Brésil, ont associé le contact avec les Blancs, les objets manufacturés et les épidémies en un système faisant sens dans le cadre de leur théorie étiologique. En effet, pour les Yanomam, l'origine d'une maladie peut être attribuée à l'attaque d'un chamane ennemi sous la forme d'une fumée néfaste non visible (Albert, 1988, p. 95). Les épidémies découlant du contact avec les blancs coïncidèrent avec l'arrivée d'objets en métal (notamment des haches en fer). Ces objets furent alors soupçonnés de diffuser une fumée funeste, appelée alors « fumée de métal » (*op. cit.*, p. 97). Ayant compris que ces objets sont fabriqués par les Blancs, ces derniers furent vite associés à des chamanes et les objets manufacturés à des agents pathogènes (*ibid*, p. 93).

Si au village de San Francisco l'époque des épidémies est révolue, l'introduction de la société shipibo au « système monde » (*ibid*, p. 87) qui comprend l'accès aux biens de consommation et à l'école notamment est analysée par certains villageois en terme de danger pour leur culture, nommée leurs « *costumbres*²⁹ ». Ce danger est partagé par de nombreux villageois et s'incarne notamment dans la jeunesse. En effet, il est souvent reproché aux jeunes shipibo d'avoir arrêté de porter les vêtements traditionnels, de ne plus parler la langue ou encore de perdre la valeur du partage. Si la fumée de métal est le « miroir noir yanomam de la 'société de consommation' » (*ibid*, p. 110), la contamination est celui des Shipibo.

Nous émettons ici l'hypothèse que pour les Shipibo de San Francisco, le concept de pollution environnementale cher à la pensée occidentale n'existe pas en tant que tel. Si la pollution relève bien d'un danger, celui-ci se manifeste en premier dans les champs des pratiques quotidiennes et du mode de vie shipibo. Ainsi définie, l'expérience de la pollution ne peut se comprendre qu'à travers le champ de la perception des changements culturels, l'origine de ceux-ci étant attribuée à l'introduction des objets et des institutions des Blancs et des Métis dans le village. Malgré les discours de regret d'un temps où le village était uni, les Shipibo de San Francisco veulent continuer à bénéficier des objets manufacturés, de l'école et de la médecine. Les villageois sont donc face à un défi de taille qui consiste à se situer entre deux pôles : protéger ce qu'ils considèrent comme faisant partie de leur identité et s'ouvrir toujours plus à l'extérieur. Nous allons maintenant voir en quoi mon passage sur le terrain relève déjà d'un compromis entre ouverture à l'extérieur et maintien d'une vision du monde spécifique.

29 « Coutumes »

Chapitre III : Le Minga

L'association *Barin-Baba-Bö*, qui signifie « les petits-fils du soleil » en langue shipibo, est une structure originaire du village de San Francisco. À sa tête se trouve Bima, un Shipibo de 40 ans, ainsi que Filder, un autre villageois du même âge. Ma recherche de terrain m'a amené à entrer en contact par internet avec Filder qui me proposa de participer à une forme de travail collectif définie par mes informateurs comme étant traditionnelle, nommée *minga*, et dont l'objectif annoncé était de ramasser les déchets pour les recycler. Les membres de cette association font ainsi figure d'exception dans leur volonté de gérer des rebuts au village. Quels sont leurs intérêts d'une part à effectuer ce type travail, d'autre part à avoir autorisé l'introduction d'un étudiant étranger ?

A. Redistribution

L'organisation du travail sous la forme d'un *minga* a été décidée avant mon arrivée. Le *minga* consiste en un échange de travail contre de la nourriture. Les Q'eros des Andes péruviennes nomment *minka* un échange de service agricole au sein duquel les individus les plus riches paient en nature une aide de la part d'individus plus pauvres (Cometti, 2015, p. 195). Geremia Cometti nomme réciprocité équilibrée³⁰ « l'échange direct et immédiat d'un bien de valeur équivalente au travail donné » (op. cit., p. 195). Cette définition convient aussi aux *minga* auxquels j'ai participé à San Francisco.

Concrètement, durant une journée de *minga*, le travail commence au lever du soleil, vers six heures, et se termine à neuf heures, voire dix heures, quand la chaleur est trop forte. Le travail est suivi parfois d'un apéritif, puis d'un repas en partie constitué d'un poulet. Généralement, l'après-midi est dédié au repos mais il est arrivé que nous nous retrouvions en fin d'après-midi pour continuer le travail. Les activités que nous avons effectuées sont principalement le ramassage de déchets, mais aussi un entretien général comme du désherbage et la réutilisation de bouteilles vides en plastiques à des fins esthétiques et pratiques. Mon rôle était en particulier de payer en quantité suffisante la nourriture pour le repas ainsi que les boissons. De plus, la charge me revint d'acquérir tout le matériel dont nous manquions : des gants, des sacs, des cordes, de la peinture, mais aussi des outils plus conséquents comme des *cavador*, servant à creuser dans la terre. Cette circulation monétaire était appréhendée localement en terme de « partage », qui, comme nous l'avons vu, est une notion essentielle dans l'appréhension de la cohésion de la communauté.

Cependant, ce partage a largement dépassé le cadre du travail avec l'association puisque j'ai

30 Geremia Cometti emprunte ce terme à Marshall Sahlins (1976) .

été amené à aider à titre personnel et à plusieurs reprises les membres de l'association, ainsi que des individus ne travaillant pas régulièrement avec nous mais que j'ai été amené à connaître. Ces demandes d'aide, jamais posées en termes d'obligation, sont toujours soutenues par un discours sur la pauvreté des villageois et l'importance du partage, une éthique tellement présente dans les discours qu'il est difficile de ne pas se sentir constamment redevable. Par exemple lors d'une discussion, un homme d'une quarantaine d'années me conseilla de donner un quelque chose à n'importe quel Shipibo à qui je poserais une question, sinon la population cesserait de me parler. Ma présence au sein du village prenait ainsi sens au sein de sphères de connaissances dans lesquelles la récurrence du partage, sous la forme principale de don d'argent, était une condition nécessaire au maintien de ces relations. Ayant traversé l'océan Atlantique en avion pour connaître les Shipibo, il semblait évident à leurs yeux que je possédais des moyens économiques conséquents. En ayant ainsi choisi cette forme de travail, les leaders de l'association ont posé les bases de notre relation : j'étais le riche, ils étaient les pauvres. Cependant, cet a priori leur a permis de me donner un statut et un rôle au sein du village, de m'intégrer de manière spécifique à leur communauté.

Ainsi, ma présence détermina la possibilité de réaliser le *minga* qui relèverait d'un certain « goût de l'égalité » des sociétés amazoniennes cher à Pierre Clastres (2011, p. 26). Mais comme nous l'avons montré plus haut, un début de stratification sociale se manifeste dans le village. La pauvreté se voit alors en contraste avec une certaine richesse locale. Le besoin de moyens économiques se revendique au prisme de la notion centrale de « partage » au sein de la communauté. Cependant, si en tant qu'étranger, en tant que *gringo*, je pouvais ouvertement être crédité ou discrédité en fonction de mon partage, l'inégalité entre villageois était très peu décriée. Il aurait été intéressant d'étudier en profondeur l'évolution contemporaine des liens de solidarité et des échanges entre maisonnées afin de mettre en avant le processus de différenciation économique à l'œuvre au village.

À ce titre nous pouvons tout au plus proposer une piste en supposant une évolution quant à la manière de gérer l'argent. Chez les Kakataibo, très proches culturellement et linguistiquement des Shipibo, l'idée d'épargne est presque inexistante. En effet, « l'argent doit circuler car, en soi, il n'a aucune valeur » (Dziunbinska, 2014, p. 273). Ce qui importe est l'objet désiré et l'argent n'est qu'un moyen. Pour les Kakataibo, la vente de produits agricoles à la ville se traduit par des achats directs et il paraît absurde de revenir au village avec des billets dans les poches (*op. cit.*, p. 273) ; on observe ici un rapport de défiance à l'égard de l'abstraction monétaire, et une persistance des relations d'échange de biens et services concrets, similaire à ce que Pierre Bourdieu avait observé dans la paysannerie kabyle de la fin des années 1950 (Bourdieu, 1977). À San Francisco, l'idée de

l'épargne paraît pour le moins ambiguë. Un jour, plusieurs maisons du secteur, dont celle où je dormais ainsi qu'un bar-restaurant, ont été privées d'électricité en raison du non-paiement de leur facture. Les propriétaires du bar-restaurant payèrent la facture un ou deux jours après cette coupure, ce qui signifie qu'ils purent mobiliser l'argent nécessaire assez rapidement, tandis que nous mêmes un peu moins d'une semaine à rembourser la dette en demandant une participation à la famille proche. Cependant, le fait que certaines maisonnées n'ont pas été privées de lumière³¹ signifie qu'elles possédaient d'une part un certain pécule, et de l'autre une gestion monétaire qui s'est révélée efficace dans ce cas-là. Cet exemple montre non seulement que l'idéal égalitaire trouve quelques points de fracture (certains ayant de l'argent, d'autres non), mais aussi que des gestions différentes sont en jeu (certains sachant épargner, d'autres non). Un autre soir, autour d'un verre, un Shipibo me confia, sur le ton de la confiance « entre riches » et en rupture manifeste avec l'idéologie communautaire du partage, disposer d'un compte en banque personnel assez fourni.

B. Participation

Les lieux sur lesquels nous avons principalement travaillé sont le port, le stade de foot principal et l'école primaire. Or, il m'a semblé que le choix de ces lieux n'était pas anodin mais au contraire représentatif des évolutions récentes de la société shipibo. Le port a été le premier lieu où s'est déroulée une journée de travail, au cours de laquelle il s'agissait de ramasser les déchets sur la partie centrale de la plage. Filder me raconta alors un moment heureux de son enfance, lorsque l'eau courante n'était pas au village, et que tous les villageois venaient sur la plage pour prendre de l'eau, ce qui permettait à tous de se croiser et de discuter. Aujourd'hui, seuls les pêcheurs fréquentent le port en saison sèche. Récemment, a débuté la construction d'un ponton en béton qui devrait faciliter les accostages des bateaux en saison des pluies, lorsque la route est inondée. Les hommes me dirent que le ponton avait été construit pour les touristes. Lorsque je leur demandai s'ils avaient une idée de ce que nous pourrions faire avec les multiples bouteilles en plastiques, ils proposèrent de faire des tables et des chaises que nous poserions sur la plage. Ainsi, « les touristes verront que la plage est belle ». La figure du touriste a ainsi plusieurs fois été utilisée ce jour-là pour justifier notre activité, soulignant que la propreté est perçue par les membres de l'association par rapport à un regard extérieur.

L'école fut le troisième et dernier lieu sur lequel nous travaillâmes. Comme écrit

31 Comme dans tout le monde hispanique, le mot « lumière » est utilisé pour désigner « l'électricité domestique ». Cependant, la lumière est ici perçue comme un élément protecteur, censé empêcher les mauvais esprits d'approcher des maisons.

précédemment, l'école est à la fois un élément nécessaire pour devenir professionnel et un facteur potentiel de déstructuration culturelle. Les professeurs, bien qu'étant eux-mêmes Shipibo, sont ainsi à la frontière entre le monde du village et celui du dehors où ils ont fait leurs études. Le ramassage des déchets dans la cour de l'école, qui était l'idée originelle, se transforma en un système de collecte régulier avec installation de poubelles car l'école n'en disposait pas. Les instituteurs prirent à cœur notre travail en l'expliquant aux enfants et me demandant de repasser lorsque les poubelles furent quasiment pleines. Si au début, les enfants avaient du mal à cerner l'utilité de notre travail en nous inondant de questions, en une semaine certains d'entre eux se mirent à nous aider à ramasser ainsi qu'à justifier notre travail à leurs camarades. Nous voyons par cet exemple comment les instituteurs peuvent jouer un rôle important dans la diffusion de normes halogènes.

Enfin, le stade fut le deuxième lieu de nos travaux et celui sur lequel nous avons passé le plus de temps. Les Shipibo viennent y jouer au football tous les jours en fin d'après-midi. De plus, tous les dimanches matin à lieu un match entre l'équipe officielle de San Francisco et d'autres équipes venues de l'extérieur. Notre travail consista ici aussi à nettoyer le lieu mais aussi à planter des bouteilles en plastique peintes de rouge et de blanc afin de délimiter les frontières du terrain (voir photo 2). Cependant cette activité a dû s'arrêter subitement car le stade allait alors subir des travaux de grande ampleur dont je n'ai pas pu voir le commencement.



photo 2: Des bouteilles en plastiques délimitent le terrains de football

Le football est une véritable passion au village comme plus largement au Pérou. Par exemple durant mon séjour, l'équipe du Pérou se qualifia pour la coupe du monde 2018, provoquant le soir même, une fête nationale. Le président péruvien, surfant sur cette vague populaire, annonça que la journée du lendemain serait fériée, créant une polémique nationale sur l'utilité de cette décision. Au village Kakataibo de Mariscal Caceres comme à San Francisco le football semble marquer le passage d'une époque à une autre. Par exemple sur l'idéal de la virilité :

« Autrefois cet idéal était fondé sur l'exaltation des vertus guerrières et cynégétiques des jeunes hommes, mais aujourd'hui ce modèle est devenu complètement obsolète, les jeunes sachant sans doute mieux manipuler un ballon et un ordinateur que la sarbacane ou l'arc. Bien que sur le plan formel les différences entre un joueur de football, un chasseur et un guerrier soient maintes, force est de constater que dans les trois cas les hommes doivent faire preuve des mêmes vertus : force, habileté, rapidité et maîtrise de soi. » (Dziubinska, 2014, p. 277)

Magda Dziubinska développe l'hypothèse que la pratique du football permet aux Kakataibo et aux Shipibo de perpétuer le schème relationnel ancien que constituait la guerre entre les deux communautés (*op. cit.*, p. 304). Sans aller jusqu'à soutenir l'hypothèse de la chercheuse, car mon ethnographie ne me le permet pas, nous pouvons nous demander avec elle si ce sport ne constitue pas une voie particulière d'intégration des sociétés amérindiennes au monde global ? (*ibid*, p. 263)

S'il est arrivé à l'association de signer un contrat avec l'agent municipal du village afin de légaliser les travaux sur le stade, aucun argent ne circula de la communauté à l'association. Tous les travaux étaient bénévoles et montraient la volonté des membres de l'association de participer à la vie du village et à ses améliorations visibles, surtout en fonction du regard des autres. En effet, le nettoyage du port relève du moins en partie d'un souci de donner une bonne impression aux touristes. Le travail à l'école est valorisé par les instituteurs et les parents. Enfin, le travail sur le stade a attiré un nombre conséquent de personnes qui nous questionnaient et parfois nous aidaient. Cet intérêt pour le regard des autres sur l'activité est ressorti lors des entretiens. Le *minga* permet ainsi au groupe de l'association de bénéficier d'un prestige de la part des membres de la communauté, prestige qui souligne l'importance de la participation non-intéressée à la vie villageoise.

C. Modernisation

Un dernier aspect essentiel à l'élaboration du *minga* relève d'une volonté de se moderniser et ainsi de se différencier des « *salvajes*³² », c'est-à-dire des Amérindiens vivant dans la forêt (Colpron, 2004, p. 132). Ceux-ci sont réputés vivre nus, et surtout être cannibales (*op. cit.*, p. 132). Par exemple, les Shipibo considère les Kakataibo comme des cannibales, les appelant ainsi *Cashibo* qui signifie les « hommes chauve-souris » (Dziubinska, 2014 ,p. 31). Ayant moi-même passé quatre jours sur le fleuve Aguaytia sur lequel vivent les Kakataibo, je fus étonné de la réaction de mes interlocuteurs Shipibo qui ouvraient de grands yeux lorsque je leur racontai cette histoire, persuadés

32 « Sauvages »

que j'avais vu des mangeurs d'homme. Si mes interlocuteurs ne se sont jamais définis eux-mêmes comme des civilisés, les accusations de sauvagerie concernant les autres groupes amérindiens et shipibo étaient courantes.

Cependant, comme nous l'avons déjà vu :

« Le statut de 'civilisé' se mesure en partie par le cumul d'institutions introduites par les Blancs (écoles, postes sanitaires) et par la quantité de biens manufacturés acquis [...]. L'identité shipibo-conibo se montre ainsi relationnelle et contextuelle : envers les Métis, ils réclament la fierté d'être indigènes, mais envers d'autres Indiens, ils font référence à la notion de 'civilisé'. » (ibid, p. 132)

La diffusion de normes relatives aux déchets participe d'un mouvement global de modernisation des villes. San Francisco n'échappe pas à ce phénomène, mais celui-ci s'inscrit dans un jeu de relations traditionnelles complexes qui participe de la définition de l'identité shipibo.

Ce développement nous conduit aussi à repenser le statut de la communauté. Si, avant d'arriver au village, je pensais alors travailler en zone rurale, c'est bien en considérant San Francisco comme une ville que je repartis. Cette idée m'a été suggérée par un villageois de San Francisco en sous-entendant que c'était une raison du développement des inégalités et de la perte du partage. Un informateur de la ville de Pucallpa allait dans le même sens ; c'est l'urbanisation qui fait perdre leur culture aux Amérindiens, avec comme conséquence la perte de leur pouvoir par les chamanes. À ce titre ce citadin considérait les Shipibo de San Francisco comme plus civilisés que lui, étant donné que par son activité de guide, il se rendait selon lui plus régulièrement dans la forêt que les villageois. Le raccordement à l'électricité, l'ouverture au tourisme ou encore la création d'une discothèque sont des événements associés à un monde urbain. Analysé ainsi, le village de San Francisco est non seulement en voie de stratification sociale mais aussi d'urbanisation. La volonté de collecter les déchets, voire de les recycler, participe alors de la mise en scène de l'acquisition de normes relatives à l'urbanité et de la citoyenneté, d'une modernisation permettant aux villageois de se distinguer des « sauvages ».

J'ai été surpris d'entendre Filder me dire que si j'étais avec eux, c'était pour leur donner une vision de scientifique concernant la gestion des poubelles, notamment concernant le recyclage. Or, ma vision dans ce domaine est celle d'un usager dont la connaissance s'arrête à sa pratique quotidienne en France. J'essayai cependant de jouer ce rôle. Lors de l'installation des poubelles dans la cour de l'école, nous avons installé trois types de sacs en fonction de trois catégories : métal, verre et plastique. Cependant, en voyant la quantité de plastique accumulé, je me rendis compte que

celui-ci n'était pas recyclable³³ car trop fin et qu'il devait être jeté dans une poubelle tout-venant. Or, durant mon séjour, je ne pus convaincre Filder de l'existence de matières non-recyclables. Après quelques échecs et une certaine démotivation concernant mon projet de recyclage, nous décidâmes, quelques jours avant mon départ, de payer un taxi pour nous transporter, avec une vingtaine de sacs de déchets, jusqu'à une station municipale de traitement des déchets située dans le quartier de Yarinacocha à Pucallpa. Nous jetâmes alors tous nos sacs dans un grand camion qui transportait tous types de déchets. Après une recherche sur internet, j'appris l'existence de plusieurs décharges en périphérie de Pucallpa. Mais même devant le camion, Filder m'affirma que les déchets allaient être recyclées. Je compris alors que l'important pour mon interlocuteur n'était pas forcément le résultat de notre travail, mais qu'il n'y eût pas d'échec : nous avons participé au recyclage des déchets. À ce titre, je suppose que ma « vision de scientifique » était de trouver un moyen pour permettre la réussite du recyclage sur place³⁴, et ainsi apporter du crédit aux activités de l'association.

Ce dernier point nous permet de montrer une évolution dans la diffusion des normes relatives aux déchets : la mise au rebut qui participe de la propreté de la ville se double progressivement au Pérou d'une importance du tri qui participe peut-être du développement de la morale écologiste comme décrite précédemment. La pratique du recyclage, plus que celle d'une simple pratique marginale de débarras, semble devenir à San Francisco un symbole de la modernité.

Chapitre IV : Figures de l'altérité

Le travail par rapport aux déchets réalisé au village de San Francisco nous a permis de mettre en lumière plusieurs figures de l'altérité avec lesquelles doivent composer les Shipibo comme le Blanc ou le Métis. Si l'Autre provient de l'extérieur de la communauté, du dehors, il est aussi de plus en plus présent dans la vie du village par l'ouverture aux dynamiques de changement social que cela provoque. Pierrette Bertrand-Ricoveri note que les Shipibo n'ont de cesse de vouloir contrôler la promiscuité avec l'Autre, car sa présence demeure menaçante (Bertrand-Ricoveri, 2005, p. 124). Nous avons vu que l'une des principales menaces consiste en la perte de coutumes perçues par les habitants comme traditionnelles, menace qui découle aussi d'une volonté locale d'accéder à une certaine modernité. Ainsi, au sein de cette tension, comment les Shipibo perçoivent-ils ces multiples Autres, sources de changements à la fois positifs et négatifs, et quelles relations établissent-ils avec eux ? Enfin, qu'est-ce que ces perceptions peuvent nous apprendre sur les

33 En tout cas en France.

34 Activité que je ne réussis pas.

évolutions culturelles en cours ?

A. Les pouvoirs publics

En cherchant en ville une solution pour sortir les déchets du village, j'appris par le dirigeant d'un hôtel que le gouvernement régional pouvait financer des actions ponctuelles en lien avec des questions de salubrité et de développement. Proposant cette idée à Filder, celui-ci me répondit que cette piste allait être inefficace, considérant que ce gouvernement ne fait rien pour la communauté. Pour autant le nouveau ponton du port fut financé par ce même gouvernement, ainsi que des travaux d'amélioration de la route San Francisco-Pucallpa. Les pouvoirs régionaux participaient donc activement au développement des voies de communication afin de désenclaver le village. Cependant, Filder manifesta une méfiance tenace vis-à-vis de ce pouvoir³⁵, notamment parce que les employés « posent des questions » et que « ce n'est pas comme ça qu'on vit ». Nous serions ici tentés d'analyser cette méfiance dans le cadre de la théorie de Pierre Clastres de la « société contre l'État » (Clastres, 2011, p. 161-186). Ainsi, en percevant le gouvernement régional comme incompétent et donc inutile à leur organisation, les Shipibo de San Francisco essaient-ils de limiter l'introduction dans leur vie du pouvoir coercitif porté par ce gouvernement ? Nous ne pouvons pas apporter une réponse tranchée à cette question, mais nous pensons que la discussion gagnerait à être élargie.

Les Shipibo du village ont l'impression d'être des citoyens de seconde zone. L'État, tout comme le gouvernement régional de l'Ucayali, serait censé ne rien faire pour la communauté, et pour l'Amazonie en général. Il est ici difficile de déterminer ici l'impact concret des politiques publiques sur les territoires amazoniens. Cependant certains auteurs soulignent que l'État péruvien a développé une idéologie de l'intégration sans reconnaissance de la diversité (Chirif, 2015, p. 35-36). Au niveau national, la figure de l'Amérindien est à l'opposé de la figure du civilisé. La dévalorisation des cultures amérindiennes se traduit par exemple concrètement par la volonté des habitants de San Francisco de ne pas parler shipibo en ville afin de ne pas être pris pour des villageois. Avant de quitter la France pour Lima, je fis la rencontre d'un jeune Péruvien m'informant qu' : « Au Pérou, il y a toujours plus indien que soi ». Dans ce jeu identitaire national, nous retrouvons ici la propension des Shipibo à classer comme « sauvages » les Amérindiens situés plus loin sur le fleuve. L'intérêt pour les villageois de San Francisco d'affirmer leur modernité se comprend donc pour eux à travers la volonté de reconnaissance non seulement de leur indianité

35 Cette méfiance disparut quelque jours avant mon départ, car Filder se décida à vouloir demander de l'aide au gouvernement régional. Cependant, nous décidâmes quant même de privatiser un taxi, car nous jugeâmes que cette option était la plus rapide.

mais aussi de leur pleine citoyenneté.

Au village shipibo de Santa Rosa, Magda Dziubinska note un jour le passage d'un responsable du registre de l'état civil. Bénéficiant d'un salaire et représentant de l'État, cet employé est donc considéré comme un « professionnel ». Celui-ci fut invité à manger chez la famille d'accueil de la chercheuse. Bien qu'étant Shipibo, il releva qu'il était en train de manger un plat typique de la jungle, mais il rajouta « que lui était plus habitué à 's'arrêter en ville' et qu'il ne mangeait plus jamais de riz, mais juste des pâtes, des frites et du poulet » (Dziubinska, 2014, p. 186). Or, ces derniers plats ne sont localement pas accessibles à toutes les bourses. Ainsi, à la différenciation entre indiens sauvages et civilisés, se rajoute la différence entre pauvres et riches. Les Amérindiens subissent donc une double dévalorisation, identitaire et économique, dont ils ont conscience.

L'identité shipibo est ainsi survalorisée au village et sous-valorisée à la ville. Les jeux de valorisation/dévalorisation sont constants, chacun essayant de défendre sa supériorité sur une échelle raciale descendante du Blanc à l'Indien. Vue sous cet angle, la méfiance envers le gouvernement peut s'expliquer par la volonté de ne pas paraître comme un Indien pauvre et assisté. Souvent dans mes discussions au village, on me dit « maintenant, les Shipibo doivent faire ». Au sein de l'association, il convenait de se montrer indépendant vis-à-vis du pouvoir, qualité qui semblerait être garante d'une supériorité morale ou bien du savoir vivre. Le ramassage des déchets peut donc aussi être appréhendé comme une expérience politique : être dans les normes de la propreté urbaine sans être aidé par les pouvoirs relatifs au monde urbain. Or, nous avons vu précédemment pourquoi ce travail n'aurait sûrement pas été possible sans ma présence. Ainsi, l'indépendance affichée dépend de la capacité des membres de l'association à capter une aide extérieure, mais qui dépasse le cadre national : le public étranger, simplifié sous la figure du touriste. De plus, en accusant le gouvernement national et régional de ne rien faire pour le village, les Shipibo apparaissent démunis et ils justifient l'intérêt moral des touristes à leur égard.

B. Le touriste

Nous avons déjà évoqué l'intérêt pour les Shipibo de San Francisco de la présence des touristes dans une logique à la fois de développement économique et d'autonomisation politique dans un contexte d'acculturation. Mais le rôle de l'étranger ne s'arrête pas là. Quelques jours avant mon départ, m'en allant saluer un jeune villageois, celui-ci m'informa que lorsque je serai rentré en France, il faudra que je parle des Shipibo afin qu'ils soient connus à l'extérieur. De même, un soir

de concert pour l'anniversaire d'un autre village shipibo nommé Nuevo Egipto, l'un des maîtres de cérémonie, micro en main, me parla directement. Avec mon appareil photo, je fus pris pour un « journaliste international³⁶ ». Plus tard dans la soirée, on me répéta qu'il faudra que je parle de cette soirée à l'extérieur. Cette volonté d'attirer une attention extérieure sur soi peut se comprendre dans le cadre d'une recherche de soutien.

Madga Dziubinska note que « de nombreux groupes indigènes sont aujourd'hui en quête de la reconnaissance de leur indianité auprès du gouvernement et du public étranger » (Dziubinska, 2014, p. 176). À propos de la lutte des Cree face à l'État canadien et au gouvernement québécois, Niezen écrit :

« It is nearly impossible to protect the rights of minority peoples with arguments and strategies that merely call for states to honor treaties, recognize rights, and exercise legislative and judicial responsibility. Distinctiveness is most successful when it is packaged and exported for consumption to sympathetic others, when the definitive qualities of a culture or people are highlighted and presented to the world as worth preserving and nurturing. This distant form of collaborative cultural representation means that those who experience injustice are more than ever subject to popular scrutiny. They are called upon to be in some way interesting: to become victims, to be culturally picturesque, to be a source of the betterment of others³⁷. » (Niezen, 2009, p. 106)

À travers la volonté de faire bonne figure face aux touristes, avec par exemple le nettoyage du port, ou les appels explicites, comme durant la fête d'anniversaire, les Shipibo recherchent un soutien extérieur. Rappelons-nous des années 1970-80 durant lesquelles la lutte juridique des communautés amérindiennes permit à celles-ci d'exporter leurs revendications à l'extérieur des États peu soucieux de leur condition (Leprêtre, 1998, p. 561). Cette même logique est à l'œuvre aujourd'hui au village de San Francisco, plus latente, moins explicite, mais fondamentale car « sympathy has become the most important limited resource in the politics of culture³⁸ » (*op. cit.*, p. 104).

36 Je pense que cette appellation n'était pas dénuée d'humour.

37 « Il est presque impossible de protéger les droits des peuples minoritaires avec des arguments et des stratégies qui appellent simplement les États à honorer les traités, à reconnaître les droits, et à exercer leur responsabilité législative et judiciaire. La spécificité culturelle est reconnue quand elle est emballée et exportée afin d'être consommée par la compassion d'autrui, quand les qualités définitives d'une culture ou d'un peuple sont mises en lumière et présentées au monde comme digne d'être préservées. Cette forme distante de représentation culturelle collaborative signifie que ceux qui expérimentent l'injustice sont davantage sujets à l'examen populaire. Ils sont appelés en quelque sorte à devenir des victimes, culturellement pittoresques, d'être une source de mieux-être pour les Autres. » (traduit par nos soins)

38 « La compassion est devenue la ressource limitée la plus importante dans la politique de reconnaissance culturelle. » (traduit par nos soins)

J'ai ainsi pu croiser quelques étrangers qui n'étaient pas venus afin de suivre une cure d'*ayahuasca*, mais à des fins similaires aux miennes. Par exemple, dans un autre village shipibo à proximité, avait lieu un projet de permaculture soutenu par une jeune Suisse. De leur côté, les étrangers que j'ai pu questionner se sont montrés intéressés par notre travail sur les déchets. L'un d'entre eux avait même réalisé sur papier une sorte d'organigramme fonctionnel d'un système économique de ramassage au niveau du village. Et nous pouvons ainsi supposer que cet intérêt des étrangers pour une propreté des espaces à l'occidentale participe de la diffusion culturelle des normes relatives aux déchets. En effet, si les étrangers peuvent représenter des moyens stratégiques de reconnaissance, alors leurs avis et intérêts deviennent importants à prendre en compte et à réaliser dans le cadre d'une mise en scène de la vie quotidienne destinée à être présentée au monde.

C. Le *Pishtaco* de la poubelle

Cependant, l'étranger n'est pas forcément perçu comme un élément positif. Nous l'avons remarqué, l'intérêt que peuvent porter les Shipibo aux étrangers n'est pas dénué d'une certaine angoisse. C'est ce que montre par exemple le surnom que m'accorda une partie du village : « *El pishtaco de la basura*³⁹ ». Le *pishtaco* est une figure de la mythologie amérindienne présente dans les Andes sous le terme de *Pishtaku* (Molinié, 2009, p. 2), et dans les proches régions des Basses-Terres d'Amazonie, comme sur le territoire des Shipibo. Le *pishtaco* est un Blanc censé égorger ces victimes amérindiennes pour voler leur graisse, leur sang et leurs organes (Colpron, 2004, p. 134). Il est majoritairement associé au *Gringo* qui devient, comme quasiment tous les êtres venant du Dehors, un cannibale. Le *pishtaco* serait donc à rapprocher de la figure du vampire.

Antoinette Molinié note la permanence de cette figure à travers le temps dans la culture andine :

« Durant la colonisation espagnole, on pensait que le *pishtaku* approvisionnait la pharmacie du roi d'Espagne en graisse indienne qui était par ailleurs incorporée dans l'alliage des cloches dont elle améliorait le son : deux métaphores du contrôle politique et religieux des envahisseurs. Dans les années 1970, on m'avait appris que la graisse indienne ainsi collectée servait à lubrifier les moteurs d'avions et à concocter des produits de beauté. Plus tard j'ai découvert qu'elle servait à huiler les ordinateurs. Dans l'une de ses dernières versions, le *pishtaku*, déguisé en guérillero du Sentier lumineux, vendait le précieux produit au gouvernement péruvien qui, en le négociant, payait sa dette externe au Fonds monétaire international. Il s'agit bien d'une véritable théorie indigène de la dépendance. » (Molinié, 2009, p. 3)

39 « Le pishtaco des ordures » (traduit par nos soins)

La figure du *pishtaco* est donc la réinterprétation locale de l'exploitation des Amérindiens par les Blancs. Aujourd'hui encore, l'anthropologue dit connaître « le sort que les Indiens réservent aux Blancs qu'ils soupçonnent de prélever leur graisse » (*op. cit.*, p. 3). Philippe Descola note que pour les Achuar, le *pishtaco* est considéré comme un démon difficilement distinguable des autres Blancs. Ainsi, certains explorateurs auraient été fatalement victimes de cette accusation (Descola, 2006, p. 161). Récemment, en 2009, la police péruvienne mit la main sur un trafic de graisse humaine, réactivant au sein de la population le mythe du *pishtaco*⁴⁰.

La première fois que j'entendis parler d'un *pishtaco* au village, ce fut durant la période sans électricité dans la maisonnée. Habituellement, deux ampoules éclairent la cour de la maison durant la nuit afin dit-on d'éloigner les mauvais esprits. Au coucher du soleil, angoissée par le manque de lumière, l'une des femmes qui habitait la maison se mit à fixer l'extérieur lorsque aboya l'un des chiens de la famille. Elle dit alors avoir vu un homme blanc, grand et fin, faire un geste dans la direction du chien qui lui aboyait dessus, puis continuer son chemin. Pour elle, sans doute possible, il s'agissait d'un *pishtaco*. Presque une heure plus tard, son frère arriva avec un de ses amis afin de chercher une trace du supposé cannibale dans les terrains d'en face, machette en main. Quelques jours plus tard, je croise l'un des frères de cette femme qui me confia que les *Pishtaco* viennent voler le sang, les organes et la graisse des Amérindiens afin d'en faire du carburant pour les avions. Je ne peux pas expliquer quels sont les éléments déclencheurs d'une telle accusation. En tout cas, le retour de la lumière à la maison calma les esprits et je n'entendis plus parler de *pishtaco* jusqu'à la dernière semaine de mon séjour. Prenant un taxi pour Pucallpa, l'un des passagers me demanda ce que je faisais au village. Lui ayant expliqué mon travail avec l'association *Barin-Baba-Bö*, celui-ci me répondit : « Ha ! C'est toi le *Pishtaco* des ordures ?! ». Cette dénomination relève d'une dimension comique indéniable car elle associe un potentiel danger, le *pishtaco*, à un élément qui peut être perçu comme dévalorisant, le rebut d'une société. Ne consommant que des déchets, le *pishtaco* que je suis devient automatiquement moins angoissant pour les villageois. Mais ce surnom relève d'une autre vérité : les villageois perpétuent une vision du monde classique des sociétés amazoniennes : « L'altérité cannibale » (Viveiros de Castro, 2009, p. 14).

Le cannibalisme rituel est connu au sein des sociétés amazoniennes déjà depuis le XVI^{ème} siècle (Viveros de Castro, 1993). À travers l'incorporation du corps de l'ennemi, « ce qu'on assimilait de la victime, c'était les signes de son altérité, et ce qu'on visait, c'était cette altérité comme point de vue sur le Soi » (Viveiros de Castro, 2009, p. 113). Le cannibalisme était donc une

40 Voir : https://www.lemonde.fr/ameriques/article/2009/11/21/une-serie-de-crimes-ravive-au-perou-le-mythe-du-pishtaco-egorgeur-de-legende_1270160_3222.html

pratique hautement symbolique qui participait à la définition d'un Nous déterminé par l'existence d'un Autre, forcément ennemi. Avec la guerre circulaient les corps, mais aussi des noms et des trophées. Par exemple, les Yagua du nord-Pérou pratiquaient une chasse aux dents humaines, considérées comme le réceptacle de l'énergie de leurs ennemis (Chaumeil, 1985). Ce processus identitaire s'accompagne ainsi d'une « économie de l'altérité prédatrice » (Viveiros de Castro, 2009, p. 114) dans lequel un certain nombre de flux physiques et symboliques entre communautés sont nécessaires, par le don ou par le vol.

Aujourd'hui, si le cannibalisme a disparu de par la colonisation, l'expérience ethnographique montre que « la métaphysique de la prédation » (cit. Claude Lévi-Strauss, *in* Viveiros de Castro, 2009, p. 114) qui soutient idéologiquement cette pratique perdue dans le village de San Francisco. En effet, comme nous l'avons vu pour les Shipibo, le monde extérieur est peuplé d'ogres, de sauvages et de *pishtaco* cannibales. Cependant, au prisme d'une ouverture au monde extérieur, il est difficile de conclure si les références à ces figures cannibalesques sont en voie d'augmentation ou de diminution. Tout juste pouvons-nous souligner le dynamisme de la réinterprétation des causes de ma présence au village.

Cette réflexion nous renvoie néanmoins vers une autre piste. Si, justement, l'essentiel de la métaphysique de la prédation consiste à considérer « la société primitive comme une société sans intérieur, qui n'arrive à être 'elle-même' que hors de soi » (*op. cit.*, p. 114), pouvons-nous, comme le souligne Magda Dziubinska, parler d'un phénomène d'acculturation ? En effet, « les groupes dont la reproduction dépend de l'incorporation des valeurs étrangères sont [...] par principe acculturés » (Dziubinska, 2014, p. 112). Nous pouvons alors nous demander si la volonté de la présence des étrangers ne traduit pas un intérêt d'ordre identitaire plus profond que nous l'avons esquissé jusqu'à présent ? Et, plus largement, dans une société amérindienne d'aujourd'hui, dans quelle mesure des changements perçus comme modernisateurs participent-ils d'une contamination ou au contraire de la réactivation des dynamiques propres à la société qui les reçoit ?

CONCLUSION GÉNÉRALE

La société shipibo est confrontée à un certain nombre de pressions déstabilisantes. La volonté de ramasser les déchets s'inscrit dans une logique plus large de mise au propre du village, qui traduit l'intériorisation de normes relatives à l'urbanité. Parmi celles-ci, le souci de la protection de l'environnement et d'une mise au propre qui s'accompagne de la volonté de recycler les déchets, appréhendé comme un moyen contemporain de moderniser le village. Mais cette modernisation prend place au sein d'un jeu historique de définition identitaire à double niveau, entre sauvage et civilisé d'une part, riche et pauvre de l'autre. Plus qu'une simple question économique, la modernisation du village est un enjeu de reconnaissance politique et de prestige pour la communauté dans un pays qui ne valorise pas l'identité amérindienne.

À ce titre, la présence d'étrangers dans le village peut être appréhendée comme un enjeu stratégique de développement permettant l'injection de moyens financiers, la diffusion à l'extérieur du pays des difficultés relatives au mode de vie shipibo et l'introduction à l'intérieur de normes allogènes. De plus, dans une société qui traditionnellement se cherche à travers le regard de l'Autre, la vision du monde que portent les étrangers aurait-elle remplacé le point de vue de l'ennemi ?

Cependant, à mesure que la société shipibo se modernise, les pratiques locales évoluent. Changements vestimentaires et alimentaires, pratiques de divertissements urbains ou encore économie fortement liée au tourisme contrastent avec un mode de vie traditionnel. Certains de ces changements sont appréciés, comme l'introduction de moyens de communication, d'autres sont décriés, comme la diminution des liens de solidarité et d'échanges au sein de la communauté. Ces derniers changements culturels à l'œuvre sont interprétés en termes de perte identitaire, source d'angoisse, dont le concept central de « contamination » met en évidence l'extériorité des causes de ces évolutions.

C'est aujourd'hui une communauté native urbaine qui semble progressivement apparaître et qui met en danger les pratiques plus anciennes, liées à un mode de vie caractérisé par davantage de pratiques d'autosubsistance. L'*ethos* égalitariste qui caractériserait le cœur du fonctionnement politique des sociétés amazoniennes paraît être remis en cause par le développement d'une stratification sociale, permise entre autre par l'école et soutenue par l'idéal de devenir « professionnel ». C'est l'avenir même du fonctionnement et de la définition de la communauté qui sera peut-être à revoir d'ici quelques décennies.

L'expérience ethnographique aura permis de mettre en évidence la persistance du modèle

traditionnel de catégorisation de l'altérité appliqué aux agents de l'extérieur, notamment à travers la figure du « *pishtaco* des ordures ». Ainsi, le monde extérieur est à la fois appréhendé comme désirable et menaçant. C'est un défi auquel sont confrontés les Shipibo : se moderniser tout en gardant leur culture. Mais il n'est à pas douter que dans l'avenir, ce qui sera considéré comme typique de la culture shipibo changera avec les jeunes générations présentes, sans doute déjà plus métissées. Aujourd'hui, ceux qui essaient de sauvegarder la culture, comme les membres de l'association *Barin-Baba-Bö*, eux-mêmes, sont certainement plus « occidentaux » que leurs aînés. Cela tend à souligner que protéger sa culture, ce n'est pas être dans un rapport rigide avec le passé. À ce titre, les Shipibo font preuve d'une réinterprétation dynamique de leur culture et des éléments allogènes à travers une réflexion dialectique entre la modernité et la tradition.

BIBLIOGRAPHIE

- * ALBERT Bruce, 1988, « La fumée de métal », *l'Homme*, t. 28, n° 106-107, pp. 87-119.
- * AMSELLE Jean-Loup, 2013, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel, Paris, 226 p.
- * ARGYROU Vassos, 1997, « Keep Cyprus clean », *Cultural Anthropology*, vol.12, n°2, pp. 159-178.
- * BARLES, Sabine, 2005, *L'invention des déchets urbains : France 1790-1970*, Champ Vallon, Mayenne, 297 p.
- * BEGUIN Marine, 2013, « l'histoire des ordures : de la préhistoire à la fin du dix-neuvième siècle », *VertigO – la revue électronique en science de l'environnement* [En ligne], vol. 13, n° 3, 21 p. Consulté le 12 octobre 2016, URL : <http://vertigo.revues.org/14419>
- * BERTOLINI Gérard,
 - 2011, *Montre-moi tes déchets... L'art de faire parler les restes*, L'harmattan, Paris, 128 p.
 - 2006, *Le déchet c'est les autres. Même pas vrai !*, Érès, Ramonville Saint-Agne, 189 p.
 - 1999, « L'or et l'ordure, le déchet et l'argent », in BEAUNE Jean-Claude (dir.), *Le Déchet, le rebut, le rien*, Champ Vallon, Seyssel, pp. 37-49.
- * BERTRAND-RICOVERI Pierette, 2005, *Mythes de l'Amazonie. Un traversée de l'imaginaire shipibo*, l'Harmattan, Condé-sur-Noireau, 320 p.
- * BOUJU Jacky, 2013, « L'assainissement et la gouvernance urbaine », in ATLANI-DUAULT Laëtita, 2013 [2009], *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Armand Colin, Paris, pp. 123-154.
- * BOURDIEU Pierre, 1977, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Editions de Minuit, 123 p.
- * CADÈNE Philippe, 1991, « La mise au propre des villes indiennes : De la dégradation à la différenciation ? », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 53, pp. 13-22.
- * CHAUMEIL Jean-Pierre, 1985, « Échange d'énergie : guerre, identité, et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *Journal des Américanistes*, t. 71, pp. 143-157.
- * CHIRIF Alberto, 2015, « Prologue », in VARESE Stefano, 2015, *Résistance et utopie dans l'Amazonie péruvienne. Le sel de la montagne*, l'Harmattan, Paris, pp. 9-37.
- * CLASTRES Pierre, 2011 [1974], *La société contre l'État*, Les éditions de minuit, Paris, 185 p.
- * COLPRON Anne-Marie, 2004, *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes « chamanes » shipibo-conibo (Amazonie Péruvienne)*, thèse d'anthropologie, sous la direction de CRÉPEAU Robert, Université de Montréal, 448 p.
- * COMETTI Geremia, 2015, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Peter Lang, Berne, 244 p.

- * CORBIN Alain,
 - 2011, « Préface », in CORTEEL Delphine, *Les travailleurs des déchets*, Érès, pp. 7-13.
 - 2008 [1982], *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècles*, Flammarion, France, 429 p.
- * DAGOGNET, François, 1997, *Des détritrus, des déchets, de l'abject. Une philosophie écologique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Plessis-Robinson, 230 p.
- * DESCOLA Philippe,
 - 2006 [1993], *Les lances du crépuscule. Avec les Indiens Jivaros de haute Amazonie*, Pocket, Paris, 485 p.
 - 1985, « De l'indien naturalisé à l'indien naturaliste : sociétés amazoniennes sous le regard de l'occident », in DESJEUX Dominique (dir.), *Protection de la nature. Histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, Harmattan, Langres, pp. 221-235.
- * DOUGLAS Mary, 2001 [1967], *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte & Syros, Paris, 210 p.
- * DUMONT Louis, 1966, « Le pur et l'impur », in *Homo Hierarchicus*, Gallimard, Paris, pp. 69-85.
- * DZIUBINSKA Magda, 2014, *L'équilibre asymétrique. Une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne*, thèse d'ethnologie, sous la direction de MENGET Patrick, Université Paris Ouest Nanterre la Défense, 357 p.
- * ÉRIKSON Philippe, 1993, « Une nébuleuse compacte : le macro-ensemble pano », *l'Homme*, t. 33, n° 126-128, pp. 45-58.
- * GOUHIER Jean, 1999, « La marge, entre rejet et intégration », in BEAUNE Jean-Claude (dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*, Champ Vallon, Seyssel, pp. 80-89.
- * GUIEN Jeanne, 2016, « Ivresse et gueule de bois. Un Noël à Marseille », *Techniques et Culture*, n° 65-66, pp. 65-73.
- * GUITARD Émilie,
 - 2015, « 'Est-ce que c'est ta voirie ?!' Manipulations des déchets et contrôle des espaces collectifs à Garoua (Cameroun) », *Ethnologie française*, vol. 3, n° 153, pp. 455-466.
 - 2014, « *Le Grand chef doit être comme un grand tas d'ordures* ». *Gestion des déchets et relations de pouvoir dans les villes de Garoua et Maroua (Cameroun)*, thèse d'anthropologie, sous la direction de HOUSEMAN Michael, Université Paris Ouest la Défense, 600 p.
 - 2012, « Le chef et le tas d'ordures : La gestion des déchets comme arène politique et attribut du pouvoir au Cameroun », *Politique africaine* [En ligne], vol. 3, n°127, 15 p. Consulté le 11 novembre 2016, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00818917>
- * HARPET Cyrille, 1999, « Le déchet : une horloge chaotique : série sémantique des termes de la déchéance », in BEAUNE Jean-Claude (dir.), *Le Déchet, le rebut, le rien*, Champ Vallon, Seyssel, pp. 181-199.

- * HURAND Bérengère, 2014, « déchets ménagers : question d'intégration », *Vertigo – la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Débats et perspectives, 14 p. Consulté le 25 mars 2018, URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/15192>
- * JACQUIN, Philippe, 1996, *Les Indiens d'Amérique*, Flammarion, Evreux, 127 p.
- * JEANJEAN Agnès, 1999, « Travailler et penser une matière impensable », in JULIEN Marie-Pierre, WARNIER Jean-Pierre (dir.), *Approches de la culture matérielle. Corps-à-corps avec l'objet*, L'harmattan, France, pp. 73-83.
- * JEUDY Henri-Pierre, 1991, « Le choix du propre : une propriété des sociétés modernes », *Les annales de la recherche urbaine*, n° 53, pp. 103-108.
- * JOULIAN Frédéric, TASTEVIN Yann-Philippe, FURNISS Jamie, 2016, « Réparer le monde : excès, restes et innovation », *Techniques et Culture*, n°65-66, pp. 15-27.
- * LE MEUR Mikaëla, 2016, « Sous la montagne de plastique, une mine d'or ? Le mythe du recyclage à l'épreuve d'une filière vietnamienne », *Techniques et culture* [En ligne], supplément au n° 65-66, 23 p. Consulté le 6 janvier 2017, URL : <http://tc.revues.org/7955>
- * LEPRÊTRE Ludovic, 1998, « Les amérindiens wayana et la mise en place du projet de Parc national guyanais », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, n°1-2, pp. 559-576.
- * LESBET Djaffar, 1999, « La Casbah, une cité en ruine », in BEAUNE Jean-Claude (dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*, Champ Vallon, Seyssel, pp. 123-150
- * MEMMI Dominique, RAVENEAU Gilles, TAÏEB Emmanuel, 2011, « Introduction : la fabrication du dégoût », *Ethnologie française*, vol. 41, n° 1, pp. 5-16.
- * MOLINIÉ Antoinette, 2009, « Anthropologue prends garde ! Trois assignations périlleuses sur trois terrains andins », *Ateliers du LESC* [en ligne], 33, 13 p. Consulté le 7 juin 2018, URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/8215>
- * MONSAINGEON Baptiste,
 - 2017, *Homo Detritus. Critique de la société du déchet*, édition du seuil, Lonrai, 279 p.
 - 2016, « Faire monde avec l'irréparable. Sur les traces des océans de plastique », *Techniques et culture*, n° 65-66, pp. 35-47.
- * NAVEZ-BOUCHANINE Françoise, 1990, « L'espace limitrophe : entre le privé et le public, un *no man's land* ? La pratique urbaine au Maroc », *Espaces et sociétés*, vol. 62, n°2, pp. 135-160.
- * NIEZEN Ronald, 2009 [1998], *Defending the land. Sovereignty and forest life in James Bay cree society*, Pearson, New Jersey, 122 p.
- * PIERRE Magali,
 - 2002, « Objets regardés, déchets inventés : les poubelles, du seuil de l'appartement au seuil de l'immeuble », in PIERRE Magali (coor.), *Les déchets ménagers, entre privé et public. Approches sociologiques*, L'harmattan, France, pp. 47-72.
 - 2002, « Le déchet en habitat collectif, un support de coexistence », in PIERRE Magali (coor.), *Les déchets ménagers, entre privé et public. Approches sociologiques*, L'harmattan, France, pp. 73-102.

- * SALHINS Marshall, 1976 [1972], *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 415 p.
- * SEGAUD Marion, 1992, « Introduction. Le propre de la ville », in *Le propre de la ville : pratiques et symboles*, Éditions de l'Espace Européen, Garrenne-Colombes, pp. 11-18.
- * SERRE Agnès T., CASTRO Edna, 2010, « La question urbaine en Amazonie au tournant du 2^e millénaire », in SAYAGO Doris (coord.), TOURRAND Jean-François (coord.), BURSZTYN Marcel (coord.), DRUMMOND José Augusto (Coord), *L'Amazonie, un demi-siècle après la colonisation*, édition Quaé, Paris, pp. 257-268.
- * SERRES Michel, 2012 [2008], *Le Mal-propre : polluer pour s'approprier ?*, Le pommier, Paris, 96 p.
- * THÉRY Hervé, 2010, « Préface. L'Amazonie, un espace immense, divers et en pleine évolution, au cœur du continent », in SAYAGO Doris (coord.), TOURRAND Jean-François (coord.), BURSZTYN Marcel (coord.), DRUMMOND José Augusto (Coord), *L'Amazonie, un demi-siècle après la colonisation*, édition Quaé, Paris, pp. III-X.
- * VAN STAËVEL Elvire, 2006, *La pollution sauvage*, PUF, Paris, 191 p.
- * ZONABEND Françoise, 1999, « L'innommable et l'innomé », in BEAUNE Jean-Claude (dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*, Champ Vallon, Seyssel, pp. 90-98.
- * VIVEIROS DE CASTRO Eduardo,
 - 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris, 206 p.
 - 1993, « Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage », in BECQUELIN Aurore (ed.), MOLINIÉ-FIORAVANTI (ed.), *Mémoire de la tradition*, Publications de la Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 365-431.
- * WARNIER Jean-Pierre, 1999, « Le sujet comme 'roue d'engrenage' », in JULIEN Marie-Pierre (dir.), WARNIER Jean-Pierre (dir.), *Approches de la culture matérielle. Corps-à-corps avec l'objet*, Harmattan, France, pp. 135-142.

VANSTAEN Rémi, 2018, *Le vampire des ordures. La diffusion et la ré-interprétation des normes relatives aux déchets au village shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne)*, Mémoire de Master d'anthropologie sociale et culturelle, sous la direction du SAUMADE Frédéric, Aix-Marseille Université, 58 p.

Résumé :

La société de consommation impose à l'ensemble des sociétés la durabilité des déchets. La mondialisation du problème de leur accumulation dans l'environnement s'accompagne de la diffusion de normes relatives à leur bonne gestion. Au sein de l'Amazonie péruvienne, dans le village shipibo de San Francisco, la volonté de ramasser et de recycler les déchets s'inscrit dans un jeu politique et identitaire de valorisation ethnique en lien avec le contexte national. De plus, les concepts locaux de contamination et d'altérité cannibale permettent de penser, non seulement les évolutions environnementales, mais aussi les changements de mode vie découlant de l'ouverture du village au monde extérieur et à la société de consommation, appréhendés en terme de pertes culturelles.

Mots-clés :

Amérindien ; Amazonie ; Déchet ; Pollution ; Développement