

« *Del monte, del campo, o del pueblo ?* »¹ : subsister en zone pétrolière chez les Shuar d'Amazonie équatorienne



Parcelle de plantains et manioc. Source : Eva Béguet

Eva Béguet

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Spécialité Anthropologie générale

Université Paris Ovest Nanterre la Défense

Sous la direction d'Éric Garine (maître de conférences et membre du LESC-CNRS Université Paris Ovest Nanterre la Défense, département d'anthropologie)

Année universitaire 2015-2016

¹ « De la forêt, du jardin ou de la ville ? »

Résumé / Summary / Resumen

L'Amazonie équatorienne fait depuis une cinquantaine d'années l'objet d'une exploitation pétrolière croissante, assurant l'économie du pays. Cette exploitation implique une cohabitation entre communautés indigènes, compagnies pétrolières et métis. A partir de l'hypothèse selon laquelle l'alimentation est l'un des premiers vecteurs de la contamination, mon mémoire s'appuie sur une ethnographie des comportements alimentaires d'une communauté Shuar d'Amazonie équatorienne vivant en zone pétrolière (Orellana). Il s'est agi de comprendre le lien établi entre l'activité pétrolière, l'alimentation et la santé en évaluant la place de cette activité et le poids de la contamination dans le quotidien des Shuar. Cependant cette étude ne met pas en évidence une théorie indigène de la contamination pétrolière inter-espèces mais un phénomène d'urbanisation de l'Amazonie à travers l'activité pétrolière. Celle-ci modifie les choix alimentaires et sanitaires, notamment par une tripartition des zones d'approvisionnement (forêt, jardin, ville). L'implantation des compagnies pétrolières fut dévastatrice sur le plan environnemental et sanitaire, mais la contamination n'est pas le premier des changements occasionnés par l'activité pétrolière. Ce mémoire propose de comprendre comment d'une part les Shuar cohabitent avec cette industrie pétrolière et d'autre part comment perçoivent-ils l'urbanisation de leur milieu, notamment entre les moins de 30 ans qui ont grandi dans cet univers et les plus de 50 ans qui ont connu l'immigration et l'implantation des compagnies.

L'urbanisation promet-elle un futur meilleur ou représente-elle une menace pour les Shuar ?

Mots clés : Amazonie, Shuar, pétrole, contamination, alimentation, santé, futur

The Ecuadorian Amazon since fifty years make the object of an increasing oil exploitation, ensuring the country's economy and involving cohabitation between indigenous, mestizo and oil companies, but also environmental contamination. From the hypothesis that diet is one of the first vectors of contamination, my memory is based on an ethnography of eating behavior of a Shuar community of the Ecuadorian Amazon living in oil region (Orellana). My aim is to understand the link between oil activity, diet and health by evaluating the importance of this activity and of the contamination in the daily Shuar. However, this study did not reveal an indigenous theory of oil interspecies contamination but an urbanization phenomenon of the Amazon through the oil business. This modifies the food and health choices, including through a partition of the supply areas (wild, garden, and city). The implementation of the oil companies was devastating for the environment and the health population but how the Shuar live with this oil industry? How the urbanization of their surroundings is it perceived, especially between the younger of 30 years who grew up in this world and over 50 years who have experienced immigration and settlement companies?

Urbanization does she promise a better future or does she represent a threat to the Shuar?

Key words: Amazonia, Shuar, oil, contamination, food, health, future

La Amazonía ecuatoriana hace desde cuarenta años el objeto de una explotación petrolera creciente, lo que garantiza la economía del país. Esta operación implica una coexistencia entre los indígenas, mestizas y las compañías petroleras, sino también la contaminación del medio ambiente. A partir de la hipótesis de que la dieta es uno de los primeros vectores de contaminación, mi memoria se basa en una etnografía de la conducta alimentaria de una comunidad Shuar que viven en la región amazónica ecuatoriana de petróleo (Orellana). Se trata de entender la relación entre la actividad petrolera, la dieta y la salud evaluando el lugar de esta actividad y el peso de la contaminación en la vida de los Shuar. Sin embargo, este estudio no revela una teoría indígena de la contaminación petrolera entre las especies, sino un fenómeno de urbanización de la Amazonía a través del negocio del petróleo. Esto modifica las opciones de alimentos y de salud, incluyendo una división tripartita de las zonas de abastecimiento (monte, campo, pueblo). ¿La implantación de las compañías petroleras fue devastadora al nivel del medio ambiente y de la salud, pero cómo los Shuar viven con esta industria del petróleo? ¿Cómo está percibida la urbanización de su entorno, sobre todo entre la edad de 30 años que creció en este mundo y más de 50 años que han experimentado la inmigración y la implantación de las empresas? ¿La urbanización promete un futuro mejor o representa una amenaza para los Shuar?

Palabras clave: Amazonía, Shuar, petróleo, contaminación, comida, salud, futuro

Remerciements

Je tiens à remercier en tout premier lieu mon ami Shuar Marco qui m'a accueilli dans sa famille et dans sa communauté.

*Personne que je n'aurais pu rencontrer aussi facilement sans l'aide d'Axel, Natacha et Lucie,
mes partenaires de stage, avec qui j'ai partagé de très bons moments.*

Je remercie également l'IRD, qui a financé en partie mon terrain et plus particulièrement Sylvia Becerra et Laurence

Maurice, co-directrices du projet ANR-MONOIL qui m'ont offert ce stage de trois mois.

Merci à Mehdi Saqalli pour m'avoir intégré dans son enquête dans le parc national Yasuni.

*Je remercie mon directeur Éric Garine pour ses précieux conseils, sa confiance et son soutien durant ces deux années
de Master d'Anthropologie à l'Université de Nanterre.*

Enfin, merci à Valentin, ma famille et mes amis pour leur soutien et leur aide.

Sommaire

Résumé / Summary / Resumen	iii
Remerciements.....	v
Sommaire	vii
Tables des illustrations	x
Traduction des termes espagnols	xi
 INTRODUCTION.....	 1
 CHAPITRE I : UNE ETHNOGRAPHIE EN AMAZONIE PETROLIERE	 5
A L'exploitation de ressources énergétiques en territoire autochtone	5
1 En anthropologie	5
2 L'Equateur : Un pays pétrolier.....	10
3 Les impacts du pétrole en Amazonie.....	11
4 MONOIL et l'Amazonie : Un double terrain.....	13
a) Situation géographique.....	17
5 La communauté Shuar Tiwiram.....	18
a) La migration vers le nord.....	18
b) Organisation sociale	20
B Méthodologie ethnographique	22
1 Passé, présent et futur des Shuar de Tiwiram	22
2 Les réseaux trophiques	24
3 Les pratiques de subsistance.....	27
Conclusion	28
 CHAPITRE II : S'ALIMENTER EN ZONE PETROLIERE	 30
A Une partition des ressources alimentaires	30
1 « Nourriture traditionnelle » VS « nourriture industrielle » dans le Grand Nord	30
2 Zones d'approvisionnement et temporalité	33
3 <i>El monte</i> : des animaux inégalement affectés	39
a) Les prédateurs et les animaux sauvages.....	41
b) Les insectes	42
c) Les poissons	44
d) Le gibier.....	46
4 Le poulet <i>del campo</i> et le poulet <i>del pueblo</i>	47
a) « Nos produits sont sains et gratuits », « c'est le poulet de la ville qui est contaminé ».....	47
b) La démence, un comportement du mauvais esprit.....	51

c)	Des œufs pour capter le mauvais esprit.....	55
B	Rivalité ou complémentarité entre <i>campo</i> et <i>pueblo</i> ?	56
1	<i>Yuca</i> : un aliment de base ?.....	58
2	Les fruits et le sucré : encas, gourmandise et enfance	63
3	La <i>chicha</i> et la bière : boisson quotidienne et festivité	65
C	De la <i>feria</i> à la <i>casa</i> : des échanges monétarisés.....	70
a)	Division sexuelle des savoirs.....	70
1	La <i>feria</i> et la vente de <i>chicha</i>	71
2	L'échange monétaire au quotidien.....	75
	Conclusion	79
CHAPITRE III : SE SOIGNER ET SE PROJETER EN ZONE PETROLIERE		82
A	De l'inconnu à l'invisible, contre quoi résister ?	82
1	Pourquoi être contre l'exploitation pétrolière ?.....	82
2	Croire en la contamination	84
a)	L'exemple nucléaire	84
b)	Une omniprésence pétrolière qui cache l'or noir	86
B	A chacun son remède	92
1	De nouveaux remèdes pour de nouvelles maladies	93
a)	El pueblo : une source de contamination.....	93
b)	El monte : des plantes non comestibles	97
c)	Les soins del campo	99
2	Des experts de la santé/maladie	101
a)	Des vitamines et des médicaments	101
b)	Javier et Geraldina	104
c)	La sorcellerie et « el secreto »	107
C	Perspectives d'avenir et « <i>civilización</i> ».....	109
1	La Santé, l'Education et du Travail	111
a)	L'éducation	112
b)	La santé	113
c)	Des dettes aux salaires en passant par la contamination.....	113
2	Une route et l'électricité	115
a)	La promesse des compagnies.....	115
b)	Les projets d'aides au développement agricole (proyectos)	117
c)	Des projets pour promouvoir la culture shuar.....	119
	Conclusion	121
CONCLUSION et DISCUSSION : LES COMPAGNIES PETROLIERES : POISON ET REMEDE DES SHUAR ?.....		123

ANNEXES.....	129
Annexe 1.....	130
Annexe 2.....	131
Annexe 3.....	133
Annexe 4.....	134
Annexe 5.....	135
BIBLIOGRAPHIE	145

Tables des illustrations

Toutes les illustrations sont de l'auteur.

Cartes, Croquis et Schémas

Figure 1 : Equateur.....	10
Figure 2 : Province d'Orellana	17
Figure 3 : Communauté shuar Tiwiram	18
Figure 4 : Croquis de la communauté shuar Tiwiram	21
Figure 5 : Représentation du territoire	33
Figure 7 : Typologie de la perception de la contamination	87

Tableaux

Tableau 1 : Noms génériques utilisés dans les free-list	27
Tableau 2 : Répartition des consommations alimentaires	36
Tableau 3 : Rang de citation moyen des espèces animales citées à plus de 30%.....	39
Tableau 4 : Matrice de proximité des mammifères les plus cités (occurrence de citation>3)	46
Tableau 5 : Espèces végétales comestibles	57
Tableau 6 : Les différents types de manioc cultivés à Tiwiram	59
Tableau 7 : Exemple d'un bilan économique des revenus et dépenses del campo sur 1 mois	77
Tableau 8 : Espèces végétales non comestibles	97
Tableau 9 : Utilisation des plantes médicinales.....	98

Photos

Photo 1 : Retour de la ville chargé d'aliments	38
Photos 2 : Produits <i>del pueblo</i>	38
Photos 3 : <i>Mayones</i> (larves)	43
Photos 4 : Pulvérisation d'herbicides	44
Photo 5 : <i>Barbasco</i>	45
Photo 6 : Poussins dans la <i>changuina</i>	50
Photo 7 : Manioc pelé (<i>yuca</i>)	58
Photo 8 : <i>Verde de platano y guineo</i>	60
Photo 9 : Plat <i>del pueblo</i>	61
Photo 10 : Plat <i>del campo y monte</i>	61
Photo 11 : Réserve de ferment (<i>fermento</i>)	66
Photos 12 : Etapes de la préparation de la <i>chicha</i>	68
Photo 13 : <i>Chicha</i> commune	70
Photo 14 : <i>Feria</i> et stands de vente.....	74
Photos 15 : Attente du car (à droite Betina et son bébé)	89
Photo 16 : Attente du pick-up pour la visite médicale.....	104

Traduction des termes espagnols

Toutes les personnes rencontrées sur le terrain et citées dans le texte sont rendues anonymes à l'aide de prénoms hispanophones fictifs.

Tous les termes en espagnol et en shuar ainsi que les retranscriptions sont en italique dans le corps de texte.

Camino : chemin

Campo : jardin

Casa : maison

Casa comunal : maison communale

Chicha : bière de manioc

Comuna : propriété collective

Comunidad : communauté

Concejo : Gouvernement provincial (Orellana)

Cunado/a : beau-frère/belle-sœur

Curandero : guérisseur

Estero : rivière

Feria : marché

Finca : propriété territoriale individuelle

Monte : forêt

Municipio : Gouvernement cantonal (Fransisco de Orellana)

Pollo : poulet

Primo/a : cousin(e)

Programa : fête cérémonielle

Pueblo : ville

Remedio : médicament

Rio : fleuve

Socio/a : membre (d'un groupe)

Via : route

Yuca : manioc

INTRODUCTION

« Ici il n'y a pas de contamination pétrolière, c'est l'environnement qui est pollué, comme partout. »

(Alvaro)

« Tout est pollué mais le pétrole n'y est responsable qu'à 50% car on pollue notre propre environnement, il n'y a pas de ramassage des déchets, soit on brûle soit on jette dans la nature. Les tronçonneuses ont besoin d'essence, les motos aussi. Cela pollue l'air et l'eau. »

(Marco)

Ces phrases d'Alvaro et Marco résument parfaitement le propos de mon mémoire qui tente, à travers une ethnographie des pratiques de subsistances, de remettre en situation le terme de « contamination pétrolière » qui renvoie plus souvent à la pollution environnementale et non à l'idée d'une bioaccumulation d'éléments pathogènes au sein des chaînes trophiques.

Marco, président de la communauté, m'avait pris sous son aile dès mon arrivée dans la communauté pour m'aider dans mon enquête en m'accompagnant dans tous mes déplacements au village et en forêt. J'avais donc noué des liens très amicaux avec lui et sa femme. Au bout de quelques semaines il avait bien compris mon intérêt pour tout ce qui touchait à la pollution, la contamination et plus généralement à tout ce qui pouvait être néfaste pour l'Homme et son environnement. A tel point qu'il s'amusait à crier « *contaminación!* » à chaque fois que quelqu'un de sa famille ou lui-même jetait un déchet dans la nature, qu'il brûlait les mauvaises herbes aux produits chimiques, qu'une tronçonneuse grondait dans la forêt ou encore qu'une moto passât sur le chemin. Au-delà de cette anecdote particulière à cette relation avec Marco, le terme de « *contaminación* » était déjà bien présent dans les discours des Shuar de la communauté même si celui-ci a certainement été renforcé par ma présence même.

Finalement tout ce qui venait de la ville était source de pollution qu'il s'agisse de l'activité pétrolière, d'objets et textiles, de médicaments ou de l'industrie agro-alimentaire. Pour les plus âgés, la *contaminación* devient alors une métaphore de l'urbanisation de la région amazonienne de l'Equateur effaçant peu à peu les pratiques de leurs ancêtres qu'ils rappellent sans cesse en début de phrase par l'expression « *Antiguamente, los ancianos...* » (Qu'on pourrait traduire par « *Jadis, les anciens...* ») pour parler d'un temps

en perte de vue. Cette expression était surtout utilisée lorsque j'étais témoin de pratiques considérées comme ne faisant pas partie de la culture Shuar telle que la prise de médicaments. Pour les plus jeunes la ville est avant tout une source de travail et de meilleures conditions de vie. On remarque également une différence entre hommes et femmes. Pour les premiers, il s'agit avant tout d'une porte d'entrée dans le monde du travail salarié. Pour les femmes, même si ce n'est pas explicité, cela se traduit par une réappropriation au quotidien d'un système économique monétaire où le monde du jardin et le monde de la ville se conjuguent.

Nous verrons que l'extraction pétrolière ne se résume pas qu'au risque de contamination. D'ailleurs l'idée de contamination pétrolière originaire des divers projets scientifiques socio-environnementaux n'est pas si facilement observable au sein des discours sur la chaîne alimentaire lorsque la société en question ne possède pas de puits pétroliers. Dans ce cas les individus ne considèrent pas leur environnement naturel proche comme « contaminé » par le pétrole car trop éloigné pour être significativement pathogène et représenter un risque majeur pour la santé (comme le serait l'ingestion d'un poison). La contamination pétrolière ne semble pas être pertinente au sein des pratiques alimentaires, car elle n'y est en aucun cas identifiée par les Shuar de la communauté Tiwiram. Contrairement aux champs de la santé et de la maladie plus facilement mis en lien avec l'activité pétrolière. Ce n'est pas tant la contamination qui est identifiée mais la pollution que génère le monde industriel qui vient de la ville par opposition au monde naturel de la forêt. Ici la ville est alimentée par l'industrie pétrolière dont les avantages économiques augmentent la croissance démographique et l'urbanisation de la région amazonienne. Mais mon intérêt pour la projection dans le futur des personnes de cette communauté « pour » l'exploitation pétrolière m'a permis d'accéder à d'autres notions en lien avec l'activité pétrolière, notamment celle de « *civilización* » que les générations les plus âgées comprennent par tout ce qui vient de la ville et que les ancêtres Shuar ne possédaient pas. Cette « *civilización* » correspond à l'urbanisation de cette région amazonienne par l'activité pétrolière qui débuta dans les années 1970, transformant les modes de vie des communautés indigènes. Il s'opère donc une opposition entre la ville (*el pueblo*) et la forêt (*el monte*), mais celle-ci est plus que poreuse, les deux espaces se chevauchant dans les villages (*el campo*).

Comment la contamination pétrolière est-elle perçue par les populations locales ? Agit-elle sur l'alimentation et plus largement sur les comportements de subsistance des populations indigènes Shuar de cette zone pétrolière ? Au-delà des impacts socio-environnementaux de la contamination pétrolière, l'implantation de l'activité pétrolière en Amazonie a engendré une urbanisation de celle-ci. Que se passe-t-il alors dans une communauté Shuar qui cohabite avec l'activité pétrolière ? Il existe en effet un rapport plus complexe que celui de la contamination qui n'est qu'une des modalités possibles du changement généré par l'urbanisation. Comment les Shuar vivent-ils dans ce contexte pétrolier ?

Comment est-ce que cela se traduit au quotidien, notamment à travers les connaissances écologiques de leur milieu et leurs activités de subsistance ? L'implantation des compagnies modifie le territoire des autochtones d'Amazonie. Comment les Shuar perçoivent-ils leur territoire au sein de cette espace pétrolier ?

Le mot subsister possède deux niveaux de définition, celle de « continuer d'être, se maintenir, alors que d'autres choses ont disparu » et celle de « survivre grâce à quelque chose qui permet de subvenir aux besoins essentiels » d'après le dictionnaire Larousse². Nous avons donc l'idée d'une continuité (se maintenir dans un milieu qui change) et d'activités qui permettent de se maintenir en vie (alimentation, santé). « Comment subsister en zone pétrolière » doit donc être compris à travers le fait que les populations se maintiennent dans un milieu qui change en modifiant et en adaptant leurs activités et pratiques qui permettent de subvenir à leurs besoins essentiels que sont l'alimentation et les soins. Nous verrons que la subsistance des communautés se reflète dans l'identification du territoire à travers les différentes zones d'approvisionnements qui rythment leur quotidien.

Le premier chapitre de ce mémoire tente de faire état des travaux anthropologiques où les territoires autochtones sont exploités pour leurs ressources et rend compte du contexte de mon étude. Dans le second chapitre je propose une analyse des moyens de subsistance et des choix alimentaires de la communauté Shuar Tiwiram (Orellana, Equateur) où la nourriture de la forêt et les produits du jardin se conjuguent aux aliments de la ville. Le terme « *contaminación* » dans le champ alimentaire est alors utilisé non pas pour parler de pollution environnementale mais de contact avec des produits chimiques utilisés par l'industrie agro-alimentaire. En troisième chapitre nous verrons, à partir d'une approche comparative, dans quelle mesure la « contamination » agit sur les populations et comment est-elle définie selon les contextes. Il s'agira de comprendre comment la contamination pétrolière affecte la santé des Shuar qui apprennent à se soigner avec les médicaments de la ville. Il sera également question d'une division géographique des zones d'approvisionnement au sein des systèmes de soins Shuar. Dans cette dernière partie je présente les projets futurs des habitants de la communauté où l'activité pétrolière n'est pas forcément incompatible avec de meilleures conditions de vie selon les générations concernées. Nous verrons quels sont les différents points de vue entre les différentes générations qui permettent de peser le pour et le contre du pétrole.

² <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/subsister/75105> (consulté le 19/03/16)

CHAPITRE I : UNE ETHNOGRAPHIE EN AMAZONIE PETROLIERE

Ce premier chapitre est une contextualisation de mon étude. Compris comme productrice de changement social au niveau anthropologique, l'exploitation du pétrole est appréhendée dans mon étude non pas au niveau politique ou économique du pays mais à partir d'une analyse écologique des impacts environnementaux et sociaux de l'activité pétrolière à une échelle microsociale, celle d'une communauté indigène. Mon terrain de master se déroula dans le cadre d'un projet scientifique sur la contamination pétrolière en Amazonie équatorienne dont je présente les objectifs, ma contribution et ma méthodologie de terrain.

A L'exploitation de ressources énergétiques en territoire autochtone

1 En anthropologie

L'exploitation des ressources énergétiques (forestière, minière, pétrolière, etc.) en anthropologie est souvent portée sur les relations entre les populations autochtones, les entreprises et l'Etat.

Douglas Rogers, dans son article « Oil and Anthropology » (Rogers, 2015), rend compte des divers travaux anthropologiques autour du pétrole qui se sont développés suite au boom pétrolier des années 1970. Il propose une analyse en termes de temporalité et de matérialité. En effet, le pétrole est une ressource naturelle non renouvelable et son extraction s'inscrit dans un temps limité. Il s'opère alors différents moments pour les populations notamment avec une promesse de modernité et de prospérité économique. Coronil (1997) montre l'impact du pétrole sur la politique et l'économie du Venezuela alors transformé en Etat pétrolier, modifiant chez les politiciens la façon de gouverner et de voir leur nation. « La perception du pétrole comme moteur de la modernisation de l'Etat vénézuélien a cimenté

l'unité nationale, jusqu'à ce que les différentes administrations croulent sous la corruption et la violence. » (Hoinathy, 2013, p. 33)

En Extrême Orient russe Mitrofanin (2006) analyse les relations entre les compagnies pétrolières et les éleveurs et chasseurs de reines dans les plaines nord-est de l'île de Sakhaline. L'exploitation offshore des années 1990 dans les zones de pâtures et territoires de chasse provoqua la migration des reines et par conséquent une baisse des activités de chasse chez les populations autochtones. L'offre d'emploi fut donc au centre des relations entre les compagnies et les populations autochtones à travers la mise en place de nombreux moyens de communications et de partenariats. Mais en 2005 les populations autochtones se retournèrent contre les compagnies et demandèrent l'évaluation des impacts socio-économiques de cette exploitation pétrolière sur les communautés locales, rendant leurs relations de plus en plus conflictuelles (Roon, 2006).

En Equateur, l'étude des relations entre populations autochtones, compagnies pétrolières et Etat porte davantage sur l'aspect politique dans un contexte de défense des droits territoriaux des communautés autochtones (Sawyer, 2004). Le travail de thèse de Doris Buu-Sao en Amazonie péruvienne, tentant une ethnographie de ces trois pôles à part égales, montre que leur opposition est plus complexe qu'il n'y paraît. La dimension stratégique des mécanismes participatifs, les stratégies pacificatrices de conflits sociaux et les interactions informelles font de la participation une technique de gouvernement des conflits ou les contestataires entretiennent des relations d'« amitiés » avec le secteur pétrolier, favorisant un engagement des populations auprès des autorités et des compagnies pétrolières (Buu-Sao, 2013).

Dans de nombreux cas, face au changement d'environnement après une migration, une délocalisation ou sinon une cohabitation avec les compagnies, les communautés autochtones entrent dans une période de transition sociale, économique et politique, voire une redéfinition identitaire et territoriale (Davidov, 2013; Lori J. Fitton, 1999; Martin Lopez & Gimenez Benitez, 2009; Rodriguez, 2009).

Stendford Zent utilise les savoirs écologiques des Piaora du Venezuela pour mettre en évidence leur « acculturation » (Zent, 1999). Les années 1960 à 1980 se caractérisent par une migration massive des Piaora dans les basses terres plus proches des autres groupes, attirés par l'amélioration des moyens de communications, infrastructures et services (routes, moyens de transport, écoles, centres médicaux...). Cette transition des hautes vers les basses terres impliqua une sédentarisation et une nucléation des Piaora mais également une diminution de la dépendance aux ressources naturelles face à un milieu plus propice à l'agriculture et une dépendance aux produits manufacturés. A partir d'un transect établi dans une forêt primaire, des entretiens ont été menés auprès de 44 hommes de 10 à 68 ans devant nommer chaque plante et donner toute information relative. Zent rend alors compte de la relation entre ces changements sociaux induits par un « environnement acculturé » (Zent, 1999, p. 114) et la perte des

savoirs écologiques des Piaora, notamment chez les adolescents et les jeunes adultes. Cette perte de savoir est donc directement liée à l'âge, le bilinguisme et indirectement à l'éducation formelle, les plus affectés étant les générations les plus exposées à ce nouvel environnement pendant leur période d'apprentissage.

Si Standford Zent parle d'acculturation, je préfère parler de changement social. En effet l'acculturation « désigne les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés. [...] L'acculturation ne désigne pas un phénomène spécifique, elle renvoie dans son usage le plus général à une dimension banale et constitutive de toute les sociétés : le changement culturel, si l'on admet qu'aucun ensemble culturel ne se forme indépendamment d'influences « extérieures ». Prise dans ce sens, la notion d'acculturation constitue un aspect important mais partiel des faits étudiés par l'anthropologie historique. » (Bonte & Izard, 1991)». Dans l'acceptation de cette définition, mon étude considère en effet le changement social comme l'une des composantes des phénomènes engendrés par l'activité pétrolière. En effet, mon propos se centre davantage sur l'identification et l'utilisation du territoire et de ses ressources qu'elles soient naturelles ou manufacturées.

Le jeune anthropologue tchadien Remadji Hoinathy appréhende le changement social à travers les trois aspects qu'il recouvre : le structurel, l'interactionnel et le symbolique (Hoinathy, 2013). A l'instar des travaux de G. Magrin sur l'exploitation pétrolière au Tchad (Magrin & Van Vliet, 2005; Magrin, 2001), l'œuvre d'Hoinathy *Pétrole et changement social au Tchad* publiée en 2013 rend compte de la monétisation des relations économiques et sociales par les rentes pétrolières dans la zone pétrolière de Doba. Sous l'influence des travaux d'Apter (2005) et Coronil (1997), il s'intéresse tout d'abord à la « construction du rêve pétrolier » (Hoinathy, 2013, p. 79) nourrit par les promesses du gouvernement tchadien et de la Banque mondiale d'un avenir meilleur faisant du Tchad « un modèle de développement » (Hoinathy, 2013, p. 90). Hoinathy montre comment celui-ci, d'abord vu comme une manne par les autochtones, est rapidement tombé en désillusion face à la pression spatiale. En envahissant petit à petit les terres de Béro et en reconfigurant l'espace, les compagnies pétrolières ont créé des conflits de droits fonciers mais également de subsistance. Les habitants de Béro ont dû quitter leur gestion coutumière des terres, appartenant désormais à l'Etat, et apprendre à cultiver des « morceaux de champs » (Hoinathy, 2013, p. 128). L'accès à la terre s'individualise et se monétise. Le rétrécissement des terres cultivables a engendré la diminution des productions vivrières et la création de conflits territoriaux entre agriculteurs devant cohabiter avec les éleveurs. La pression spatiale s'est intensifiée avec l'arrivée de migrants attirés par l'offre d'emplois créant alors des hameaux s'ajoutant aux facteurs de la reconfiguration spatiale. Avec l'introduction massive d'argent par le projet pétrolier, le canton de Béro s'est rapidement urbanisé et les

échanges et relations sociales se sont monétisés, notamment dans le mariage avec l'inflation des prestations matrimoniales et dans les rapports de pouvoirs.

A l'image de cette enquête ethnographique révélant les enjeux du quotidien de l'implantation de compagnies pétrolières chez les populations autochtones, mon étude tente de comprendre quels sont ces enjeux lorsque la population autochtone en question vit dans une zone pétrolière sans avoir d'extraction du pétrole sur ses terres. Nous verrons que la communauté Shuar Tiwiram est dans une situation particulière. Elle se situe dans cette phase d'espoir de l'exploitation tout en étant spectatrice des impacts environnementaux de cette activité pétrolière qui ne cesse d'augmenter depuis ces trente dernières années.

Nous verrons que cette communauté Shuar est également témoin des enjeux économiques que représentent les compensations des compagnies.

César Gordon (2010) rend compte de cet aspect économique chez les Kayapo Xikrin d'Amazonie brésilienne vivant à proximité d'une des plus grandes régions minières du Brésil. Les compensations exigées, étant donnée l'impact environnemental, ont permis aux Xikrin d'établir un contrat avec les compagnies leur garantissant une affluence d'argent, de marchandises et d'infrastructures et services (santé, éducation et transport). Les compensations n'étant pas individuelles mais collectives, la répartition de l'argent et la distribution des marchandises s'institutionnalisèrent via l'instauration de salaires chez les chefs et leaders de village. La réévaluation constante de la rente mensuelle créa une augmentation croissante de ces salaires créant de fortes disparités avec le reste des habitants du village. Les Xikrin font l'objet d'une demande croissante d'argent et de biens industrialisés. Gordon explique cette « consommation inflationniste » à travers la conception Xikrin de la prédation en tant que relation avec l'autre. Celle-ci s'exprimant par « la capture d'objets dans une logique d'appropriation et de circulation interne » (Gordon, 2010). En effet l'argent n'est pas accumulé mais transformé en biens et marchandises. Cette « capture » des objets des Blancs fait référence à l'univers rituels Kayapo où se superposent les distinctions riches/pauvres et beaux/communs. En effet, les premiers objets industrialisés des Xikrin furent utilisés en tant que biens cérémoniels devenus des prérogatives de certaines familles « belles », par distinction aux personnes « communes », transmis de génération en génération. Mais l'augmentation de ces marchandises a modifié leur mode de circulation en les excluant du système rituel. C'est désormais l'argent en quantité dans les mains d'un groupe d'hommes qui opère cette distinction non plus entre beaux/commun mais riche/pauvre.

La monétisation largement due aux rentes et aux compensations des compagnies extractives semble donc un élément central dans l'étude des changements sociaux des populations locales. Cette approche économique ressort également de mon enquête chez les Shuar d'Orellana, bien qu'elle ne soit pas

centrale. En effet, nous verrons que ce ne sont pas les compensations qui en sont la cause mais l'urbanisation de la région, faisant de la ville partie intégrante de la vie sociale des Shuar. C'est à travers une enquête ethnographique des pratiques alimentaires d'une communauté Shuar que je tente de mettre en évidence ce phénomène.

En effet les changements sociaux engendrés par l'activité pétrolière peuvent s'exprimer à différents niveaux d'une société. C'est donc par les pratiques de subsistance (alimentaire et sanitaire) que j'ai choisi de mener mon enquête ethnographique en Amazonie.

L'anthropologie de l'alimentation est assez bien développée, notamment avec les travaux de Nasi (2011), Rozin (1999; 1986), Meigs (1987), Mintz (2002) et Sahlins (1976). De même les pratiques de subsistance en Amazonie sont assez documentées (Descola, 1986; Erikson, 1987; Beaucage, 1992). Les pratiques de subsistances furent pour moi un moyen d'étudier les changements sociaux induits par l'activité pétrolière. Bien que l'alimentation représente une part importante de mon ethnographie il s'agit avant tout de comprendre comment les Shuar d'Orellana subviennent à leur besoin dans un contexte pétrolier notamment dans l'approvisionnement et la gestion du principe de toxicité induit par l'idée de contamination ou de pollution.

Dans son mémoire de Master d'anthropologie Maya Shimizu (2015) cherche à comprendre s'il existe une relation de transfert de saleté ou de pollution compris comme une essence immatérielle du fournisseur (Meigs, 1978) vers la nourriture, conditionnant les stratégies d'approvisionnement des ménagères du Vietnam. En effet cette relation fournisseur/aliment permet de justifier la confiance variable de celui qui s'approvisionne dans un contexte ambiant de peur de la pollution chimique marquée par les événements de la seconde guerre d'Indochine. De plus, les nouvelles politiques de gouvernement du Vietnam sur l'agriculture engendrèrent une production massive de riz augmentant les revenus et l'utilisation de pesticides, complexifiant les modes d'approvisionnement. A l'instar de A. Meigs, Maya Shimizu appréhende « la pollution comme créatrice d'échanges, invitant à observer les relations se tissant entre le consommateur et le fournisseur » (Shimizu, 2015, p. 47). Dans son étude les contaminants s'étendent des produits phytosanitaires à la pollution atmosphérique, rendant certains aliments impropres à la consommation. C'est alors une recherche de l'aliment propre qui se met en place dans les stratégies d'approvisionnement des différents consommateurs. Pour M. Shimizu « il existe non seulement un transfert de propreté allant du fournisseur à l'aliment dans les représentations individuelles, mais aussi les consommateurs attribuent une capacité décontaminante au lieu d'approvisionnement. » (Ibid. p.67). Dans une logique assez similaire il s'agit pour moi de comprendre s'il existe une transitivity de la contamination pétrolière justifiant les choix alimentaires des Shuar d'Orellana, mais aussi leurs pratiques sanitaires.

2 L'Equateur : Un pays pétrolier

Figure 1 : Equateur



En Equateur, l'Oriente représente la moitié de l'Equateur mais seulement 2% du bassin amazonien. Depuis les vingt-cinq dernières années près de 90% du pétrole équatorien a été produit essentiellement au nord de cette zone, dans les provinces de Sucumbíos et d'Orellana. L'économie du pays est principalement extractive et pétrolière (57% du budget national). Face à la demande internationale en ressource pétrolière, l'Etat étend sa zone d'extraction et ouvre toute la partie est du pays à l'offre exploratoire (Rival, 1997). C'est en 1967 que la compagnie Texaco découvre un gisement important de

pétrole au nord de l'Amazonie équatorienne, menant à un boom extractif dans la région. S'ensuivirent la création d'un réseau routier et d'oléoducs pour faciliter l'activité pétrolière. Depuis 1972, les compagnies pétrolières ont extrait plus de deux milliards de barils de pétrole brut en Amazonie équatorienne. Les procédés d'extraction ont causé le déversement de plus de 100 milliards de litres de déchets toxiques, de gaz et de pétrole dans l'environnement, suites aux accidents d'exploitation à répétition, certains étant catastrophiques (San Sebastian & Hurtig, 2005 ; Kimerling, 1993).

Plusieurs travaux comme ceux de la FLASCO (Faculté latino-américaine des sciences sociales équatorienne) ont été réalisés sur l'histoire de l'économie pétrolière d'Amérique du Sud mais la plupart ont une perspective sociologique sur les politiques publiques et les conflits, au dépend d'une approche culturelle des impacts et des représentations indigènes des risques. Guillaume Fontaine, sociologue en sciences politique, s'est principalement intéressé à la politique qui encadre les activités pétrolières et son lien avec les mouvements écologiques autochtones et des ONG. Il montre que la multiplication des conflits en Amazonie contre les projets d'exploitations est le produit d'un large désaccord entre gouvernement et populations. La prise de conscience des impacts de l'activité pétrolière sur l'environnement a provoqué de nombreux conflits entre les trois grands pôles que sont l'Etat, les compagnies pétrolières, et les mouvements autochtones et ONG (Fontaine, 2010). Pour Guillaume Fontaine les conflits environnementaux en Equateur, en Colombie et au Pérou se traduisent par cinq phénomènes : « la convergence de l'ethnicité et de l'écologisme, les logiques d'action rationnelles qui opposent les acteurs sociaux aux entreprises et à l'Etat, les processus d'ethnogenèse et de transformation identitaire à l'œuvre dans les conflits environnementaux, la participation des communautés et organisations autochtones dans la gouvernance énergétique et les tensions entre la conservation de l'environnement, l'exploitation pétrolière et l'administration de territoires ethniques. » (Fontaine, 2010, pp. 14-15) A cela s'ajoute également l'intensification de l'agriculture et la mise en défens de territoire pour la conservation de la biodiversité.

3 Les impacts du pétrole en Amazonie

Judith Kimerling (1993) est l'une des rares chercheuses en sciences humaines à s'être penchée sur la question des impacts environnementaux de l'activité pétrolière en Amazonie. Son développement génère de nombreux impacts environnementaux négatifs comme le risque élevé de pollution des sols et des eaux, ainsi que sur les rendements agricoles.

Depuis les années 1970, la contamination environnementale du nord de l'Amazonie équatorienne que S. Becerra, sociologue et chargée de recherche au CNRS, qualifie de « chronique », est ponctuelle et accidentelle (ou continu pour les rejets gazeux dans l'atmosphère) (Becerra , Paichard, Sturma, & Maurice, 2013). Ces accidents se traduisent par le rejet d'hydrocarbures et d'« eaux de formation » dans

les sols et les eaux de surfaces (qui s'infiltrent dans les eaux souterraines). Ces déchets toxiques sont stockés temporairement dans des « piscines » et sont ensuite brûlés ou enterrés. Les eaux de formations contiennent de grandes quantités de sels, de métaux lourds et de pétrole « en émulsion » (Kimerling, 1993). Les médecins Maldonado et Narvaez (2003), parlent de « contamination routinière » auxquelles s'ajoutent les accidents (fuites de canalisations ou d'oléoducs, dysfonctionnements des puits). Les données récoltées par les médecins Adolfo Maldonado et Alberto Narváez (2003) lors d'une enquête scientifique médicale en 2001 dans 80 communautés indigènes d'Amazonie équatorienne nous informe sur les conditions de vie de 237 familles vivant dans un périmètre de 500 mètres autour des puits et camps pétroliers. Cette étude est un inventaire des impacts de l'activité pétrolière à la fois sur le plan économique, l'élevage et l'agriculture étant fortement touchés par la contamination, et sur le plan médical étant donné la grande quantité de maladies déclarées à proximité des zones d'extraction comme des cancers, des infections, des troubles respiratoires, des maladies de peaux (San Sebastian, Armstrong, Cordoba, & Stephens, 2001; Maldonado & Narvaez, 2003).

Tout comme Judith Kimerling (1993), il explique qu'au-delà du pétrole brut c'est toute l'activité de raffinage des hydrocarbures et chacune de ses étapes qui représentent un risque pour la population. D'après les entretiens recueillis la majorité des habitants enquêtés vivant dans un rayon de 500m de puits pétrolier est convaincue que la première cause de contamination est la mauvaise extraction du pétrole et le manque de gestion et de contrôle des déchets rejetés lors du processus de séparation. La négligence, le manque d'attention et d'informations sur les moyens de prévention est la seconde cause mise en avant. Parmi ces familles, dont la majorité vit de l'agriculture et de l'élevage, 75% déclarent avoir eu une perte d'animaux à cause de la contamination pétrolière. Cette perte se traduit par la mort et par la baisse de la fécondité des animaux. Les animaux d'élevage (vaches, porcs et poulets) sont les premiers touchés. Maldonado (Maldonado & Narvaez, 2003) montre alors que la mort de ces animaux est causée par une contamination directe ou indirecte avec le pétrole (près de la moitié par consommation d'eau contaminée ou de pétrole brut, environ 20% des suites d'une chute dans les piscines d'eaux de formation). D'après les entretiens réalisés, quelques-uns ont mentionné que les animaux de la forêt chassés comme alternative étaient aussi affectés par la contamination pétrolière, parfois retrouvé mort dans les piscines. Alors que la majorité des familles affirment abandonner ou enterrer les animaux morts une petite part affirme les consommer, les vendre ou les donner. De même, l'agriculture et les jardins vivriers sont fortement touchés par la contamination qui se manifeste par une chute de la production et qui se constate par la faible croissance, le changement de couleur des feuilles des végétaux cultivés et la chute prématurée de la fleur ou du fruit. Les principaux végétaux touchés sont le café, le riz, le maïs, le manioc et les herbes de pâture.

L'eau est l'élément le plus important dans le champ de la contamination aux hydrocarbures puisqu'elle est le véhicule principal de la contamination. Près de 75% de la population enquêtées affirme consommer quotidiennement de l'eau contaminée. La consommation d'eau, de végétaux ou de viandes

contaminées à des effets économiques à court terme mais des effets sanitaires importants sur le long terme.

Nous verrons que le problème de contamination pétrolière semble plus compliqué pour certaines communautés dont les terres ne sont pas exploitées, notamment la communauté Tiwiram où j'ai effectué mon terrain. Certains ne considèrent pas l'eau (ruisseaux, rivières et pluies) comme contaminée tandis que d'autres la considère comme contaminée à cause des fumées toxiques, l'eau de pluie étant la plus consommée. Cette contamination pétrolière nécessite donc d'être mesurée tant au niveau des perceptions locales qu'au niveau scientifique. C'est ce que propose le projet MONOIL.

4 MONOIL et l'Amazonie : Un double terrain

En janvier 2014 l'IRD lance le programme ANR-MONOIL - Monitoring environnemental, santé, société et pétrole en Equateur (2014-2017), un programme de recherche binational entre la France et l'Equateur qui propose d'articuler transversalement 3 grands domaines de recherche que sont l'Environnement et la gestion durable de ses ressources, la Santé et la Société étudiée en termes de vulnérabilités sociales et économiques. « L'objectif principal est d'améliorer la compréhension, le contrôle, la réduction et la prévention des contaminations pétrolières et de leurs impacts afin de permettre la construction conjointe de stratégies de réduction de la vulnérabilité. L'approche écosystémique et la méthodologie interdisciplinaire associant des chercheurs en sociologie, géographie, économie, épidémiologie, hydrologie, géochimie, toxicologie, biologie, et des acteurs opérationnels équatoriens, permettra d'atteindre les objectifs scientifiques du projet et d'en assurer le transfert opérationnel. Grâce à ce transfert, le projet participera plus largement à la mise en œuvre d'une action publique davantage intégratrice des enjeux de qualité de l'environnement, de santé publique et de développement durable. »³

« Les objectifs spécifiques :

1. Identifier et situer les zones pétrolières en lien avec les vulnérabilités/capacités de ses populations, organisations et gouvernements pour affronter la contamination environnementale.
2. Mesurer les impacts des cocktails chimiques composés d'hydrocarbures aromatiques polycycliques (HAPs) et des métaux lourds associés aux activités extractives sur les eaux (de pluie, de surfaces et souterraines), les sols et les chaînes trophiques (poissons, mollusques,

³ <http://www.monoil.ird.fr/en-bref/presentation-de-monoil>, consulté le 06/02/2016

- produits agricoles) et la santé de l'échelle humaine (épidémiologie sociale) à l'échelle cellulaire (biologie moléculaire, cytotoxicité).
3. Développer des outils de contrôles environnementaux transférés en zone pilote : capteurs passifs, bio marqueurs de défense et de dommages et essais biologiques de cytotoxicité en cellules humaines.
 4. Etudier la mise en œuvre et la portée de la réglementation environnementale régissant les activités pétrolières.
 5. Faire un diagnostic de la culture du risque des populations aux environs des infrastructures pétrolières et concevoir des recommandations pour diminuer leur vulnérabilité sociale et sanitaire aux activités pétrolières.
 6. Expérimenter un système innovateur de décontamination de l'eau destinée à la consommation humaine.
 7. Etablir un scénario de développement durable dans un pays pétrolier. »⁴

Mon approche anthropologique permet une compréhension du point de vue indigène du concept de *contaminación* adopté par le projet Monoil. Afin de comprendre ce concept et d'en mesurer la pertinence dans le quotidien des communautés vivant en zone pétrolière j'ai choisi de passer par le champ de l'alimentation en réalisant une ethnographie des comportements de subsistance. Ma contribution se trouvait donc au niveau du point 2 des objectifs du programme Monoil, en recueillant des données empiriques sur les connaissances locales des chaînes trophiques et sur la 'transmission' de principes toxiques. De même, ma contribution au point 5 porte sur les stratégies d'approvisionnement en produits alimentaires et la théorie indigène de la comestibilité/toxicité des produits consommés.

Du point de vue de la définition scientifique, l'alimentation est l'un des premiers vecteurs de la contamination. L'ingestion d'un élément peut être neutre, curative ou pathogène pour le consommateur (humain ou non humain). Au-delà de cet aspect scientifique de la contamination il est primordial de comprendre les modalités de transmissions inter-espèces et de leurs effets du point de vue des communautés Shuar de la paroisse de Dayuma, pour comprendre la place et l'importance donnée à la contamination pétrolière.

Mary Douglas (1966) propose une analyse des normes sociales des pratiques alimentaires à travers les rituels religieux de pureté et d'impureté pour mettre en évidence des structures symboliques. L'ordre étant au fondement de ces structures symboliques, la pollution (et la contamination) ou la souillure résultent d'un désordre. Les choses qui ne sont pas à leur place ou celles qui rencontrent des difficultés de catégorisation taxinomique deviennent tabou ou impure. Les travaux en anthropologie de A. Meigs

⁴ Extrait de la maquette de présentation du programme, traduit de l'espagnol.

(1987; 1978) et P. Rozin (1986) sur les constructions psychologiques de l'ingestion des nourritures comme le dégoût, permettent d'accéder au principe de contamination. Mais il s'agit pour moi d'aller plus loin que l'ingestion par l'Homme d'une nourriture contaminée. En effet pour savoir si la nourriture en question est contaminée par le pétrole il est nécessaire d'étudier la transmission de cette contamination ou plus largement de la toxicité et par conséquent les savoirs écologiques locaux sur les chaînes trophiques. Nous verrons que les espèces animales identifiées par les Shuar ne sont pas égales face à la contamination pétrolière et que sa transitivité ne va pas de soi.

Le terme *contaminación* en espagnol dans le titre de ce mémoire renvoie à ma volonté de mettre en avant les différences entre le concept français associé au pétrole et sa traduction espagnole telle que le perçoivent les acteurs locaux, qui recouvrent de multiples champs et désigne plus largement la pollution. Durant mon enquête ethnographique des comportements alimentaires j'ai évité un maximum d'évoquer l'idée de pétrole afin d'évaluer l'usage des notions de contamination pétrolière, de pétrole et de pollution au sein des discours. J'ai ainsi pu identifier les différents champs que recouvre le terme de *contaminación*. Généralement compris en tant que pollution lorsqu'il s'agit de l'environnement, la *contaminación* n'est pétrolière que lorsqu'elle peut être identifiée physiquement par les acteurs locaux dans le milieu naturel notamment par les fumées qui s'échappent des torchères qui brûlent les gaz des puits d'extraction (et les fuites d'oléoducs plus occasionnellement). En effet, au sein de l'alimentation la contamination renvoie à la toxicité de certaines espèces naturelles mais surtout à celle des produits chimiques ou médicamenteux utilisés par l'industrie agro-alimentaire, opérant ainsi une catégorisation des zones d'approvisionnement entre la forêt, le jardin et la ville. Enfin le terme de contamination renvoie d'une façon plus métaphorique à la colonisation et l'urbanisation à travers l'utilisation du terme « *civilización* », autrement dit tout ce qui viendrait de la ville, considéré comme menace identitaire des communautés indigènes d'Amazonie pour les générations les plus anciennes ou comme une promesse d'un futur meilleur dont la ville donne un aperçu pour les plus jeunes.

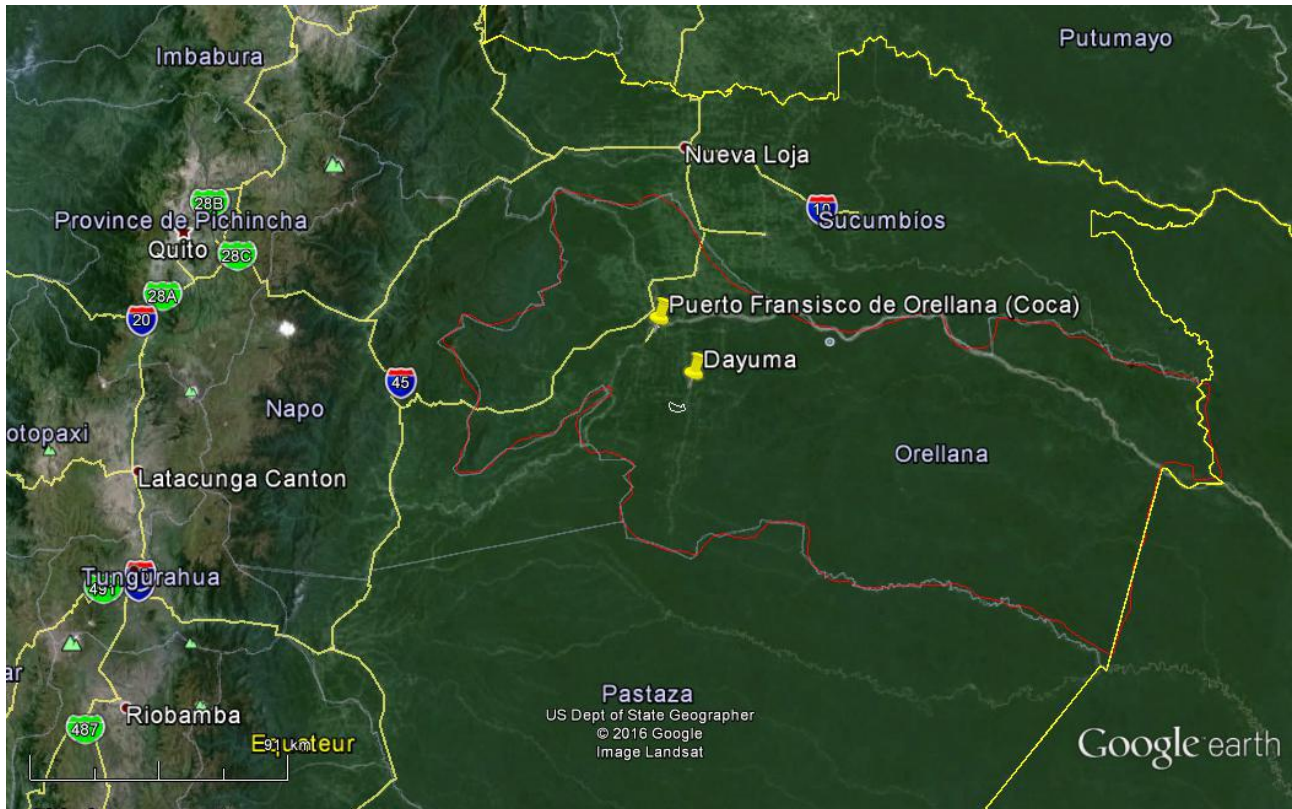
Ma mission dans le projet était tout d'abord de confirmer les résultats des premiers travaux de terrain d'une stagiaire auprès des communautés Shuar de la paroisse de Dayuma qui semblaient être favorables et non pas « contre » l'exploitation pétrolière, mettant la contamination pétrolière au second plan. Ce constat si inattendu pour les dirigeants du projet scientifique nécessitait d'être davantage documenté pour mettre au jour la réalité du quotidien des communautés indigènes du nord de la région amazonienne cohabitant d'ores et déjà avec l'exploitation pétrolière contrairement à celles du sud plus largement soutenues par des associations et ONG pour lutter contre une future exploitation pétrolière en tant que menace environnementale et culturelle. L'objectif de cette étude était donc d'évaluer la place de l'activité pétrolière et le poids de la contamination pétrolière dans le quotidien des communautés Shuar en zone pétrolière. Il s'agissait de comprendre dans quelle mesure l'activité

pétrolière influe, de manière explicite pour les acteurs, sur les pratiques de subsistance notamment à travers une étude approfondie des chaînes trophiques établies par les populations locales et du réseau créé entre hommes et espèces animales et végétales. L'anthropologie écologique, entre recherche fondamentale et appliquée, permet de distinguer les conséquences des activités humaines de ce qui relève du projet conscient des acteurs. J'ai donc cherché à comprendre ce que représentait la « contamination » au sein des pratiques de subsistances et au sein des chaînes trophiques. Est-il question d'une adaptation (consciente ou non) à un changement dû à l'activité pétrolière ?

Le problème qui se pose ici est celui de l'échelle de temps. En effet, une hypothèse qui peut être élaborée est que le pétrole est un problème majeur sur le long terme, provoquant des maladies chroniques, mais qu'à court terme, celui-ci est secondaire au sein des pratiques de subsistance quotidiennes car garant de ressources économiques. Les communautés indigènes vivant en zone d'extraction sont contraintes de faire des choix sur le court terme pour s'assurer des conditions de vie compatibles avec l'exploitation pétrolière notamment grâce aux compensations que celles-ci leur octroient. Ces compensations créent des disparités et inégalités entre les différentes communautés indigènes et entre les individus de ces communautés qui ne font pas toutes l'objet d'extraction pétrolière. C'est justement le cas des habitants de la communauté Shuar Tiwiram dont le territoire dépourvu de puits pétroliers se sentent défavorisés, l'accès aux soins, à l'éducation et aux ressources économiques étant facilité par l'industrie pétrolière via ces compensations économiques, sanitaires et sociales.

a) *Situation géographique*⁵

Figure 2 : Province d'Orellana



La province d'Orellana est divisée en quatre cantons : Aguarico, Francisco de Orellana, Joya de los Sachas et Loreto. Le canton Francisco de Orellana est subdivisé en onze paroisses dont celle de Dayuma où se trouve la communauté Tiwiram.

⁵ Images Google Earth consultées le 23/04/2016

Figure 3 : *Communauté Shuar Tiwiram*



5 La communauté Shuar Tiwiram

a) *La migration vers le nord*

Le territoire « ancestral » des Shuar d'Amazonie (du groupe Jivaro) correspond à l'actuelle province de Morona Santiago au sud de l'Equateur à la frontière avec le Pérou. La population des Jivaros se divise en plusieurs groupes distincts : les Shuar et les Achuar en Equateur ; les Huambisa et les Aguaruna au Pérou. La population Shuar était estimée en 1984 entre 20 000 et 25 000 personnes (Kroeger & Barbira Freedman, 1984). Suite à l'expansion de la frontière d'extraction pétrolière et minière, de la pression démographique et des processus de colonisation « spontanée » des populations équatoriennes encouragée par l'Etat offrant des terres en friches à coloniser, les Shuar ont vu peu à peu leur territoire rétrécir (Salazar, 1977). Contraint à se déplacer vers les basses terres de l'est en territoire Achuar et Zapara certains iront jusqu'en territoire Huaorani plus au nord. Face à cette invasion les missions salésiennes dont le mot d'ordre était jusqu'à présent « apporter la civilisation » aux Shuar (Bottasso, 2011), les ont poussés à se fédérer (Fédération des Centres Shuar) pour protéger leur droit foncier et leur permettre de préserver leur terre et leur culture (Harner, 1977; Santana, 1992; Bottasso, 2011).

En 1998, la Fédération Provinciale des Centres Shuar d'Orellana (FECANSH-O) estime à 900 688 hectares⁶ le territoire Shuar dont 718 220 hectares légalisés, abritant environ 110 000 Shuar.

Pour les communautés Shuar, qu'elles adhèrent à la Fédération des Centres Shuar ou non, la loi des *comunas* de 1937 semble être la seule « garantie juridique » pour la défense des droits territoriaux, bien qu'elle soit remise en cause dans son applicabilité. Les *comunas* désignent en effet « tout centre de population inférieur à la catégorie de paroisse », ce qui permit aux communautés indigènes de protéger juridiquement leur terre. En occultant toute référence ethnique, la *comuna* alors devenue la forme légale des indigènes par excellence, fait de ces derniers des paysans d'Amazonie (Santana, 1992).

Certaines familles Shuar ont décidé de migrer vers le nord dans l'actuelle province d'Orellana (créée en 1998) en quête de nouvelles terres cultivables. Cependant ces nouvelles terres n'étaient qu'autre que les terres ancestrales des Huaorani. L'ouverture des routes pétrolières a créé une brèche dans les basses terres amazoniennes et par le même processus d'urbanisation les Huaorani se sont peu à peu éloignés, ses derniers se déplaçant dans un vaste territoire allant du Rio Napo au Rio Curaray. D'après les récits d'un vieil homme Quichua rencontré avant mon séjour à Tiwiram, des communautés Shuar et Quichua se sont peu à peu formées non loin de la principale route évitant tout risque de conflits avec les Huaorani dont ils craignaient la violence. Ce sont ensuite les populations blanches et métisses qui ont peu à peu colonisées la région, attirées par la source de travail que représente l'industrie pétrolière.

La communauté Shuar Tiwiram fut fondée entre 1975 et 1980 par quelques hommes venus de Gualaquiza (Province de Morona Santiago) - au moment le plus intense de la colonisation blanco-métisse - sur les rives du rio Tiputini alors que la paroisse de Dayuma (créée en 1990) n'existait pas encore. Dès la première semaine, je passais de famille en famille pour me présenter mais surtout pour comprendre qu'elle était l'histoire de cette communauté et des personnes qui la formaient.

La communauté Tiwiram est une communauté Shuar émigrée de Gualaquiza, province de Morona Santiago, il y a environ 35 ans dans la paroisse de Dayuma⁷ au kilomètre 49 de la *via Auca* (Province d'Orellana⁸). Leur territoire est délimité par le rio Tupitini au Nord, la communauté Saar Entza au kilomètre 51 au Sud, El Esfuerzo à l'Ouest et la Via Auca à l'Est. Il n'y a pas d'exploitation pétrolière sur ce territoire, seule l'étude sismique de la partie basse de la communauté a été réalisée en 2013.

⁶ <http://pamenriquez.blogspot.fr/2013/04/shuar.html>

⁷ « Dayuma, une fillette huaorani, s'échappa de sa tribu au début des années 50 sous la pression d'une intense guerre de capture, un voisin ayant promis de la voler à ses parents. Elle rejoignit un village Quichua et les missionnaires évangélistes l'utilisèrent pour apprendre la langue huaorani. Par la suite, cinq missionnaires organisèrent un premier contact avec la tribu de Dayuma, en atterrissant en avion sur une plage du fleuve Curaray ; ils furent tués sur place parce que les Indiens pensaient qu'ils séquestraient Dayuma contre sa volonté. Les tentatives de pacification furent suspendues jusqu'à ce que Dayuma acceptât de jouer un rôle actif dans ces contacts. Accompagnées des femmes des missionnaires tués, elle retourna dix ans après dans sa famille et apprit que celle-ci avait organisé une bonne demi-douzaine d'expéditions, pensant qu'elle avait été volée par une autre tribu. » (Costa, 1997, p. 36)

⁸ Francisco de Orellana fut le premier conquistador à approcher les Jivaros en 1542 (Costa, 1997)

La communauté est composée de 27 maisonnées pour environ 150 habitants.

La dernière vague (1985-1995) de migrants nés dans la province de Morona Santiago sont les petits-enfants (G2) des fondateurs (G0) ramenés par leurs parents (G1), aujourd'hui les plus âgés du village. Cette vingtaine d'enfants (G2) alors âgés de 5 à 10 ans lors de leur installation a aujourd'hui entre 25 et 35 ans et a créé une quatrième génération (G3), née dans la communauté ou à l'hôpital de Coca pour les plus jeunes. La génération G2 forme donc aujourd'hui la majorité des unités domestiques de la communauté⁹, chaque couple ayant leur maison à la naissance du premier enfant. Cette cohorte de jeunes parents a donc très peu, si ce n'est aucun souvenir de leur vie à Morona Santiago, seule leur carte d'identité faisant foi de leur lieu de naissance. Cependant, tous affirment et revendiquent leur appartenance à leur terre ancestrale et ne manquent pas d'y retourner chaque été pour retrouver le reste de la famille lorsqu'ils ont réussi à économiser assez pour le voyage.

b) Organisation sociale

Comme la plupart des communautés de la province d'Orellana, l'organisation sociale de la communauté Tiwiram est construite sur le modèle administratif une fois obtenu le statut juridique (*escritura*) auprès de la COPENDE¹⁰ via une association de défense des droits des indigènes (FDA, Frente de Defensa de la Amazonia). La communauté est donc gérée par un président élu pour 3 ans par les chefs de famille (*socios*), est ensuite élus un vice-président, un président de l'éducation, un président de la santé et un secrétaire.

Grace à un recensement administratif de la communauté obtenu auprès du président de la communauté, j'ai pu identifier les relations de parenté de la communauté formant « *une seule grande famille* » comme le disait Danilo alors qu'il me présentait tous ses enfants, petits-enfants, neveux et nièces présents autour de lui un jour de fête. En effet, de la première génération de germains Tiwiram descendent environ cinq familles permettant des unions entre cousins croisés de troisième degré¹¹, auxquels s'ajoutent des unions avec des femmes extérieures (union virilocale). Les groupes Jivaro sont connus pour leur polygynie sororale où les ménages sont des « unités économiques et sociales fortement cohérentes, au contraire du groupe de voisinage ou de la tribu dans son ensemble » (Harner, 1977, p. 72). Aujourd'hui la polygynie n'est plus pratiquée et l'unité sociale s'est étendue au groupe de voisinage où les maisons (un homme et ses gendres) sont plus ou moins proches (200 à 300 m). L'union uxoriocale (époux vivant chez ses beaux-parents ou à proximité) fait de la relation entre beaux-frères (*cuñado*), puis entre cousins (*primos*) la relation sociale la plus pertinente au sein de la communauté.

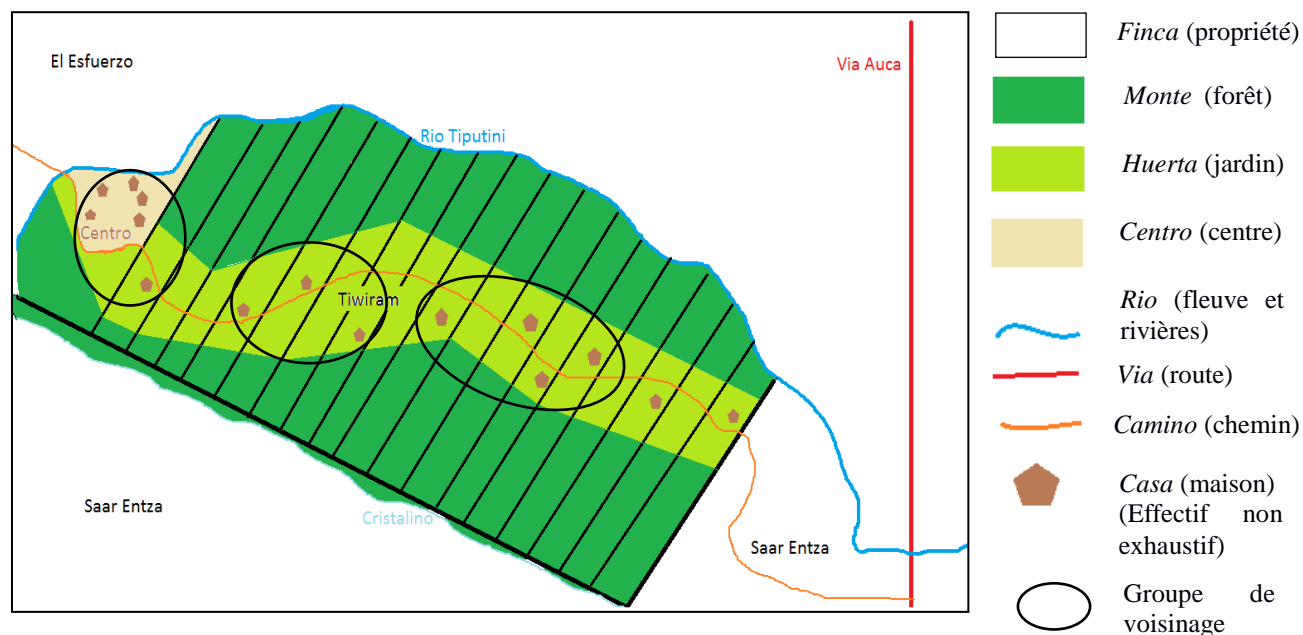
⁹ Une dizaine d'hommes arrivés ces 15 dernières années et quelques mariages exogames (Shuar, Quichua ou Métis) ont complétés la communauté actuelle.

¹⁰ Consejo de desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador

¹¹ Type d'alliance fréquent chez les groupes jivaro (Harner, 1977)

En effet, dans la communauté Tiwiram on compte trois groupes de voisinages regroupant un couple âgés (ou veuf/veuve) et leurs filles installées avec leur conjoint dès le premier enfant.

Figure 4 : Croquis de la communauté shuar Tiwiram



La communauté est divisée en une quarantaine de *fincas* parallèles allant de Saar Entza au Rio Tiputini (pour 28 maisons). Dans la communauté il n'existe donc aucun terrain sans propriétaire. Chaque *finsa* possède une partie de forêt (secondaire) en majorité délimité par des rivières ou collines, des parcelles cultivées sur brulis et des pâtures (pour trois *fincas*) et une zone domestique (maison et bassecour).

Le territoire de Tiwiram possède un relief vallonné et une alternance de terres rouges et noires. Son écosystème généralisé (un grand nombre d'espèces différentes présentes en petite quantité) et le climat tropical permet une flexibilité au niveau de l'agriculture (maïs, riz, banane plantain) mais aussi au niveau de l'élevage (bovins, volailles). Cependant le manque de ressources économiques dues à la difficulté de vendre leur produit laisse une plus grande place à l'horticulture, la collecte, la chasse et la pêche. Les fincas font 40 à 70 hectares dont environ 3 à 5 hectares sont exploités, avec une durée de jachère de 2 ans entre les différentes cultures. On y cultive principalement la *yuca* (manioc), le *platano* (banane plantain), le *guineo* (petite banane), la *camote* (patate douce), la *papachina* (taro), le maïs, quelques pieds de cacao et de café pour certains.

B Méthodologie ethnographique

Les données présentées dans ce mémoire s'appuient sur un terrain ethnographique réalisé d'avril à juillet 2015. Il était initialement prévu de réaliser une étude comparative des comportements alimentaires de deux communautés Shuar selon la distance de celle-ci aux plateformes pétrolières. Après un mois et demi passé dans la communauté Shuar Tiwiram, l'une des rares dont le territoire n'était pas exploité par l'activité pétrolière, j'ai rejoint les autres stagiaires¹² à Dayuma pour faire le point sur mes observations et données de terrain et trouver une seconde communauté plus exposée à l'activité pétrolière pour réaliser la même enquête qu'à Tiwiram. Cependant, j'ai malheureusement essuyé trois refus auprès de trois présidents de communautés Shuar de la paroisse de Dayuma (Saar Entza, Tsakim et Flor de Oriente), non par désintérêt pour le projet Monoil mais par « manque de temps » de la part des travailleurs des différentes communautés vis-à-vis de mon enquête plus lourde que celles des autres stagiaires. J'ai donc décidé après consultation et accord de mes directeurs et tuteur de retourner à Tiwiram (dont le président n'y voyait aucun inconvénient) pour approfondir mes données et élargir mes recherches aux maladies et remèdes des habitants de Tiwiram.

La méthodologie mise en place combine :

- des entretiens semi-directifs et récits de vie sur les stratégies de subsistance, l'évolution du paysage et l'utilisation du territoire. Les entretiens ont été réalisés auprès de 23 membres d'une quinzaine d'unités domestiques de la communauté Shuar Tiwiram.
- de l'observation participante, pour les activités de subsistance, la préparation et la consommation alimentaire, pour recouper les informations recueillies par le discours.
- des entretiens systématiques ethno botaniques et ethno zoologiques, notamment via un recueil du lexique taxinomique par free list des espèces animales et végétales, qui est indicatif pour la mise à jour de principes de classification.

L'objectif du dispositif est d'assurer une triangulation entre des conversations sur les effets du pétrole et de l'exploitation pétrolière et des informations sur les comportements de la routine quotidienne dont on essaiera de déterminer s'ils reflètent les éléments du discours.

1 Passé, présent et futur des Shuar de Tiwiram

Des entretiens semi-directifs ont été réalisés auprès des membres d'une quinzaine d'unités domestiques, soit 35 personnes. Ces premiers entretiens portaient essentiellement sur l'identité des parents et

¹² Nous étions quatre stagiaires français à circuler dans la paroisse de Dayuma. Axel Boyon, étudiant en sciences politiques travaillait sur les associations et collectivités d'agriculteurs et producteurs. Natacha Cayre avait pour mission de réaliser 150 questionnaires auprès des habitants de la paroisse au sujet des compensations sanitaires, économiques et sociales. Enfin Lucie Morin, étudiante en agronomie, s'est intéressée aux systèmes d'activités de la population rurale.

enfants : nom, prénom, âge, lieu de naissance, niveau de scolarisation, âge d'installation dans la communauté et activité principale (recensement non exhaustif). Cela m'a permis d'identifier la position des individus dans la société et de rendre compte de l'hétérogénéité au sein de la communauté mais aussi au sein des familles rencontrées. En fonction de leur niveau de scolarisation, leur ancienneté dans le village, les moyens de production et les conditions de vie, les personnes n'ont pas le même degré de liberté pour réadapter leur stratégie économique face à la situation de marginalité de la communauté qui ne permet pas de développer l'agriculture (accès au marché difficile pour écouler les productions).

Les personnes interrogées au sein des familles étaient plus ou moins ciblées. En effet à chaque nouvelle visite dans une maison j'interrogeai le chef de famille ou sa compagne dans le cas échéant. Selon le jour et le moment de la journée, certains hommes étaient au travail, ce qui me permettait d'interroger les mères de familles. J'ai aussi pu interroger quelques jeunes de 16/20 ans.

Je suis retournée voir les familles que je côtoyais le plus souvent pour faire des entretiens sur leur histoire mais surtout sur leur avenir. Le futur est assez peu traité dans les travaux anthropologiques, faisant davantage l'objet d'un retour sur le terrain qu'un objet d'enquête en tant que tel auprès des intéressés. Aux questions "Qu'aimeriez-vous faire dans les prochaines années ?", "Comment imaginez-vous la communauté dans 20 ans par exemple ?", l'entrée des compagnies pétrolière dans la communauté fut le point le plus souvent abordé par les personnes pour qui cela signifiait la santé, l'éducation et une source de travail. J'ai donc décidé de demander aux personnes des autres familles ce qu'elles pensaient de l'entrée des compagnies pétrolières dans leur communauté et de ce que cela pourrait engendrer.

Je pensais enregistrer tous mes entretiens sur dictaphone mais au vu des premiers entretiens il m'a semblé gênant voir handicapant de le faire. Beaucoup de personnes étaient très timides lors des entretiens, l'exercice sortant de l'ordinaire pour la majorité, ce qui rendait la tâche difficile par moment, notamment avec les femmes. Il m'a semblé peu convenable d'utiliser un appareil électronique durant ses entretiens, au risque de bloquer l'échange. Les personnes les moins timides prenaient un autre ton (dénonciation, lamentation...) lorsque je leur annonçais mon désir de m'entretenir avec eux et d'enregistrer leur réponse, qu'il ne prenait pas lorsque je m'entretenais de façon moins formelle avec eux. J'ai donc réalisé tous mes entretiens de façon plus « traditionnelle » en retranscrivant dans mon carnet en même temps (ou juste après l'entretien) les réponses données en prenant soin de respecter au maximum les mots utilisés en espagnol. Le lexique shuar récolté se concentre essentiellement sur les noms d'espèces animales et végétales les plus souvent citées lors des free list.

Le fait que mon travail soit divisé en plusieurs thématiques différentes (l'alimentation, les relations de prédatons inter-espèces, la santé et l'avenir) m'a obligé à faire plusieurs entretiens avec les mêmes personnes pour revenir sur des éléments du précédent entretien et pour engager la conversation sur un autre thème. Cela m'a permis de créer un lien et d'installer une certaine confiance avec les personnes

qui se sont davantage confiées, apportant des réponses plus détaillées et plus personnelles que lors des premiers entretiens aux discours parfois très généraux et vagues.

2 Les réseaux trophiques

Afin de mieux comprendre la relation établie entre l'alimentation et l'activité pétrolière, je me suis intéressée aux réseaux trophiques d'un point de vue *emic*. Il s'agissait de comprendre dans un premier temps comment est représenté le réseau trophique chez les Shuar en explicitant les liens de consommation ou de prédation entre les espèces animales et végétales pour ensuite comprendre dans quelle mesure l'activité pétrolière modifie ces chaînes trophiques. L'altération de celles-ci peut être présente dès les premières espèces vivantes, les « producteurs primaires végétaux » (pouvant faire la synthèse d'éléments organiques et minéraux), et s'accumuler chez les « consommateurs primaires » (herbivores et hommes), puis chez les « consommateurs secondaires » (animaux carnivores et hommes) et enfin chez les « consommateurs tertiaires » (carnivores se nourrissant de carnivores et hommes) (Barrau, 1975). En milieu tropical humide tel que l'Amazonie équatorienne on trouve une grande quantité et diversité de producteurs primaires. Un écosystème généralisé permet un équilibre plus ou moins stable du réseau, la suppression de l'une de ses espèces ne bouleversant que très peu la chaîne qui se reconstruit via un autre chemin. Cependant cela peut modifier les pratiques de subsistance des autochtones, qui sont menés à sélectionner d'autres espèces dans leur régime alimentaire.

L'étude des réseaux trophiques permet aussi de mettre en évidence les interdits alimentaires des sociétés étudiées. Begossi, Hanazaki et Ramos (2004) associent un comportement local (celui du tabou) avec un savoir écologique scientifique de la chaîne alimentaire pour montrer que les poissons qui sont interdits à la consommation pendant une maladie, les périodes de grossesse et de menstruation chez les Caiçaras et les Caboclos de la région de l'Amazone (Brésil), sont les grands prédateurs aquatiques. Face à l'accumulation des toxines chez les grands prédateurs, par un processus d'adaptation biologique, les communautés des rives de l'Amazone privilégient la consommation de plantes, d'invertébrés et de petits poissons en cas de maladie. A travers divers théories et arguments scientifiques et littéraires, les auteurs ont donc cherché une explication *etic* des tabous alimentaires sans prendre en compte l'explication *emic* des autochtones qui n'aurait probablement pas été la même. Cependant cette étude explique que la diversité des ressources permet un panel de choix plus vaste et donc une plus grande probabilité d'observer des tabous alimentaires des populations locales. Les Shuar vivant dans un environnement naturel similaire, il aurait été intéressant de savoir si la diminution ou la disparition d'espèces a réduit le champ des possibles en termes de tabous alimentaires et de les comparer avec une autre communauté vivant dans le même habitat.

Scott Atran et al (2002) ont comparé les « modèles écologiques » des réseaux trophiques de trois groupes culturels (Itza', Q'eqchi' et Ladinos) partageant un même environnement forestier du nord du Guatemala afin de montrer l'importance culturelle de l'utilisation des ressources naturelles. Ils montrent comment ces trois groupes interagissent et évoluent (*cultural epidemiology*). En appliquant la méthode « boule de neige » (*snow-ball method*) et en demandant aux personnes vers qui se tourneraient-elles pour savoir quelque chose qu'elles ne comprennent pas de la forêt, ils identifient un « réseau d'experts » qui relie les groupes entre eux. Ces trois groupes ont différentes manières d'utiliser leur territoire et leur savoir écologique pour le maintenir ou le détruire (*folk ecology*). Des questions sont donc posées aux trois groupes sur les relations entre plantes et animaux (bonne, mauvaise ou neutre) afin de savoir comment les plantes affectent les animaux et réciproquement. Ils identifient ainsi des relations de mutualité, de commensalité, parasitaire voire destructive ou bien neutre. De même, les personnes sont interrogées sur la relation entre les hommes et les plantes, notamment à travers l'impact des activités humaines. De plus, il montre comment différentes stratégies peuvent contribuer aux décisions environnementales favorisant l'utilisation collective ou individuelle des ressources communes (*the spirit of commons*). J'ai donc tenté une approche similaire en réalisant des free-list indiquant le régime alimentaire de chaque espèce citée afin d'avoir une vue d'ensemble du réseau trophique du milieu naturel des Shuar.

L'enquête par free-listing est une méthode quantitative d'anthropologie cognitive qui permet de collecter des données facilement sous forme de liste d'éléments d'un même domaine sémantique pour rendre compte des catégorisations locales (Weller, Romney, 1998 – Borgatti, 1999 - Sutrop 1988). Cette méthode consiste à poser la même question à plusieurs personnes, les incitant à répondre sous forme de liste. Pour ma part la question principale était « citez-moi tous les animaux qui vivent ici ». Cela permet ensuite de repérer des groupes de taxons, selon leur ordre et leur fréquence de citation. Les premiers taxons cités ou les plus cités sont ceux considérés comme pertinents culturellement.

J'ai choisi de commencer par le free-listing sur les animaux et les plantes vivants dans leur environnement pour me rendre compte des espèces connues et pouvoir poser des questions pertinentes sur les relations de prédateurs inter-espèces et sur les habitudes alimentaires des personnes, lors des entretiens. Les animaux et plantes ont été classés entre comestible et non comestible dès le début, à l'initiative des enquêtés. La totalité des personnes interrogées ont soit explicité qu'il commençait par ce qui était comestible, soit cité exclusivement des espèces comestibles (la question a donc été réitérée pour les espèces non comestibles). J'ai pu ainsi avoir une vue d'ensemble des aliments d'origines animale et végétale du milieu et de leur régime alimentaire.

Cependant un problème s'est présenté lors des free-list. A la question "citez-moi tous les animaux qui vivent ici" certaines personnes m'ont demandé si elles devaient aussi me donner les noms des oiseaux et poissons. De même certaines mentionnaient des noms d'insectes à la question "que mange cet animal ?", sans les mentionner dans les free-list de par le caractère restrictif du terme "animal" compris par

« animal terrestre » et non « règne animal ». En effet, chez les communautés du groupe Jivaro tels que les Achuar et les Shuar, dont la langue est quasi similaire, « la faune est couverte par un système nominal extensif et articulé par de multiples catégories génériques » (Descola, 1986, p. 105). Ce phénomène, que Berlin avait déjà pointé dans l'étude des classifications taxonomiques (Berlin, 2014) m'a permis d'identifier les différentes catégories génériques utilisées par les Shuar en espagnol (voir tableau ci-dessous). Berlin (1976) suggère que les classes de plantes et d'animaux sont regroupés en un petit nombre de rangs hiérarchiques tels que les taxons d'un même rang présentent des caractéristiques similaires (taxinomique, biologique, psychologique). Chez les Jivaro Aguarana il identifie quatre catégories de plantes : « arbre », « vigne », « herbacée » et « palmier ». Parmi les catégories génériques de plantes ou d'animaux, certaines sont subdivisées en rangs spécifiques, généralement identifiés selon leur utilité pour les plantes. Celles-ci peuvent à leur tour être subdivisées surtout pour les plantes selon leurs variétés. Cependant, chez les Shuar, la catégorie « plante » semblait moins problématique, les personnes citant davantage les plantes cultivées ou les essences d'arbres fruitiers sauvages. Seule une personne a tenu à faire une free-list exclusivement sur les essences de bois et une autre sur les plantes médicinales. J'ai donc décidé de refaire des free-list sur les principaux poissons, oiseaux et insectes avec les personnes qui ne m'avaient mentionné que des animaux au sens "animal terrestre" (qui ne vit pas dans les airs ou dans l'eau), afin d'avoir un maximum de données sur les réseaux trophiques. J'ai recensé les différentes catégories génériques de la faune établies par les Shuar lors des free-list. Ces dernières furent réalisées en espagnol ce qui les diffère des catégories shuar. La catégorie « singe » couramment utilisée en espagnole, inexistante en shuar, fut traduite par « celui qui va de branche en branche » en shuar pour trouver un équivalent. Ces catégories utilisées quotidiennement reflètent donc autant celles des populations métisses que celles de la langue shuar.

Tableau 1 : *Noms génériques utilisés dans les free-list*

Catégories génériques espagnoles utilisées pour établir les free-list			Sous-Catégories identifiées à l'intérieur des free-list		
Espagnol	Shuar	Français	Espagnol	Shuar	Français
Animales	<i>Yajasma</i>	Animaux terrestres	<i>Monos</i>	<i>Ikianiak yujo enia</i>	Singes
			<i>Oso</i>	<i>Chai</i>	Ours
			<i>Culebra</i>	<i>Napi</i>	Serpent
Pescados	<i>Namak</i>	Poissons	<i>Bagre</i>	-	Poisson chat
Aves	<i>Namamtin</i>	Oiseaux	<i>Casique</i>	<i>Chuii</i>	Casique
Insectos	<i>Yajasma mukukratin</i>	Insectes	<i>Arana</i>	<i>Tsere</i>	Araignée
			<i>Abispa</i>	<i>Ete</i>	Abeille
			<i>Hormiga</i>	<i>Kupit</i>	Fourmi
			<i>Bicho</i>	<i>Nampich</i>	Vers
Plantas	<i>Nupa</i>	Plantes	<i>Fruta</i>	<i>Yurank</i>	Fruit
			<i>Madera</i>	<i>Numi</i>	Arbre
			<i>Palma</i>	<i>Intuik</i>	Palmier

Les free-list ont été réalisées sur les espèces animales et végétales auprès de 23 personnes (9 femmes, 9 hommes, 5 enfants). Celles-ci ont été approfondies avec 12 personnes (6 hommes, 2 femmes, 4 enfants) séparant les animaux terrestres, les poissons, les oiseaux et les insectes (72 free-list au total). Grâce à ses free-list j'ai pu collecter 56 taxons d'animaux terrestres, 42 taxons d'oiseaux, 25 taxons de poissons, 36 taxons d'insectes et 80 taxons de végétaux¹³. La plupart de ces taxons ont été traduits en shuar auprès de mon informateur principal.

3 Les pratiques de subsistance

Faire un suivi alimentaire quotidien de 12 familles n'étant pas réalisable pour des raisons pratiques mais aussi par désintérêt des familles, j'ai opté pour une méthode moins lourde et plus opportuniste en demandant seulement lorsque l'occasion se présentait ce que la personne avait consommé dans la journée ou la veille et la provenance des aliments cités. En effet, dès la première fois où je demandais la consommation de la veille à une personne, celle-ci ne voyant pas l'intérêt de ma question me répondait très vaguement, certaines riaient cachant peut-être une honte de dévoiler ses habitudes alimentaires.

¹³ Cf. Annexe 5

Après deux ou trois fois, je sentais déjà l'agacement des personnes qui me répondaient « *comme d'habitude* » ou « *comme hier* » ou ne répondaient simplement pas.

Cette seconde enquête systématique, plus qualitative, permet d'envisager la comestibilité des aliments, telle que perçue par les acteurs, si elle est affectée, ou non, par la présence de l'exploitation pétrolière. Cela permet surtout de voir les fréquences relatives et de comparer les espèces ou aliments dont les personnes parlent le plus à celles qu'ils consomment au quotidien. L'évaluation de la fréquence de consommation des différents aliments a été réalisée dans le cadre d'un « rappel sur 24h » (Pelto, Messer, 1989), non randomisé, des consommations des familles (selon la disponibilité des personnes). La question initiale fut la suivante : « qu'avez-vous mangé depuis hier ou depuis avant-hier ? »

Au-delà de la nature des aliments et des plats cuisinés ainsi que des soins pratiqués, j'ai systématiquement posé des questions sur leur provenance et les modalités de leur transformation, mais également sur leur prix. Ce dernier critère n'était pas initialement prévu, mais cela semblait primordial pour les personnes qui pouvaient me donner le prix exact de toute sorte de produits consommables. Concernant les soins il fut demandé quelles étaient les maladies les plus fréquentes et par quels moyens elles étaient prises en charge.

Cette documentation, qui offre une première image des comportements alimentaires, m'a servie de base pour des entretiens ciblés sur les préférences alimentaires, les techniques culinaires et la perception de la toxicité éventuelle des aliments (qu'elle soit attribuée à l'exploitation minière ou à d'autres facteurs).

Une grande part de mon enquête sur les pratiques alimentaires se fonde sur des observations directes ou empiriques, laissant place à des discussions informelles riches en informations. Le partage des repas, le recueil des achats effectués ou encore la participation lors des jours de fête et à des réunions et assemblées, ainsi qu'aux activités de subsistance comme la collecte en forêt, la pêche, le défrichage et la récolte des parcelles cultivées, sont autant de moments qui m'ont permis de recueillir des données tant sur les manières de faire que sur les savoirs des personnes. Ces moments furent partagés majoritairement avec mes hôtes Marco et Betina ainsi qu'avec leur famille (parents, frères et sœurs et leurs enfants) faisant partie de leur voisinage.

Conclusion

L'intérêt de ce dispositif méthodologique composite alliant savoirs écologiques, pratiques de subsistance et récits (du passé, présent et futur) est de pouvoir accéder à toutes les facettes du terme « contamination » et de le resituer au sein d'un ensemble de changements sociaux directement ou indirectement liés à l'activité pétrolière. En effet la contamination pétrolière n'est qu'un produit parmi

d'autres de l'activité pétrolière. L'étude des savoirs écologiques permet d'accéder d'une part à la perception de la contamination pétrolière au sein des chaînes trophiques mais également à celle des catégorisations spatiales des ressources naturelles. Nous verrons en effet que l'activité pétrolière, à travers l'implantation et la diffusion de milieux urbains et de zones d'exploitation, joue un rôle important dans la perception du territoire. Celle-ci est exacerbée à travers l'étude des pratiques alimentaires et sanitaires où l'approvisionnement rend à la fois compte de la spatialisation des ressources de subsistance et de leur circulation au sein d'un système monétarisé. L'intérêt pour les récits du passé et du présent est de pouvoir comparer différentes situations, conditions et modes de vie et de pouvoir identifier en quoi est-ce que l'activité pétrolière est fonction de ces changements. Enfin les projets et les préoccupations futures permettent de nuancer les perceptions de l'activité pétrolière qui ne génère pas que de la contamination et des impacts négatifs mais également des activités salariées et de nouvelles conditions sanitaires et éducatives pour les générations futures.

CHAPITRE II : S'ALIMENTER EN ZONE PETROLIERE

La communauté Tiwiram n'a que très peu l'expérience et donc la connaissance du pétrole brut du fait de l'absence d'installations (oléoducs, puits, plateformes) sur leur territoire. L'idée d'activité pétrolière se cristallise en ville à travers les pétroliers vêtus de bleu et de jaune, les camions citernes et autres convois transportant les structures métalliques, ainsi que les torchères et plateformes le long de la route. La ville est de plus en plus présente dans le quotidien des Shuar, qui opèrent une distinction entre la nourriture qui vient de la ville, la nourriture qui vient du jardin, et celle qui vient de la forêt. La provenance des denrées manufacturées étant plus facilement identifiable (de par les emballages plastiques), elle est implicite pour les habitants de la région qui savent que cela vient de la ville. A travers les différentes dimensions de ces trois espaces d'approvisionnement alimentaires, je montrerai que leur concurrence n'est pas engendrée par un impact a priori de la contamination pétrolière sur les ressources de subsistance, mais par l'urbanisation de la région. Ce dernier point est développé en troisième partie.

A Une partition des ressources alimentaires

Dans cette partie nous verrons que c'est par l'urbanisation que l'activité pétrolière intervient dans les pratiques alimentaires de la communauté shuar Tiwiram, notamment dans l'approvisionnement qui se divise en trois zones d'importances plus ou moins équivalentes au sein des pratiques et des discours : la forêt, le jardin, la ville. J'entends par « urbanisation » le phénomène d'implantation de noyaux urbains et leur multiplication (à de plus petites échelles) via un réseau routier et électrique dont l'industrie pétrolière est à l'origine.

1 « Nourriture traditionnelle » VS « nourriture industrielle » dans le Grand Nord

D'après mon hypothèse, le fait que l'alimentation soit un des premiers vecteurs de la contamination devrait se retrouver dans les constructions locales. H. V. Kuhnlein et H. M. Chan (2000) ont réalisés une étude sur l'impact de la contamination environnementale sur l'alimentation traditionnelle des

peuples indigènes du nord de l'Amérique avec des méthodes nutritionnelle et toxicologique afin de comparer les bénéfices de la nourriture traditionnelle et les risques de la consommer ou de ne pas la consommer sur la santé humaine. Ces aliments traditionnels sont principalement¹⁴ de la viande de caribou, du poisson et des mammifères marins ainsi que des baies sauvages. Ici il s'agit de multiples contaminants comme des métaux lourds et des radionucléides transportés par les grands courants atmosphériques, mais aussi la pollution générée par l'industrialisation croissante des territoires indigènes, l'extraction minière, l'abandon de sites militaires, l'utilisation de pesticides et les tests nucléaires. La bioaccumulation des contaminants dans la chaîne trophique est donc variable selon les régions et selon les espèces qui y vivent. Bien qu'un animal plus vieux et plus grand présente un risque plus élevé de contamination par concentration le long de la chaîne trophique, la consommation en grande quantité de petites espèces peu exposées à la contamination représente le même risque sanitaire que la consommation d'une faible quantité de grandes espèces. Afin de réduire la toxicité des ressources alimentaires certaines pratiques sont adoptées par les autochtones comme le fait de limiter les quantités de graisses où se trouvent les contaminants ou encore de privilégier les jeunes animaux et ceux qui ne vont pas dans les zones polluées. Ces contaminants peuvent affecter le système neurocomportemental, le développement, le système immunitaire, les reins, et peuvent être cancérigènes. Il faut aussi prendre en compte le risque que représentent la chasse et la pêche en elles-mêmes. De plus, la consommation croissante de nourriture industrielle complique les choix des autochtones face au risque de contamination. En effet, les produits industriels sains pourraient être une solution pour remplacer certains aliments traditionnels contaminés comme la viande de caribou mais ceci au risque de perdre en valeur nutritionnelle et surtout d'augmenter la pollution atmosphérique via l'augmentation de la production industrielle. Face à ces risques les auteurs présentent tous les bénéfices apportés par la consommation des ressources naturelles traditionnelles comme une meilleure densité nutritionnelle, la disponibilité des nutriments essentiels, l'activité physique (chasse, pêche, cueillette), le faible coût économique, la prévention de maladies chroniques grâce à une meilleure santé générale et condition physique, mais aussi des valeurs socio-culturelles et éducatives, et des préférences sensorielles (gout, texture, odeur...) caractéristiques des habitudes alimentaires. Cette étude nutritionnelle montre que malgré les risques possibles de contaminations à long terme les bénéfices sont tout aussi importants tant à court terme économiquement qu'au long terme quant à la santé physique et morale générale. Cette santé morale est peu étudiée du fait du manque d'ethnographie qui aurait permis de mieux comprendre l'importance culturelle de certains aliments. Il a été donc nécessaire de prendre en compte les bénéfices socio-culturels des habitudes alimentaires Shuar face aux multiples risques sanitaires de la contamination pétrolière. Nous verrons que chez les Shuar de Tiwiram il en va tout autrement. Ce n'est pas la nourriture dite traditionnelle qui est considérée comme contaminée par les autochtones - la

¹⁴ Khunlein estime à plus de 50 le nombre d'espèces d'animaux et de plantes compris dans le système alimentaire traditionnel d'une culture.

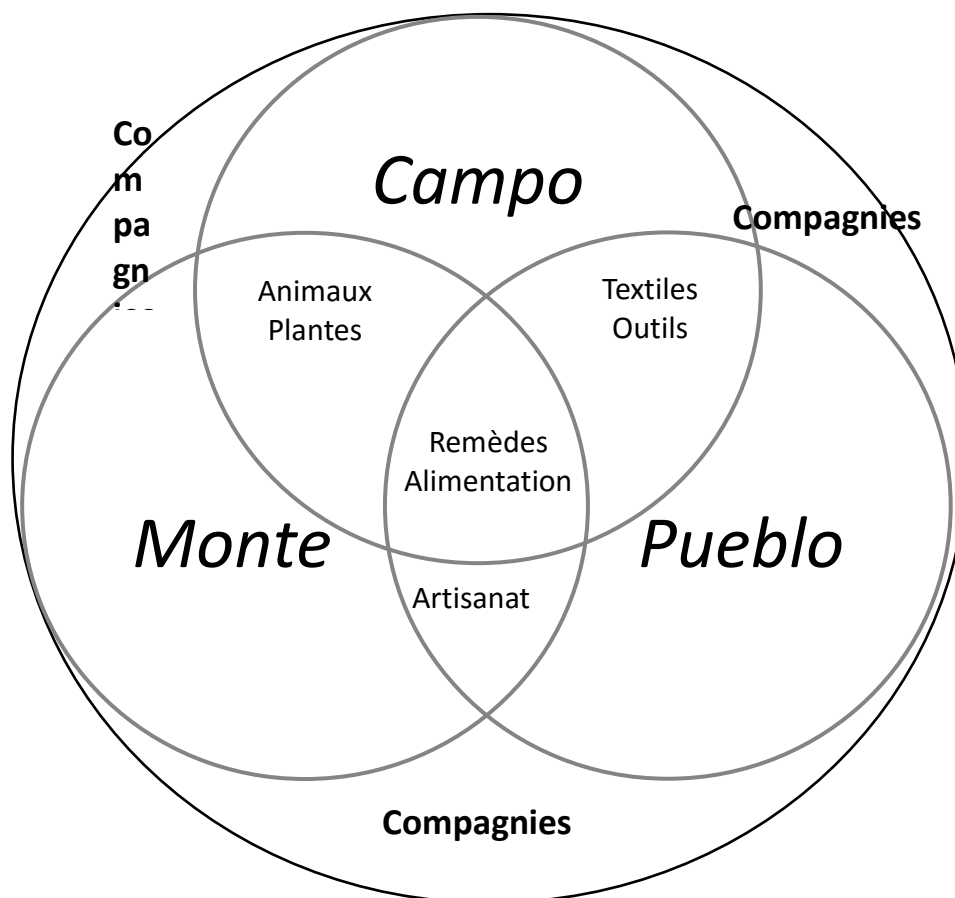
pauvreté des études scientifiques ne prouvant pas le contraire - mais la nourriture dite industrielle. En suivant la logique présentée par Kuhnlein, les Shuar de Tiwiram considèrent qu'il est préférable de manger beaucoup de nourriture traditionnelle très faiblement contaminée que de manger peu de nourriture industrielle hautement contaminée. Mais nous verrons qu'il ne s'agit pas de la même contamination dans les deux cas, l'un étant (hypothétiquement) dû à l'extraction du pétrole et l'autre aux produits pharmaceutiques de l'industrie agro-alimentaire. Nous verrons également que la dichotomie nourriture industrielle/nourriture traditionnelle est plus compliquée que cela chez les Shuar dont les denrées produites nuancent la catégorie « traditionnelle » en se superposant par rivalité ou par complémentarité avec la catégorie « industrielle ».

Pour Axel Kroeger la substitution de la forêt par des pâturages et des plantations a généré de nombreux changements chez les populations indigènes d'Amazonie, notamment « des problèmes de nutrition croissants causés par une rapide transition d'une économie de subsistance à une autre de marché » (Kroeger & Barbira Freedman, 1984, p. 28). La chasse serait délaissée au profit de l'élevage bovin. Mais pour Kroeger il faut prendre en compte le fait que l'introduction de l'élevage bovin n'est pas nécessairement meilleure sur le plan nutritionnel étant donné que les Shuar élèvent des bovins exclusivement pour la vente et ne boivent pas de lait de vache. Les cochons et les poules sont tués seulement pour les fêtes pour nourrir les nombreux invités. De plus l'élevage porcin requiert une forte production de manioc, et l'élevage de volailles ne peut se faire que si la population est dispersée. En ville ceci n'est pas possible sans vaccinations (Kroeger & Barbira Freedman, 1984).

Kroeger soulève un point intéressant concernant l'élevage bovin en tant que « base d'une nouvelle stabilité économique pour les indigènes ; unie à une agriculture intensive, elle peut produire une meilleure autonomie politique vis-à-vis de l'extérieur » (Kroeger & Barbira Freedman, 1984, p. 28). Nous verrons qu'il en va autrement à Tiwiram que chez les Shuar de « l'intérieur » (de la cordillère du Cutucu, à la frontière du Pérou) dont parle Kroeger. En effet, à Tiwiram seules deux familles possèdent des vaches (de l'ordre de la dizaine) et aucun cochon n'est élevé. L'élevage de volaille recouvre la quasi-totalité de la nourriture carnée et reste pratiqué au sein d'une économie de subsistance. Cependant, cette économie de subsistance n'est plus suffisante et se voit complétée par d'autres denrées alimentaires. L'autoconsommation semble être pour les Shuar de Tiwiram une fatalité, ne pouvant accéder, sans route praticable, à cette économie de marché que leur permettrait l'élevage bovin et porcin, ainsi que la pisciculture et l'agriculture.

2 Zones d'approvisionnement et temporalité

Figure 5 : Représentation du territoire



Philippe Descola (1986) dans son œuvre *La nature domestique*, utilise le découpage spatial des achuar entre la maison (*casa*), la forêt (*selva*) et les fleuves (*rios*) et y décrit tous les éléments qui les composent. De la même manière je m'appuie sur la catégorisation shuar des différents espaces tels que la forêt et les rivières (*el monte*), le jardin (*el campo*) et la ville (*el pueblo*) pour mettre en avant leur point de convergence qui se trouve dans l'approvisionnement. Les Shuar de Tiwiram traversent quotidiennement ces trois espaces faisant du jardin ou plutôt du village, le croisement de la forêt et de la ville. Ainsi, les pratiques et savoirs se répartissent et se partagent entre ces zones, comme l'utilisation de la langue shuar et les connaissances écologiques au village et en forêt ; l'utilisation de l'espagnol et le commerce d'objets manufacturés ou de denrées alimentaires et sanitaires au village et en ville. Cependant les Shuar de Tiwiram traversent ces trois espaces quotidiennement pour subsister faisant de la nourriture et des remèdes le lien entre ces trois espaces. C'est donc sur ce point que ce centre mon intérêt.

Bien qu'elles soient omniprésentes tant socialement que géographiquement dans cette région où tout fonctionne grâce à l'économie du pétrole, les compagnies pétrolières restent géographiquement en marge des zones d'approvisionnement alimentaire et sanitaire. En s'immisçant dans les communautés et

les forêts les compagnies pétrolières créent des interstices, des zones hermétiques¹⁵ entre les villes, les communautés et la forêt (Hoinathy, 2013). Cependant nous verrons que la monétisation des échanges, permise par l'entrée d'argent (salaires de quelques hommes travaillant pour les compagnies), fait partie intégrante de cette tripartition de l'approvisionnement.

La communauté shuar Tiwiram n'est plus une communauté d'autosubsistance à proprement parlé dans le sens où elle se suffirait à elle-même. Les achats d'aliments en ville durent depuis plus de 30 ans (Harner, 1977; Kroeger A. , 1983) mais le phénomène s'est intensifié au fil des années donnant une place à la nourriture de la ville (*del pueblo*) d'égale importance à la nourriture produite pour l'autoconsommation (*del campo*). Lors du suivi alimentaire d'une dizaine de familles sur deux semaines, les aliments *del pueblo* étaient tout aussi cités que les aliments *del campo* notamment pour le riz, les œufs, les conserves de sardines et de thon et les oignons qui ne viennent que de la ville. L'absence de route praticable contribue à la partition des ressources alimentaires en créant des zones délimitées notamment entre la communauté et la ville dont les échanges sont limités. En effet, les communautés possédant des routes praticables sont en lien plus direct avec la ville et l'importation de produits industriels permet leur commercialisation dans des petites boutiques au sein des communautés. La frontière entre la ville et la communauté au sein de l'approvisionnement alimentaire est alors plus floue. Contrairement à la majorité des communautés de la paroisse de Dayuma, les habitants de la communauté Tiwiram ne se dédient pas à l'agriculture de rente (cacao, café) de par l'impossibilité d'exporter en ville de la marchandise en grande quantité ce qui contraint les Shuar de Tiwiram à maintenir leur agriculture vivrière de façon importante. Inversement, l'impossibilité d'importer de la marchandise de première nécessité en grande quantité ne permet pas de créer de boutique suffisamment approvisionnée en quantité et en diversité pour subvenir aux besoins des habitants, ce qui contraint les habitants de Tiwiram à se déplacer fréquemment en ville.

A ces deux espaces d'approvisionnement alimentaire s'ajoute la nourriture *del monte*, celle qui vient de la forêt à travers les activités de chasse, de pêche et de cueillette, marqueur d'identité indigène fort. La cueillette et la chasse se conjuguent alors à l'horticulture et l'achat en ville qui demandent un investissement en temps et en énergie tout aussi conséquent.

Cette catégorisation tripartite de l'origine des aliments est clairement explicitée par les acteurs locaux. Lorsque l'on croise quelqu'un en chemin dans la communauté il est d'usage de lui demander où est-ce qu'il se rend, ou bien d'où est-ce qu'il vient s'il se dirige en direction de sa maison. A cette question la personne répond généralement « *por abajo* » (en bas) ou « *por arriba* » (en haut)¹⁶ s'il va rendre visite à

¹⁵ Il s'agit de zones soit physiquement hermétiques pour les plateformes et camps pétroliers en activité qui sont clôturés, soit des zones « vides » laissées à l'abandon lorsqu'une fois le puit épuisé les éléments de la plateforme sont retirés ne laissant qu'une pompe au milieu d'un terrain vague où aucune activité ne reprend.

¹⁶ La communauté se trouve sur un terrain vallonné qui sépare le village en deux, avec une partie légèrement plus basse que l'autre.

quelqu'un ou travailler au pont¹⁷ en construction sur le rio Tiputini, et « Dayuma » (principale commune de la paroisse) ou « Coca » (San Fransisco de Orellana, principale ville de la province d'Orellana) lorsqu'il prévoit d'aller en ville pour travailler ou faire des achats. Si cette personne est sur le chemin du retour, généralement chargée de quelques produits, on lui demandera ce qu'il a acheté (pour s'informer de ce qui est disponible et donc possible d'acheter à son tour). Lorsque l'origine du produit n'est pas immédiatement identifiable ou ne va pas de soi, la personne (notamment l'ethnographe pour qui rien ne va de soi) ne tardera pas à en être informée.

Il semble que cette catégorisation espagnole vienne du monde métis. Les *mestizos* ou *colonos* sont ces non-indigènes installés en Amazonie depuis l'ouverture de l'Amazonie par l'industrie pétrolière il y a une quarantaine d'année vivant en majorité en ville. En effet en Amérique latine il est commun de parler *del campo*, *del monte* ou *del pueblo* mais il semble que ces trois termes soient particulièrement significatifs pour les populations indigènes qui adoptent un mode de vie métis entre ville et forêt (Martin Lopez & Gimenez Benitez, 2009; Rodriguez, 2009). L'article de Rodriguez (2009) nous en donne l'exemple : les mazatecos du Brésil s'auto définissent comme « ceux qui travaillent la forêt » mais suite à la construction d'un barrage et leur délocalisation, leur définition du territoire s'est vu changée. Les terres offertes par l'Etat furent transformées en cultures intensives et pâtures pour l'élevage bovin, et les mazatecos mirent de côté la culture traditionnelle du maïs pour s'insérer dans ce nouvel environnement économique.

La littérature offre peu d'analyses sur cette tripartition spatiale, chaque espace faisant l'objet d'analyse sur les perceptions de leurs habitants (Restrepo, Eduardo; Camacho, Juana, 1999). Ces espaces sont plus communément identifiés entre *el monte*, *los rios* et *las ciudades*, autrement dit la forêt, les fleuves et les villes. En effet, les fleuves sont identifiés comme des espaces sociaux et d'habitation pour les métis installés sur les rives. Tandis que pour les Shuar les fleuves font partie de la forêt en tant qu'espace de ressources naturelles (non produites). Même si leurs habitats sont situés à proximité des rives, ils distinguent les fleuves et rivières *del campo* qui est un lieu de production vivrière. Cette distinction faite par les Shuar entre *campo* et *rios* montre qu'il ne s'agit pas d'une catégorisation des lieux d'habitats mais bien des différents lieux d'approvisionnement en ressources naturelles ou alimentaires.

Il y a donc trois provenances possibles pour les aliments :

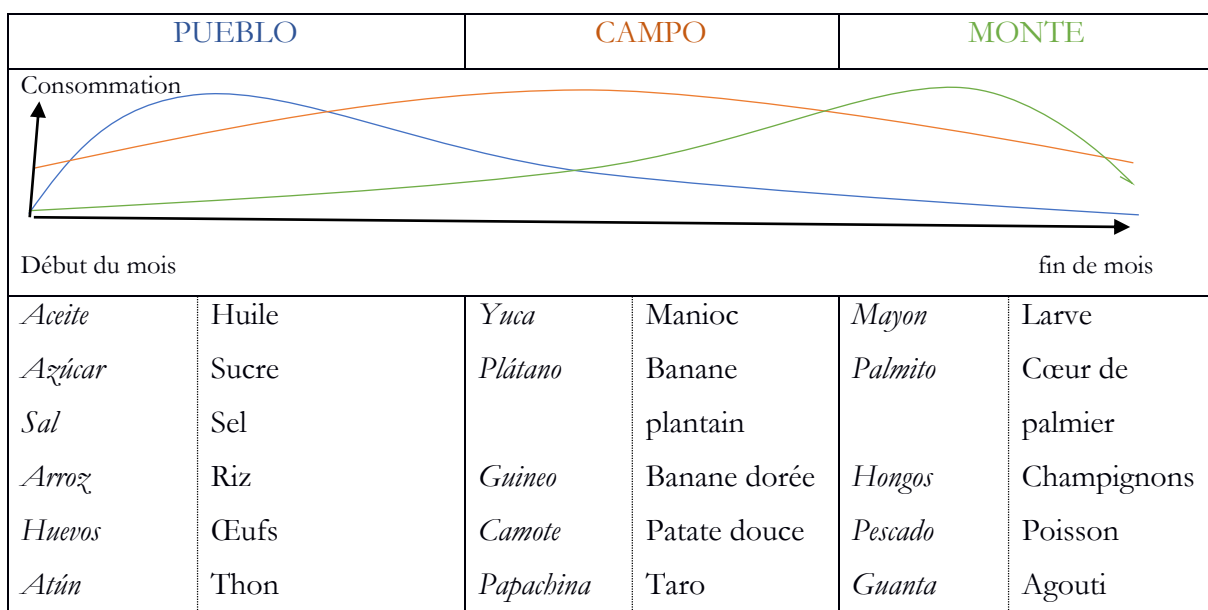
- *el monte* pour toute denrée chassée, collectée ou pêchée en forêt
- *el campo* pour toute denrée produite localement y compris l'élevage
- *el pueblo* pour toute denrée achetée en ville

¹⁷ Cf. Chapitre III.

On retrouve dans la mythologie shuar différents esprits pourvoyeurs de nourriture qui reflètent cette géographie. Les Shuar possèdent une tradition narrative sur la formation du monde et de la culture shuar riche mais celle-ci est aujourd'hui absente des pratiques et des discours. La mythologie shuar est composée de nombreux esprits qui peuplent la forêt. Le concept d'*arutam* renvoie à certains personnages de la mythologie qui possèdent un grand savoir et pouvoir. Les *arutam* ont la capacité d'agir sur les hommes et la nature : *Nunkui* fait pousser les plantes, *Etsa* transforme les hommes en animaux. Ils appartiennent à certains espaces vitaux auxquels ils sont identifiés : *Etsa* est identifié au soleil, *Nunkui* à la Terre et *Tsunki* à l'eau. Ils sont aussi les maîtres de certaines activités. On fait alors appel à *Etsa*, figure idéale de l'homme, pour la chasse, la construction des canoés et la guerre. On lui attribue les activités en forêt. Quant à *Nunkui*, elle est la figure idéale de la femme et maîtresse des jardins, on fait appel à elle pour tout ce qui attire à l'alimentation et aux activités agricoles. Enfin on se réfère à *Tsunki*, figure du premier chaman, pour la guérison et le chamanisme (Mader, 1999). On peut alors y voir une tripartition entre *el monte*, *el campo* et *los rios*. Mais aujourd'hui plus aucun shuar ne se réfère aux esprits pour assurer leur subsistance et le contexte pétrolier qui introduit la ville comme pourvoyeuse de nourriture participe au changement de cette tripartition où rivières et forêt sont regroupées sous le terme « *monte* » en opposition à celui de « *pueblo* », se confrontant au « *campo* ».

A partir des observations et entretiens menés sur les pratiques alimentaires où je demandais quelles étaient les consommations de la veille, les aliments produits et les aliments achetés et consommés le plus fréquemment, j'ai pu établir une liste des principaux aliments consommés selon les zones d'approvisionnement. L'ordre des aliments reflète leur importance, les premiers étant les plus essentiels à l'alimentation de base.

Tableau 2 : Répartition des consommations alimentaires



<i>Sardina</i>	Sardines	<i>Pollo</i>	Poulet	<i>Guatuso</i>	Petit agouti
<i>Cebolla</i>	Oignon	<i>Maíz</i>	Mais	<i>Armadillo</i>	Tatou
<i>Avena</i>	Flocons d'avoine	<i>Poroto</i>	Pois secs		
<i>Papas</i>	Pomme de terre				
<i>Fideos</i>	Pates				
<i>Carne de pollo, de res</i>	Viande de poulet, de bœuf				
<i>Pescado</i>	Poisson				

Les trois zones d'approvisionnement que sont *el pueblo*, *el campo* et *el monte* correspondent à des moments différents selon les ressources financières de chacun qui sont majoritairement réservées à l'achat de nourriture et de médicaments en ville. Tout chef de famille ayant à charge au moins un enfant de plus d'un an peut recevoir une aide¹⁸ financière de l'Etat de 50\$, s'il en fait la demande. Celle-ci peut être combinée avec une seconde aide¹⁹ de l'Etat de 50\$ attribuée à chaque personne (enfant ou adulte) ayant un handicap physique ou mental avéré par les services sanitaires. Ainsi chaque famille possédant des enfants s'assure un revenu minimum allant de 50\$ à environ 150\$ (chez deux familles, deux personnes présentent un handicap). Cette aide financière est récupérée chaque début de mois en ville.

L'approvisionnement de nourriture en ville se fait donc « *cuando hay plata* » : quand il y a de l'argent. Chaque famille dépense environ 50\$ en nourriture et marchandises essentielles (bougies, savon, allumettes, ustensiles) dans la semaine suivant l'obtention de la bourse. L'achat en une fois permet de limiter les allers-retours en ville et couvre les besoins de deux à trois semaines selon la taille des familles. De plus, la diversité des aliments achetés en ville est appréciée des familles dont les enfants rechignent à manger du manioc tous les jours.

¹⁸ *Bono solidario de desarrollo humano*

¹⁹ *Bono especial*

Photo 1 : Retour de la ville chargé d'aliments



Photos 2 : Produits del pueblo



L'approvisionnement en aliments *del monte* et *del pueblo* représentent un investissement équivalent en temps (une journée entière) et en effort (2 à 3h de marche). Cependant les aliments *del monte* étant plus rares, leur valeur marchande est la plus élevée. Les Shuar de Tiwiram préfèrent donc partir en forêt pour pêcher ou collecter des larves ou des cœurs de palmiers à la fois pour en consommer mais aussi pour en vendre au village, lorsqu'ils n'ont plus beaucoup d'argent et de nourriture. Cette source de revenu supplémentaire leur permet ainsi de s'acheter des aliments auprès d'autres familles.

Un repas n'est jamais composé exclusivement de nourriture *del pueblo*, la bière de manioc et le manioc étant servis à chaque repas. Ainsi l'approvisionnement en nourriture *del campo* représente 1 à 2h de travail par jour²⁰ tous les jours (temps de défrichage des jardins exclu). Celle-ci est préférée pour ces qualités naturelles et saines face à la nourriture *del pueblo* qui est considérée par la majorité des personnes rencontrées comme contaminée par les produits chimiques. Nous verrons dans la deuxième partie de ce chapitre dans quelle mesure les Shuar sont menés à qualifier la nourriture contaminée non pas par le

²⁰ Estimation personnelle après un séjour de 2 mois auprès des familles. Le défrichage et la plantation de parcelles entières n'étant qu'occasionnelles, il ne s'agit ici que du désherbage à la machette, la récolte (et le repiquage pour le manioc).

pétrole mais par les produits manufacturés. La contamination alimentaire par le pétrole n'étant pas avérée selon les Shuar contrairement à l'utilisation de produits tels que pesticides et hormones de croissances dans l'alimentation industrielle.

La faible productivité et diversité des produits *del campo* ne permet pas de satisfaire les besoins ni les goûts alimentaires de chacun. A la fin du mois, « *cuando no hay que comer* », lorsqu'une famille n'a plus rien à manger que du manioc, elle se rend en forêt à la recherche de ressources vivrières. Bien que la viande de chasse soit un met de choix, la chasse est peu pratiquée car elle nécessite un fusil et des cartouches qu'il faut acheter à Coca (ville principale de la province, à une heure et demie de bus depuis la communauté). De plus il y a peu d'animaux à cause du bruit des plateformes pétrolières mais surtout de la sur-chasse d'après Betina : « *Aujourd'hui on mange de plus en plus la nourriture del pueblo parce qu'il y a moins d'animaux avec les compagnies qui font du bruit et aussi à cause des personnes qui les tuent trop. Avant il y avait beaucoup d'animaux et jamais ils ne mangeaient la nourriture de la ville. A Morona il n'y a plus d'animaux ils ont tout tués, mais ici les gens mangent quand même plus la nourriture del pueblo qu'à Morona à cause des compagnies pétrolières.* » En effet, les compagnies n'exploitent pas Morona, la province natale des shuar, contrairement aux provinces du nord du pays où la perspective d'emplois attire beaucoup de monde.

3 *El monte* : des animaux inégalement affectés

Nous allons voir dans cette section que la classification de la nourriture selon les zones d'approvisionnement se retrouve chez les animaux à travers leur habitat. Il s'agit ici d'appréhender la comestibilité des animaux faisant d'eux de la nourriture en tant que proie ou un danger en tant que prédateur au sein de la chaîne trophique. Nous verrons que la contamination pétrolière intervient très peu au sein de la chaîne trophique des animaux sauvages, le danger se trouvant davantage chez les prédateurs de la forêt et dans la toxicité de certains produits manufacturés.

Tableau 3 : Rang de citation moyen des espèces animales citées à plus de 30%

Zone d'appartenance	Rang moyen	Nom commun	Nom shuar	Nom scientifique	Nom français	Fréquence de citation
<i>Monte</i>	8,6	tigre	yunyawa	<i>Panthera Onca</i> , <i>Felis Pardalis</i>	Jaguar, ocelot	69,57%
	7,8	ardilla	kunam	<i>Saimiri</i>	Écureuil	34,78%
	7,7	tortuga	kunkuín	Non Identifié	Tortue	39,13%
	6,5	armadillo	shushuí	<i>Dasypodidae</i>	Tatou	65,22%

	6,4	venado	jappa	<i>Mazama Americana</i>	Daguet rouge (cervidé)	78,26%
	6,4	mono	-	Non Identifié	Singe	30,43%
Campo	5,6	perro	yawa	<i>Canis Lupus</i>	Chien	43,48%
	5,3	guatuso	yunkits	<i>Dasyprocta punctata</i>	Agouti (rongeur)	69,57%
	5,2	danta	pamá	<i>Tapirus Bairdii</i>	Tapir	82,61%
	4,9	sajino	paki	<i>Pecari Tajacu</i>	Pécari	78,26%
	4,4	guanta	kashai	<i>Cuniculus paca</i>	Paca (rongeur)	82,61%
Casa	2,9	pollo	shiam	<i>Gallus Gallus</i>	Poule, coq	30,43%

Effectif : 23 individus (10 hommes et 13 femmes) de la communauté Tiwiram

Nombre moyen d'espèces par free-list : 13

Le tableau ci-dessus présente les espèces animales les plus citées (à plus de 30%) selon un ordre décroissant de citation. La catégorie « *animales* » étant comprise par les Shuar comme une catégorie regroupant tout espèces vivant sur terre et dont l'habitat n'est pas dans les aires ou dans l'eau, les gallinacés furent cités dans les free-list des animaux terrestres en tant qu'animaux *del campo*.

Pour Edmund Leach (1964) il existe trois catégories universelles du comestible : les comestibles consommables en tant que nourriture, les comestibles considérés comme nourriture mais non consommable car culturellement tabou ou interdite, et les comestibles non consommables car non considéré comme nourriture pour l'Homme. Selon Leach, un animal est reconnu comme mangeable en fonction des rapports qu'il entretient avec l'Homme. Il existe alors quatre catégories définies selon la proximité ou la distance entre l'Homme et l'animal. Les plus éloignés appartiennent aux animaux sauvages, vient ensuite le gibier, puis les animaux domestiques et enfin au plus proche de l'Homme l'animal familial. Cependant seuls le gibier et le domestique seraient considérés comme mangeables.

On retrouve cette logique à travers l'enquête par free listing réalisée sur les espèces animales et végétales qui permet d'identifier les plus connues mais également le réseau trophique tel que les Shuar le conçoivent grâce à la question posée ensuite sur le régime alimentaire des espèces citées. Les premiers taxons cités ou les taxons les plus cités sont ceux considérés comme culturellement pertinents. Cependant les espèces les plus citées ne sont pas nécessairement les premières citées. Dans le tableau ci-dessus, l'ordre d'apparition des taxons rend compte de la catégorisation spatiale des espèces animales. Ici la ville n'est pas présente car il s'agit pour les Shuar d'identifier des espèces animales, qu'ils classent quasi systématiquement selon leur lieu de vie de façon explicite ou non. En effet, dans les deux cas, les

personnes commencent toujours par les animaux les plus proches, ceux qui vivent au plus près du foyer domestique ou de la maison (*casa*). Sont ensuite cités les animaux venant de la forêt mais présents dans les zones cultivées ou en friche (*campo*), puis ceux qui ne vivent qu'en forêt et que l'Homme ne rencontre que lorsque qu'il s'y rend pour chasser, pêcher ou collecter de quoi manger. Parmi ces trois espaces les espèces les plus fréquemment citées sont celles qui sont le plus apprécié : les gibiers et les espèces de jachères pouvant être présentes dans les espaces cultivés et en lisière de forêt. Nous verrons comment s'établit le réseau trophique chez les Shuar et dans quelle mesure la contamination y intervient ou non.

a) *Les prédateurs et les animaux sauvages*

Les animaux sauvages sont ceux de la forêt qui ne sont pas considérés comme bon à manger comme les prédateurs ou des animaux comme les tortues, certains oiseaux et singes (Harner, 1977; Descola, La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, 1986).

Ici, contrairement aux espèces végétales toutes les espèces citées ne sont pas nécessairement consommées, ni même mangeables tels que les prédateurs ou les animaux représentant un risque pour l'Homme. Les Shuar identifient quatre prédateurs principaux dont le premier est le jaguar (*el tigre*) qui rivalise avec l'Homme dans la chaîne alimentaire, capable de manger tous les animaux. Vient ensuite les serpents de tout type, identifiés sous le terme générique de *culebra*, qui mangent tous les petits animaux et œufs d'oiseaux ou de poule d'après les Shuar. Ces deux prédateurs n'ont pas le même statut, l'un est au sommet de la chaîne alimentaire mais n'est présent qu'en très petit effectif (peu d'hommes ont pu en voir), tandis que l'autre, présent en très grand nombre tout en étant quasi invisible, engendre une peur constante face au risque d'être mordu ou de perdre des poules. Ainsi quel que soit l'espèce de serpent rencontré il sera immédiatement tué à coup de bâton.

Pour les Shuar, sortir après 18h est dangereux car c'est l'heure où les serpents et les animaux nocturnes sortent. « *Mais tous les animaux nocturnes ne sont pas dangereux, seulement ceux qui ne sont pas comestibles. Mais le serpent est le plus dangereux de tous* », ajoute Marco après notre entretien sur les espèces non comestibles. En effet, les animaux dangereux pour leur venin sont considérés comme des prédateurs que l'on ne peut manger. Ainsi les espèces animales non comestibles sont généralement les plus dangereuses pour l'Homme. Il paraît donc inconcevable pour les Shuar de consommer du jaguar.

Ces animaux de la forêt sont aussi considérés comme les plus protégés de la contamination pétrolière et des maladies. Marco m'expliqua : « *Les singes et les oiseaux n'attrapent pas de maladies, ils vivent dans la forêt saine, ils se déplacent en hauteur. Alors que le paca, le tapir, le daguet et le capibara vivent sur la terre et peuvent manger le pétrole jeté. Le tatou et le daguet mange le pétrole. Mais il n'arrive rien au tatou parce que sa carapace est dure comme du ciment. Le crocodile il a un cuire dur il peut se déplacer dans le pétrole, la tortue aussi. Le tigre qui mange le tatou contaminé ne meure pas, il s'intoxique et a mal à l'estomac pas plus.* » Ainsi, l'animal « vaillant » comme les

grands prédateurs de la forêt ou aux caractéristiques physiques particulières qui le protègent de ses agresseurs (telle une armure), sont considérés comme les moins affectés par le pétrole. Contrairement aux petits animaux comme les rongeurs et poissons dont c'est d'abord l'habitat qui est affecté. On pourrait donc penser que plus l'animal est petit plus il est vulnérable et sera le premier affecté.

b) Les insectes

Si l'on suit la logique d'une vulnérabilité accrue des espèces les plus petites, ce serait les insectes les plus affectés. Cependant ces derniers étant davantage considérés comme des nuisibles je n'ai eu que très peu d'informations sur leur affectation par le pétrole. Seul les vers vivant dans l'eau des rivières, dits *bichos* en espagnol, ont été mentionnés étant plus enclins à manger du pétrole brut, tout comme les poissons qui les mangent à leur tour. Ce manque d'informations est également dû à un biais méthodologique. En effet, il a été très difficile d'établir une chaîne trophique pour chaque espèce citée (entre 20 et 50 environ) avec toutes les personnes, l'exercice devenant rapidement lassant. Les réponses sur le régime alimentaire des insectes ont donc été restreintes, mais celui-ci était toujours orienté vers les feuilles et jeunes pousses végétales. Ces dernières étant n'étant pas considérées comme affectées par le pétrole, ceci explique peut-être l'absence ressentie des insectes dans l'affectation par la contamination pétrolière.

Parmi les insectes on distingue également les prédateurs des espèces bonnes à manger comme les larves de palmier. Les larves sont un met de choix tant sur le plan gustatif, nutritif, que culturel étant un produit collecté uniquement par les indigènes. La chasse est de moins en moins pratiquée, par manque de temps et d'argent, les cartouches de fusils coutant cher. Pour compenser ce besoin en viande les Shuar vont en forêt à la recherche de palmiers « chargés ». Il s'agit d'une expression qui désigne le palmier chonta abattu deux à trois semaines auparavant et désormais « chargé » de larves de coléoptères (*Rhynchophorus palmarum*). En effet, selon les Shuar il suffit d'attendre à peine 15 minutes après avoir tombé le palmier pour que le coléoptère vienne pondre ses œufs. Celui-ci est communément appelé *mama del mayon*, comprenez « la mère de la larve », ou *tsampun* en shuar. Le tronc est alors coupé dans la longueur laissant apparaître les galeries formées par les larves prêtes à être consommées. Il existe deux types de larve : la première, la plus grosse (environ 5 cm de longueur pour 3cm de largeur), appelée *mayon* en espagnol et *munkin* en shuar, est la plus commune et peut être consommée crue immédiatement ou rapportée *al campo* pour être grillée en brochette ; la seconde plus petite mais plus savoureuse, *charancham* en shuar, n'est consommée qu'en forêt. Après avoir récoltés les larves de 2 à 5 palmiers selon les besoins, les Shuar prennent soin de faire tomber une dizaine de « palmiers faits », dont on peut récupérer le cœur de palmier, sur une large zone quel que soit la *finca* (seules les denrées cultivées font l'objet de propriété individuelle). La forêt est donc gérée de façon à ce que les prochains puissent collecter des larves à leur tour. Les personnes ayant abattus des palmiers lors de leur récoltes

en informent leurs proches ou à l'inverse les personnes désirant récolter des larves demandent généralement à leur entourage dans quelle *finca* des palmiers ont été récemment abattus.

Photos 3 : Mayones (larves)



Pour éloigner les espèces dangereuses les hommes pulvérisent après trois jours sans pluie des herbicides achetés dans le commerce tout autour de la maison et le long de tous les chemins de traverse des jardins susceptibles d'être empruntés. Ceci permet de garder à distance du milieu domestique aussi bien les serpents et les insectes ou autres petits rongeurs qui les nourrissent, que les prédateurs de jardins dissuadés par l'odeur. En brûlant tous les végétaux la terre alors mise à nue éloigne de même les insectes les plus redoutés comme la *Conga*, une fourmi carnivore à pique très douloureuse, l'abeille (*abispa*) ou encore le scorpion (*alacrán*). En taillant et brûlant ces mauvaises herbes cela limite la prolifération de maladies appelées *plaga* ou *peste*, causées par de petits insectes notamment pour les plantations mais aussi chez les chiens et enfants qui jouent autour de la maison. La *plaga* désigne en espagnol une épidémie et est utilisé par les Shuar pour les maladies végétales. Elles se caractérisent par la présence de taches noires au cœur du tronc ou tiges centrales provoquant le jaunissement des feuilles et le pourrissement des fruits. Ce sont principalement les bananiers qui sont touchés. Betina sait reconnaître très rapidement un bananier malade avant même le pourrissement des plantains et fait attention à s'en débarrasser en coupant le pied. Les insectes étant responsables de cette maladie seul le désherbage et nettoyage des parcelles à la machette et aux herbicides évite sa propagation.

Photos 4 : Pulvérisation d'herbicides



c) Les poissons

Le produit chimique utilisé pour désherber, appelé *veneno* (poison), peut également être fabriqué à partir d'un mélange d'eau, de bouse de vache et de *barbasco*. Le *barbasco* ou *timiu* en shuar (*Lonchocarpus urucu*) est une plante ichtiotoxique utilisée des shuar pour pêcher. Le poisson *del monte* reste une ressource importante de protéines mais dépend des conditions météorologiques. Les principaux poissons consommés²¹ (cités à plus de 40%) sont de la famille des poissons chat connus sous les noms de *bagre*, comprenant le *picalon* et le *pintadillo*. On retrouve également le *pirana*, le *carachama*, le *guanchiche*, le *vieja*, la *sardina* et le *bocachico*. Les espèces les plus grosses comme le *bagre* est généralement pêché au filet ou à la canne à pêche, tandis que les plus petits sont plus souvent pêchés au *barbasco* ou à la canne à pêche également.

Le poisson est consommé le plus souvent en papillote dans une feuille de bananier appelé *maito*, ou bien en bouillon.

Le jour de pêche au *barbasco* se décide en fonction du niveau de la rivière qui doit être très bas et donc de la fréquence de précipitation (environ trois jours sans pluie) pour que l'eau ait une teneur de poison suffisante et tuer un maximum de petits poissons. Le *barbasco* doit être récolté le jour de pêche pour qu'il ne se dessèche pas et garde son lait toxique. Lorsque le tronc de l'arbuste a atteint environ deux mètres de hauteur il est coupé puis déraciné. Ce sont ces longues racines fines qui sont ensuite soigneusement mises en bottes et transportées dans un sac de riz jusqu'à la rivière.

²¹ Cf. Annexe 5

Photo 5 : *Barbasco*



Les hommes se chargent alors de frapper vigoureusement le sac avec le tronc d'un jeune arbre suffisamment lourd pour écraser les racines et en extraire le lait blanc au bord de la rivière. Le sac est ensuite plongé dans la rivière laissant l'eau emporter le liquide. L'action est répétée jusqu'à ce que tout le lait toxique soit dilué dans l'eau. Selon les Shuar cela ne tue pas totalement les poissons qui s'évanouissent et le *barbasco* se dissipe rapidement avec le courant. Cependant les métis de la ville rencontrés durant les deux semaines passées dans le centre-ville de Dayuma dénonçaient, lors de conversations sur mon premier séjour chez les shuar, cette pratique indigène qui contamine les eaux des rivières utilisées par certaines familles et tue tous les organismes, ne laissant pas les générations se renouveler. Pour les Shuar, s'il faut parler de contamination des rivières c'est celle des déchets toxiques des compagnies pétrolières et des *colonos* : « *Le poisson pêché au barbasco ne nous contamine pas, mais si on l'ingère directement on peut mourir. Les colonos jettent des produits chimiques dans les rivières et ça contamine les poissons. Ça tue nos enfants au bout d'un an. Le « metabin » pour désinsectiser, ils l'utilisent pour pêcher avec du riz. La dynamite est un explosif très dangereux, on l'utilise beaucoup à Sacha. Moi je n'aime pas ça, les produits chimiques je les utilise seulement contre les insectes autour de la maison. Ils provoquent des maladies petit à petit.* »

En effet, pour deux ou trois hommes la rivière est le seul endroit où le pétrole brut, ou du moins les particules de métaux lourds, sont susceptibles d'être présents et directement mangés par les poissons. Mais cela restant invisible à l'œil nu, il est rare que cela soit l'objet de préoccupations de la part des habitants de la communauté. En effet, la majorité des personnes rencontrées considèrent que leur rivière n'est pas contaminée par le pétrole et que les poissons sont sains. Seuls quelques hommes qui ont travaillé pour des compagnies pétrolières disent que tout est contaminé. Les gens des communautés les plus contaminées, qui ont connues des déversements de pétrole, « *n'y pensent pas, ils n'ont pas d'autres choix* », et *préfèrent manger du poisson gratuit que d'aller en ville pour en acheter* » d'après Wilmer, pour qui cela ne vaut pas le coût d'aller en ville acheter du poulet ou du poisson contaminé par les hormones de croissance. En effet, pour Alvaro qui n'a pas le temps de pêcher, le poisson acheté en ville

est contaminé : « *Le poisson del pueblo vient de piscines où ils sont nourris aux produits chimiques mais ils sont bons quand même moi j'aime bien. Les poissons de la côte eux sont del campo ils sont plus savoureux.* » Pour Maria aussi, la sœur aînée de Betina, le poisson acheté en ville vient de piscine artificielle, « *sont élevés aux produits chimiques* » et sont bien plus gros.

Par conséquent, il semble que la nourriture *del pueblo* devient une nécessité pour remplacer ce manque d'apports protéiniques que les Shuar de Tiwiram peuvent encore se permettre (même s'il reste faible).

d) *Le gibier*

Le gibier correspond aux animaux *del campo* et une partie des animaux de la forêt. Les animaux comme le tapir, le pécari et les rongeurs (agouti et paca) sont des animaux qui viennent de la forêt mais attirés par la nourriture des parcelles cultivées (*campo*), ils y sont plus souvent rencontrés par l'Homme comme prédateurs de jardin (Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, 1986; Linares, 1976). Ces animaux sont pour cette même raison de proximité les plus consommés et forme le « tableau de chasse » des shuar.

Tableau 4 : *Matrice de proximité des mammifères les plus cités (occurrence de citation > 3)*

	Agouti	Daguet	Tapir	Pécari	Tatou	Paca	Ocelot
Agouti	-	4	4	2	6	5	0
Daguet	4	-	6	5	2	4	5
Tapir	4	6	-	6	3	1	3
Pécari	2	5	6	-	2	6	1
Tatou	6	2	3	2	-	4	2
Paca	5	4	1	6	4	-	1
Ocelot	0	5	3	1	2	1	-

L'analyse des free-list permet de rendre compte de l'occurrence de couples de taxons au sein des listes. On peut facilement identifier cinq couples d'espèces : daguet/tapir, tapir/pécari, pécari/paca, paca/agouti, agouti/tatou. L'ocelot (ou le jaguar) est cité 5 fois (sur 21 free-list) avant ou après le daguet, ce qui laisse penser que ce dernier est la première proie du félin. L'identification de ces couples s'explique par le partage d'un même milieu ou des mêmes ressources naturelles, notamment pour le pécari, le tapir, et les rongeurs qui mangent le manioc, le plantain, les fruits du palmier chonta et toutes sortes de graines et fruits comestibles tombés des arbres. Cependant, si les animaux viennent labourer les jardins à la recherche de quelques tubercules, cela reste un phénomène nocturne lorsque l'activité humaine cesse. Il est donc rare d'apercevoir un animal dans son jardin à moins que celui-ci soit très éloigné des habitations et en lisière de forêt. Cela n'est donc pas comparable aux observations de Linares (1976) au Panama où la biomasse du gibier est devenue plus importante aux alentours des zones de cultures d'un village qu'en milieu « naturel ».

Le pécarî a la particularité d'être un charognard. Le fait qu'il mange la viande en décomposition d'animaux morts rend sa chair impure et est finalement peu consommé d'après les dires de plusieurs personnes qui préfèrent chasser du petit gibier pour des raisons pratiques, la chasse du gros gibier nécessitant de s'enfoncer plus loin en forêt et d'y passer la nuit. A contrario, le cervidé, le principal herbivore de la forêt ne se nourrissant que de feuilles selon les Shuar, possède une viande beaucoup plus saine, « *más sana* » selon les termes de Javier. Cependant ce dernier garde la marque d'un interdit alimentaire par sa particularité d'être l'hôte de « mauvais esprit²² » de défunts prenant possession du corps de l'animal pour enlever femmes et enfants qui se seraient malencontreusement perdu en forêt pour leur tenir compagnie (Harner, 1977; Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, 1986).

On trouve également dans le tableau de chasse des shuar quelques espèces de singe et l'écureuil qui nécessitent de s'enfoncer plus profondément en forêt et une précision de tir au fusil irréprochable (contrairement au tatou cité à 62.25%).

La viande de chasse est généralement partagée au sein de la famille proche mais il arrive que seule une partie soit gardée pour la consommation personnelle afin de vendre le reste en ville. Cette vente est également faite au sein d'un réseau de parenté ou d'amis proche, de la communauté ou non, qui n'ont pas l'occasion (parce qu'ils travaillent comme pétrolier ou parce que leur communauté n'a plus de forêt) de chasser. La viande de chasse est en effet un met de choix que les Shuar aiment offrir aux invités *colonos* lors des jours de fête, affirmant leur identité shuar (notamment aux notables de la paroisse de Dayuma). Elle n'est en effet pas vendue publiquement car le commerce de viande de chasse est fortement contrôlé par le Ministère de l'Environnement du fait de la proximité de la paroisse avec le parc Yasuni où son commerce est interdit.

4 Le poulet *del campo* et le poulet *del pueblo*

La contamination n'est pas là où je l'attendais c'est-à-dire dans la chaîne trophique. En effet s'il faut parler de contamination chez les Shuar de Tiwiram, c'est de celle de la nourriture *del pueblo*.

a) « Nos produits sont sains et gratuits », « c'est le poulet de la ville qui est contaminé »

Les animaux domestiques sont ceux qui ne vivent qu'au *campo*, au plus près du foyer domestique.

Le chien, unique animal familier des shuar de nos jours n'est pas mangeable car trop proche de l'Homme, tant pour Leach (1964) que pour les Shuar. Cependant les animaux de basse-cour rivalisent

²² Ce point est davantage traité plus bas (A.4.b)

avec le chien dans sa proximité avec l'Homme. Le chien, bien qu'il soit un animal familier, est généralement exclu de l'espace domestique fermé (l'intérieur des maison) et ne vit qu'à l'extérieur contraint à errer dans les jardins et en forêt. La catégorie animale la plus proche physiquement de l'homme est en effet la volaille gardée au plus près de la maison (*casa*) voire à l'intérieur pour les poussins. Ces derniers étant très fragiles et vulnérables, ils font l'objet d'une attention particulière pour assurer leur bonne croissance et garantir une ressource carnée à la famille.

Il existe différents types de poulets à disposition des Shuar. Le poulet fermier (*campero, criollo*)²³ élevé au *campo* est dit plus grand et plus sain que les autres poulets de la ville (*gallina postura, incuadora*)²⁴, petits, moins résistants et à la viande plus grasse. En effet, la nourriture de la ville même si elle est appréciée, n'égale pas la qualité des produits cultivés *del campo*.

A l'occasion de la fête de fin d'année de l'école, il fut organisé un repas offert aux enfants et parents des enfants à la *casa comunal*. Quelques semaines avant, les parents d'élèves furent conviés à une réunion pour organiser ce repas. Il fut demandé une participation de 5\$ par famille pour acheter du poisson en ville à 2\$ la livre. Mais le débat fut lancé sur le fait qu'il s'agissait de faire plaisir aux enfants et à la professeure et non aux parents. En effet le poisson avec ses arrêtes n'était pas approprié aux enfants, moins facile à partager et onéreux. Certains parents proposèrent donc du poulet dont le prix par personne était moindre, « *un poisson nourrit 1 à 2 personnes alors qu'un poulet peut nourrir 5 à 10 enfants* » lança une femme. Il fut donc décidé que certains apporteraient un poulet et les autres du riz. Mais quel type de poulet ? « *Nous voulons du poulet seulement fermier (campero), à 15\$!* » lancèrent deux femmes. Tout le monde fut d'accord, les femmes les plus anciennes jugées plus responsables et meilleures en cuisine furent désignées à la préparation du repas, les plus jeunes devant apporter de la bière de manioc.

Pour Violeta, il est clair que les poulets ont tous un goût et un prix différent. Les poulets de batterie ont une viande molle parce qu'ils sont gras et ont peu de goût, « *c'est comme du coton* » me dit-elle. Les poulets qu'elle appelle « *color tomate* » (couleur tomate) ou « *pollo pio* » sont comme les poulets *del campo*. Ces derniers sont les plus appréciés, ils ont une viande plus dure et plus de saveur, mais ils coûtent aussi plus cher.

Les poules et coqs des bassecours familiales font la fierté des maîtres de maison qui en prennent grand soin. Il arrive qu'une famille n'ait plus de poules mais cela ne dure jamais longtemps. Dans ma famille d'adoption, à mon arrivée il n'y avait aucune poule ni coq mais un poulailler encore garni de sciure de bois et d'une auge à maïs restée vide. Aussi grand que la pièce à vivre, il avait été construit tout près de la cuisine extérieure avec la même essence de bois que celle utilisée pour la maison. Ces essences aux

²³ *Campero* renvoie directement à l'idée d'un élevage domestique. Le terme *criollo* renvoie historiquement à la « race blanche » ou à celui issu de parents européens. Ainsi depuis la colonisation espagnole de l'Amérique latine, les espèces animales domestiques importées telles que les poules, les canards ou encore les chevaux ou les bovins sont désormais les espèces communes en Amérique latine.

²⁴ Les *gallina postura* sont une espèce de poule de petite taille et génétiquement modifiée pour une production industrielle d'œufs et de poussins.

qualités imputrescibles utilisées pour la construction sont gardées sur pied dans les parcelles et tombées quelques mois avant les travaux. Ce poulailler avait été construit pour accueillir une centaine de petits poussins, obtenus via un projet d'aide au développement agricole de l'Etat. Cependant ces « poulets de la ville » sont des poulets « *qui ne tiennent pas la route* » d'après Marco. Une fois importés dans les communautés ils tombent malades, meurent et sont même soupçonnés de contaminer les poules élevées au *campo*. Sur les 100 poussins, la moitié sont morts et l'autre moitié a été mangée par cette famille nombreuse de cinq enfants en l'espace de quelques mois. Les poulets de la ville sont moins chers mais surtout moins vaillants, ce qui explique la fierté des habitants de la communauté pour leur poulet *del campo*. Pour Marco les poulets vendus en ville pour l'élevage transmettent la « *moquera* » aux autres poulets *del campo*. Selon Marco il s'agit d'une grippe aviaire qui s'identifie par de la fièvre, des yeux jaunes et une peau anormalement rouge. Pour Javier les petits poulets meurent de maladie aviaire : « *Les poulets de la ville contaminent les poulets del campo. Ils attrapent la bronchite et ils bavent. Ils ont des croutes sur la tête, comme la variole. Ils viennent avec des maladies mais ils ne meurent pas parce qu'ils ont des médicaments dans leur sang. J'en ai acheté quatre del pueblo et trois jours après ils ont commencé à contaminer les autres. Ils avaient la peau rouge et de la fièvre et sont tous mort très vite. En tout j'ai perdu 60 poules. Mais ils ne se contaminent qu'entre eux, pas à l'homme.* » Il est donc préférable d'acheter des poussins que des poulets si l'on veut faire de l'élevage.

Les poules sont surveillées et gardées dans le cercle familial proche. Il n'est pas rare que les grand-mères dont les bassecours sont les plus grandes (environ 150 volailles pour la plus grande), donnent à leur fille ou petite fille une poule qui donnera des poussins pour une future bassecour. Pour cela les poules alors attirées sont gardées dans la bassecour de la grand-mère qui possède des coqs pour assurer leur fécondation. Les petites filles vont alors récupérer les œufs non fécondés ou les poussins de quelques jours et sont ensuite gardés à l'intérieur de la maison ou au coin du feu dans un panier tressé et tapissé d'un linge qui les protège des courants d'air. Ces poussins sont nourris avec un mélange de graines et de maïs moulu appelé *balenceado*, qui signifie littéralement « équilibré », acheté en ville et sont surveillé jusqu'à ce qu'ils atteignent une taille adulte pour être mangé ou vendu.

Photo 6 : Poussins dans la changuina



En effet, de nombreuses personnes évitent d'acheter et de consommer du poulet en ville, notamment les plus âgés, comme me l'explique Wilfred âgé de 39 ans : « *J'aime bien la nourriture de la ville mais les légumes sont pulvérisés aux produits chimiques alors qu'ici c'est naturel. Moi je mange le poulet de la ville mais eux aussi ont des produits chimiques. Ça affecte ma mère, son estomac. C'est une forme de contamination qui provoque des maladies. Moi ça ne me fait rien. Mon cousin non plus ne mange pas de poulet de la ville. Ça lui donne du cholestérol. Tu ne t'en rends pas compte.* » Wilfred soulève ici le problème de l'utilisation de produits chimiques dont il était question pour les poissons de pisciculture. Il s'agit plus précisément d'insecticides sur les plantations, d'hormones de croissance sur les volailles dans l'élevage intensif et de leurs effets néfastes sur la santé. Pour certains il s'agit d'un constat empirique, pour d'autres cela n'est qu'une information (dont je connais pas l'origine) circulant au point d'être largement partagée au sein de la communauté. Mais son rejet est variable selon les générations qui y apportent plus ou moins d'importance. Pour Javier le guérisseur de la communauté âgé de 74 ans, le poulet d'élevage intensif est « *contaminé aux produits chimiques et mauvais pour la santé* ». Selon Javier ces pratiques pour accélérer la croissance de la volaille rend la viande très grasse et peu savoureuse, voire mal odorante : « *Le poulet de la ville est très contaminé, on leur donne des médicaments qui contiennent des produits chimiques pour qu'ils soient plus gros. Mes fils aiment bien la nourriture de la ville mais moi je ne veux pas en manger, ça sent mauvais. Ici, au jardin tout est sain et gratuit. Si on a de la chance, on a de la viande de chasse.* » Javier utilise le mot espagnol « *peste* » pour parler de l'odeur forte et désagréable de la chair de poulet achetées en ville (surement du au transport non réfrigéré entre l'achat en ville et le moment de la consommation) que j'ai traduit par « *ça sent mauvais* ». Le mot « *peste* » désigne également toute pathologie contagieuse pouvant causer la mort. Il est donc aisé d'établir un lien entre l'odeur pestilentielle et la maladie voire la mort. Cependant Javier est la seule personne à avoir fait référence à l'odeur et reste un cas isolé. Ces produits chimiques, des hormones de croissance ou

antibiotiques, sont en effet injectés dans les poulets pour réduire la propagation rapide des infections entre les bêtes qui vivent dans une grande proximité. Javier semble être l'un des principaux pourvoyeurs de cette information reçue lors de ses séjours en ville. Mais je n'ai pas de données assez précises sur l'origine de cette information pouvant être véhiculée tant par les médias en ville que les centres de santé, mais à ma connaissance personne de la communauté n'a fait l'expérience directe de ce mode d'élevage.

Pour Marco et comme pour la plupart des habitants de Tiwiram, cela n'est pas un problème, « *Si la viande est bien cuite, il n'y a pas de danger* », me dit-il. En effet, lors de grande fête où une grande quantité de plats sont offerts on opte pour du poulet acheté en ville car moins onéreux.

Pour Albano, très attaché à son jardin et à ses plantes médicinales, l'avis est plus tranché : « *La nourriture del pueblo n'est pas bonne mais chaque famille a son opinion, moi je ne veux pas changer de nourriture même si les compagnies viennent et qu'on aura une route je veux garder ma nourriture del campo et del monte.* » Nous verrons en toute fin de ce mémoire que la venue des compagnies est pour beaucoup le signe d'un grand changement. En effet, Javier le dit : « *tout est sain et gratuit* » au *campo*, mais pour Albano lorsque les compagnies viendront exploiter le pétrole de leur communauté, les personnes recevront de l'argent et une route sera construite ce qui augmentera la consommation de nourriture de la ville au dépend des produits des jardins et de la forêt.

Danilo, lui ne sait plus quoi penser de cette « contamination pétrolière » et se confie en me disant : « *Les animaux et fruits de la forêt ne sont pas contaminés. Les poulets del pueblo sont nourris avec des produits chimiques. Ce sont les aliments de la ville qui sont contaminés par les produits chimiques. Mais en réalité on ne sait pas vraiment ce qui est contaminé ou pas par le pétrole.* »

b) *La démence, un comportement du mauvais esprit*

L'élevage intensif engendre également des comportements d'automutilation et de cannibalisme entre les poulets selon Betina, la femme de Marco, qui me lança après s'être débarrassée d'un serpent : « *Une fois un de mes frères a tué un serpent et il y avait un autre serpent dans ses entrailles. Les serpents se mangent entre eux. Les poulets de la ville aussi ! J'ai entendu dire qu'ils se mangeaient entre eux, qu'ils devenaient fous !* ». Ce cannibalisme est donc fortement associé au comportement du serpent qui se nourrit également d'autres serpents. Le serpent est considéré par les Shuar comme le premier ennemi de l'homme, un être maléfique. Par conséquent si un poulet devient fou et en vient à en manger un autre, il est perçu comme un être possédant un mauvais esprit. Les comportements incohérents et de démence sont pour les Shuar clairement identifiés comme un acte du mauvais esprit (*mal espíritu*).

Un récit de Marco sur les mauvais esprits m'a permis de faire ce lien avec le comportement de démence des poulets, expliquant une telle dépréciation.

Un soir à la tombée du soleil Marco et sa femme se dépêchaient de laver les quelques vêtements et puis me demandèrent si je n'avais pas peur avant de me laisser la place. L'obscurité tomba très vite et la forêt commençait à chanter : crapauds, cigales, bourdonnements, craquements... Une fois rincée, je gravi avec peine dans le noir l'escalier d'argile luisant, pour rentrer dîner. Les enfants de retour de la pêche vers 19h, les parents ne cachèrent pas leur mécontentement face au risque encourus en rentrant si tard, ils auraient pu se blesser dans la forêt, se faire mordre par un serpent ou pire : se perdre. Après le repas, nous nous sommes tous rassemblés autour de la bougie. La mère continuait les allers-retours entre la chambre où dors la petite dernière, le coin cuisine et la marmite de bière de manioc pour rafraichir tout le monde, tout en tendant l'oreille pour écouter. Le père me dit : « *Veux-tu que je te raconte des histoires de mauvais esprit ?* »

Il commence son histoire et tout le monde écoute :

« Il y a 13 ans, Isabel A. a perdu une vache pendant trois jours. Elle avait disparue. Il y avait seulement l'empreinte d'une patte de la vache et l'empreinte d'une patte de daquet l'une à côté de l'autre dans la boue sur le chemin près du pâturage.

[Il imite alors les deux empreintes côte à côte avec ses mains sur la table.]

On l'a retrouvée dans la forêt après deux heures de marche le soir, coincée dans des ronces. Elle était dans un très mauvais état, elle était très maigre et son corps était recouvert d'écorchures sanglantes et d'épines. Elle était complètement folle, elle se débattait et on a eu du mal à la ramener. On l'a soigné en la lavant avec des plantes médicinales, de l'urine et du sel pour tuer le mauvais esprit. C'est pour ça que ma mère, Carol, n'aime pas la viande de bœuf. Beaucoup de gens y croient.

La seconde histoire c'est celle du chien du frère de ma mère il y a dix ans. En fait c'est la même histoire, sauf que lui il avait rêvé du mauvais esprit le deuxième jour de la disparition de son chien et c'est le quatrième jour qu'on l'a retrouvé. Lui aussi était très faible et blessé. On l'a soigné avec des plantes médicinales, en l'aspergeant. [...] »

Il finit par me dire que ces histoires sont réelles et que tout le monde y croit même si personne n'en parle, en désignant sa femme tout en se moquant d'elle. Mais il ajoute qu'il reste sceptique, il ne veut pas y croire²⁵.

Aujourd'hui le monde des esprits²⁶ n'est plus aussi catégorisé qu'il y a une trentaine d'année comme l'ont observé de nombreux « jivarologues » (Harner, 1977; Pellizzaro, 1976; Bianchi, 1988). En utilisant de plus en plus l'espagnol les Shuar d'Orellana sont confrontés à un phénomène de « lissage » des catégories vernaculaires shuar, tant des esprits que des espèces animales ou végétales, qui ne retrouvent

²⁵ Sur la croyance voire Mannoni (Je sais bien mais quand même. La croyance, 1964)

²⁶ Les Shuar faisaient souvent appel aux récits cosmologiques pour expliquer leur environnement (Pellizzaro, 1976). *Arutam* est le nom donné à tous les esprits protecteurs dont les principaux sont *Etsa* (associé à la chasse), *Ayumpum* (associé à la guerre) et *Nunkui* qui est associé au jardin et à l'abondance de ressources alimentaires et libère des dangers environnants. A chaque fois qu'un shuar a besoin d'une aide particulière, il fait appel aux esprits protecteurs pour l'aider, assumant des formes distinctes selon le besoin et se manifeste généralement au bord d'une rivière, la maison d'*Arutam* se trouvant sous les fosses creusées par les chutes de cascades des grands fleuves.

pas d'équivalent en espagnol. Ainsi les différentes catégories d'esprits maléfiques shuar que l'on retrouve dans la cosmologie sont remplacées par une unique expression espagnole : « *mal espíritu* ». Cette expression recouvre tout mal être d'une personne qu'elle soit vivante ou morte. Bien qu'actuellement la cosmologie shuar ne soit plus aussi présente, voire absente dans les pratiques et discours quotidiens, certains événements très ponctuels comme ces disparitions d'enfants et d'animaux domestiques ne pouvant être expliqués que par l'action d'êtres maléfiques (étant donné les preuves évidentes), laissent paraître une survivance de certaines croyances. Le narrateur reste très vague sur l'identité du mauvais esprit, mais celui-ci est clairement associé au cervidé et correspond à ce qu'Anne Christine Taylor appelle les « animaux-*invianch* » dans son article « Des Fantômes stupéfiants : Langage et croyance dans la pensée achuar », ou Philippe Descola dans son œuvre de 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, qui sont en fait une catégorie de morts²⁷. Ces derniers rencontrés en lisière de forêt sous une forme « normale » d'animal, cherchent à enlever des femmes ou enfants perdus en communiquant avec eux, en les incitant à les suivre ils les condamnent « à errer dans les lieux déserts de la forêt » (Taylor, 1993, p.430). Elle explique que la plupart des hommes adultes savent reconnaître les *invianch* et les repousser en faisant fuir l'animal, contrairement aux enfants perdus qui cherchent de l'aide et se font piéger par le regard fixant de l'animal. En effet, « la relation à l'*invianch* animal se définit tout entière par un regard mutuel excluant l'échange linguistique ou, si elle tourne mal, par un regard réciproque et un échange verbal unilatéral (du mort au vivant endormi) » (Taylor, 1993, p.431). Le récit se crée donc par l'enquête autour de la disparition, des empreintes et l'état physique et comportemental de la victime lorsqu'elle est retrouvée, laissant deviner la rencontre.

Rien n'est dit dans la mythologie sur le rapport entre animaux domestiques et animaux-*invianch*, mais on peut penser que la disparition des animaux domestiques, étant clairement associés au monde des humains et non au monde des animaux sauvages de la forêt, pourrait être l'acte d'un mort devenu *invianch* pour se venger du propriétaire de l'animal. Dans la première histoire la véracité des preuves dont ont été témoins de nombreuses personnes est remise en question par le caractère irréal de celles-ci. Il y a de vraies empreintes mais elles ne sont pas ou peu probables. En effet, l'empreinte gauche serait celle de la vache et l'empreinte droite celle du cervidé. Pour ceux qui y croient cela ne peut être que l'œuvre d'un mauvais esprit qui aurait attiré la vache en forêt. Celle-ci alors retrouvée dans un état de démence semble à son tour être habitée par le mauvais esprit et ne peut être guérite que par un rituel et des plantes médicinales pour l'y extraire de son corps. Je n'ai pas eu d'explication concernant l'urine et le sel qui font quitter le mauvais esprit du corps de la victime.

²⁷ Lors des guerres pratiquées avant la colonisation, lorsqu'un ennemi est tué, « si la tête n'est pas emportée et traitée pour être transformée en trophée, le *muisak* [âme vengeresse] peut voyager aussi loin du cadavre qu'il le désire, et former l'un des trois types de démons (*invianch*). L'un est un serpent venimeux particulièrement dangereux (*makanch*) ; un autre est un boa constrictor aquatique, ou anaconda (*panki*), qui peut renverser le canoë ou le radeau de l'assassin et provoquer sa noyade dans les eaux rapides d'un des nombreux torrents ou rivières de ce pays montagneux. La troisième forme est un très grand arbre de la forêt qui tombe sur la victime et l'écrase. Ce sont là les trois formes de mort les plus courantes dans la société jivaro ; une autre culture les considérerait comme « accidentelles ». » (Harner [1997] 2006, p.160)

Anne-Christine Taylor explique cet état comportemental si particulier qui laisse à croire à l'œuvre d'un mauvais esprit :

« Les *iwianch* ont encore ceci d'étrange : ils provoquent chez leurs victimes une profonde syncope ; non pas cependant au moment de leur apparition, ni même à l'instant où leur proie, dans un éclair de lucidité, saisit l'horreur de sa situation, mais à l'instant précis où celle-ci retrouve enfin les siens et revoit des humains vivants. Elle est plongée alors dans un état de stupeur ou d'hébétude muette, dont seule une énergique fumigation peut l'arracher ; c'est le tabac qui permet à la conscience de reprendre ses droits et de reconnaître le caractère aberrant de la relation et du champ de communication dans lesquels elle a glissé à son insu. » (Taylor, 1993, p.430)

La seconde histoire est très brièvement rapportée par le narrateur, peut-être pour la moindre importance sociale ou économique du chien (contrairement à la vache). En effet, les chiens sont aujourd'hui très peu utilisés pour la chasse dans les communautés shuar, même si quelques-uns les emmènent pour leur apprendre à chasser cela reste de l'ordre de l'exceptionnel. Cependant ce chien semble avoir été récupéré auprès des mauvais esprits lors du rêve de son maître, ces derniers l'ayant laissé retourner dans le monde des humains. Ici ce n'est pas la preuve des empreintes qui est utilisée dans la narration mais le rêve de mauvais esprit. Ce rêve explique les modalités de la disparition du chien qui ne s'est pas simplement perdu (ce qui est très peu probable) mais qui a été attiré par un animal-*iwianch*. Comme l'explique Anne-Christine Taylor le rêve donne une preuve réelle de la rencontre mais il place nécessairement l'homme dans un état non éveillé, dans une irréalité sociale, lors de la communication « pervertie » avec ce mauvais esprit (qui n'est possible uniquement dans cet état). Cela fait de lui l'unique témoin et un narrateur intentionnel. La rencontre entre le maître du chien et le mauvais esprit est donc de l'ordre de l'irréel, ce qui renforce le scepticisme du narrateur qui passe rapidement sur cette histoire.

Les histoires de disparition non expliquée *a priori* mettent donc en évidence plusieurs indices qui témoignent d'une rencontre avec un mauvais esprit, dont l'état de démente physique et mentale de la victime à son retour auprès des humains semble être systématique.

Pour revenir au problème des poulets de la ville, il semble donc que leur comportement de démente compris à travers le cannibalisme, l'automutilation ainsi que leur tendance à mourir rapidement voire à transmettre des maladies aux autres poulets *del campo*, les associe implicitement aux mauvais esprits. Cette aversion se ressent surtout chez les plus âgés (70-80 ans) dont les parents ont transmis ces croyances aujourd'hui gardées sous silence. Il est cependant important de noter que ce lien entre un comportement inexplicable des poulets élevés en batterie et les « mauvais esprits » n'est pas établi par les Shuar mais par moi-même et reste une hypothèse.

c) *Des œufs pour capter le mauvais esprit*

Il faut rappeler que les œufs consommés par les Shuar de la communauté viennent quasi exclusivement *del pueblo*, ceux *del campo* étant gardés pour l'élevage de basse-cour. Ce fut d'ailleurs le premier indicateur de la catégorisation des espaces d'approvisionnement. Si l'état de démençance des victimes perdues en forêt par de mauvais esprits n'est pas explicitement relié aux comportements incohérents des volailles de batteries, les œufs de poules établissent cependant un lien clairement explicité par les Shuar avec de mauvais esprits. En effet, lorsqu'un habitant de la communauté souhaite consulter le guérisseur pour soigner ses maux il peut soit être soigné aux plantes médicinales soit par un rituel d'absorption du mauvais esprit qui cause ses maux. Dans ce cas le malade est tenu d'apporter un œuf *del campo*. En effet les plantes médicinales sont à disposition du guérisseur qui sait les cultiver dans son jardin ou les reconnaître en forêt, tandis que les œufs *del campo* ne sont pas disponibles à tout moment et représentent un coût plus important. C'est donc au malade d'en ramener un ou bien d'en acheter.

Le rituel se passe à huis clos comme toutes les consultations (au prix de 5\$) du guérisseur dont le « cabinet » est une petite pièce à verrou dans sa maison. Je n'ai donc pas pu assister au rituel de guérison de sa fille venue pour des maux de ventre persistants et un mal-être l'affaiblissant, mais la femme du guérisseur et par conséquent la mère de la malade s'est permise d'entre-ouvrir la porte pour observer, ce qui m'a laissé entrevoir le déroulement du rituel. Le guérisseur assit la malade qui avait retiré son T-shirt sur un tabouret, la lava et l'aspergea avec une décoction de plantes, fit brûler une branche de feuilles d'ail (*ajó*) pour enfumer la malade et la fouetter avec, tout en récitant des incantations en shuar. Puis il fuma une cigarette (pour enfumer la pièce) et prit une gorgée d'un mélange d'alcool de canne (*trago*) et de parfum du commerce qu'il souffla en l'air au-dessus de la malade. Le rituel dura une quinzaine de minutes puis le guérisseur et la malade sortirent de la pièce. Cette dernière lui donna son œuf cru qu'il passa devant le corps de la malade et qu'il cassa dans un demi-verre d'eau. Le mal alors transféré dans l'œuf, le guérisseur le fit alors tourner en remuant le verre de façon à ce que le blanc tourne autour du jaune d'œuf. Il observa très attentivement les mouvements du blanc et du jaune d'œuf qu'il interpréta pour donner son diagnostic. Il demanda alors à sa fille si sa tête lui tournait et si elle ressentait comme des vertiges par moment. Celle-ci acquiesça, le guérisseur dit quelques mots en shuar et affirma que le mal était parti puis jeta par la fenêtre le contenu du verre que le chien s'empressa de manger. Il nous invita ensuite à dîner chez lui, ce qui fut l'occasion de poser quelques questions sur l'utilisation d'un œuf pour absorber le mal.

Tout en aspirant le bouillon et la fine chair du poisson autour des arrêtes, Javier le guérisseur me dit :

- « *Pour soigner avec l'œuf c'est mieux avec un œuf criollo (fermier). Pour retirer le mal du corps il doit avoir été pondu très récemment par la poule.* »

- « *Que se passe-t-il s'il n'y a pas d'œufs del campo ?* » lui répondis-je.

- « *Les œufs del pueblo ne soignent pas beaucoup, ils ne sont pas si efficaces parce qu'il y a des produits chimiques et ils ont été pondus depuis un mois. On les utilise seulement occasionnellement. Les criollos retirent le mauvais esprit. S'il n'y a pas d'œufs, avec l'ail et le cigarillo. C'est mieux quand c'est de la maison.* » m'expliqua-t-il.

Quelques minutes passèrent le temps de finir le plat puis il reprit : « *L'ail se prend seulement comme ça.* » tout en faisant le geste de la main comme s'il tenait une gousse d'ail entre son pouce et son index, la base étant posée sur le pouce et la pointe de la gousse tenue par l'index, les autres doigts n'intervenant pas. « *Les œufs aussi se tiennent comme ça. On fait une croix avec la gousse sur tout le corps puis le malade la mâche et ça le fait vomir. [...] On tient l'œuf qu'avec deux doigts car il contient le « secreto²⁸ ». Le mauvais esprit ne peut pas entrer si on le tient avec tous les doigts autour.* »

On pourrait penser que le poulet *del pueblo*, porteur de produits chimiques mauvais pour la santé et sujet à la démence lors de sa croissance, serait associé au mauvais esprit dont les œufs *del campo* seraient le capteur lors des rituels de guérison (dont la maladie n'est pas obligatoirement en lien avec la nourriture *del pueblo*).

Il semble donc que le poulet et les œufs *del pueblo* soient dépréciés (même s'ils sont consommés) pour leur faible qualité nutritive, gustative mais aussi curative. Il s'instaure alors une sorte de rivalité entre les produits *del campo* et ceux *del pueblo*. Nous verrons dans le dernier chapitre de ce mémoire (Chapitre III) que la distinction entre les remèdes *del campo* et les médicaments *del pueblo* est plus large que celle du rituel des œufs.

B Rivalité ou complémentarité entre *campo* et *pueblo* ?

Dans la partie précédente nous avons vu que la nourriture *del campo* est comparée à celle *del pueblo* notamment pour le poulet. Il s'agit maintenant de voir comment est-ce que cela s'opère dans l'ensemble des pratiques alimentaires des shuar de Tiwiram.

L'enquête par free listing réalisée auprès des shuar de Tiwiram permet d'avoir une vue d'ensemble des espèces connues. Le tableau ci-dessous représente le taux de citation des espèces végétales les plus connues et leur rang d'apparition dans les listes. Les espèces citées étaient principalement voire intégralement des espèces comestibles, car les plus utilisées au quotidien. Une autre liste sur les espèces non comestibles a donc été réalisée pour avoir un aperçu du principe de toxicité²⁹. Ici la première catégorisation réalisée est celle du comestible et du non comestible. La question posée étant « citez-moi

²⁸ Les systèmes de soins et la sorcellerie sont plus amplement traités en Chapitre III

²⁹ Cf. Chapitre III

toutes les plantes que vous connaissez », seules les plantes produites dans les parcelles et jardins et celles cueillies en forêt ont été citées, excluant les végétaux achetés en ville comme l'oignon, l'ail ou la tomate et le concombre consommé occasionnellement comme condiment ou en salade. De même que pour le terme « animal », celui de « plante » renvoyait à un type de végétal dont les essences d'arbres non fruitier étaient exclues. J'ai donc recueillie la liste de toutes les espèces d'arbre³⁰ appelées « maderable » en espagnol que Marco connaissait.

Tableau 5 : Espèces végétales comestibles

Lieu	Rang moyen	Nom commun	Nom shuar	Nom scientifique	Nom français	Fréquence de citation
Campo	2,8	yuca	yurumak	<i>Manihot esculenta</i>	manioc	56,25%
	3,0	platano	pantan	<i>Musa × paradisiaca</i>	banane plantain	50,00%
	4,1	cacao	Penka	<i>Theobroma cacao</i>	cacao	37,50%
	4,6	papachina	sanku	<i>Xanthosoma sagittifolium</i>	taro	31,25%
	5,0	camote	inchi	<i>Ipomoea batatas</i>	patate douce	25,00%
	5,2	chirimoya		<i>Annona cherimola</i>	chérimolier	25,00%
	5,5	guineo	tsama	<i>Musa sp</i>	banane dorée	37,50%
Monte	6,0	uva	shuinia	<i>Spondias mombin</i>	raisin	37,50%
	6,1	morete	achu	<i>Mauritia flexuosa</i>	fruit du palmier-bâche	43,75%
	6,4	guaba	wampa	<i>Inga edulis</i>	pois sucré	56,25%
	6,6	machitona	uun wampa	<i>Inga densiflora</i>	pois densiflore	31,25%
Campo	7,7	papaya	wapai	<i>Carica papaya</i>	papaye	43,75%
	8,0	limón	yumun	<i>Citrus sp</i>	citron	25,00%
Monte	8,6	caimito	yaas	<i>Pouteria caimito</i>	abiu	37,50%
	9,0	guavilla	wampakai	<i>Inga sp</i>	pois doux	25,00%
	9,1	chonta	uwi	<i>Astrocaryum chonta</i>	palmier	37,50%
	9,8	chapil	kunkuk	<i>Oenocarpus batana</i>	palmier	31,25%
Campo	10,0	naranja	naran	<i>Citrus sp</i>	orange	25,00%
	10,2	aguacate		<i>Persea americana</i>	avocat	25,00%

Effectif : 16 personnes (8 hommes et 8 femmes) de la communauté shuar Tiwiram

Nombre moyen d'espèces par free-list : 12

³⁰ Cf. Annexe 5

1 *Yuca* : un aliment de base ?

Le manioc (*Manihot esculenta*) plus communément appelé *yuca* en Amérique latine est ce qu'on pourrait appeler une « super-nourriture culturelle » (Jelliffe, 1967) non pas de la culture shuar mais de l'ensemble des cultures d'Amazonie. Dans la partie ouest de l'Amazonie on trouve principalement du manioc doux qui bien que consommé bouilli car peu digeste cru ne nécessite aucun traitement particulier dont l'objectif serait de détoxifier la pulpe de cette racine riche en glucide comme c'est le cas pour le manioc amer. Ce dernier contient en effet des glucosides cyanogéniques toxiques.

Photo 7 : Manioc pelé (yuca)



Le manioc n'est pas l'aliment de base des plats mais reste l'aliment le plus consommé (cité à 56.25% chez 23 personnes de la communauté shuar Tiwiram) et forme le « core diet » (Passin & Bennett, 1943). En shuar manioc se dit *mama* qui vient de *yurumak* ce qui signifie littéralement « nourriture ». Il est donc considéré comme l'aliment de base d'un point de vue historique par les Shuar mais aujourd'hui leurs pratiques alimentaires le relèguent plus souvent à un accompagnement du plat où la pièce centrale est soit de la viande ou du poisson avec du riz, soit une soupe de pâtes et pommes-de-terre. Le manioc est utilisé de façon régulière et importante tant en quantité, en fréquence, qu'au niveau calorique, permettant la satiété. C'est aussi l'aliment de disette qui assure une sécurité nutritionnelle. En effet tout agriculteur ou paysan d'Amazonie qu'il soit indigène ou non possède au moins quelques pieds de manioc pour sa consommation personnelle. Cependant seules les communautés indigènes cultivent le manioc de façon importante, ayant l'avantage d'être stocké sous terre plusieurs mois, et le consomment quotidiennement sous forme de bière plus ou moins alcoolisée (en espagnol *chicha*). De plus, une

distinction est faite parmi les variétés de manioc utilisées notamment grâce à l'expression « *de comer* » (à/pour manger). Les variétés à la chair colorée (blanc cassé et jaune après cuisson) et au goût plus prononcé sont utilisées pour la fabrication de la *chicha* et les plus blanches pour l'accompagnement des plats (« *la yuca de comer* »)³¹. Les cinq variétés de manioc cultivées ont une durée de récolte de 3 à 8 mois et sont plantés par bouture jusqu'à 2 ou 3 fois sur la même parcelle, où seront ensuite plantés des bananiers.

Tableau 6 : *Les différents types de manioc cultivés à Tiviram*

Nom commun	Caractéristiques	Durée minimum	Nom shuar
<i>Yuca marco</i>	Chair jaune +, petits pieds	3 mois	Non renseigné
<i>Yuca comercial</i>	Chair blanche, feuilles aux pointes rouges	6 mois	Non renseigné
<i>Yuca papaya</i>	Chair jaune ++	8 mois	<i>wapaimias</i>
<i>Yuca Rosalba</i>	Seconde écorce rose	Non renseigné	Non renseigné
<i>Yuca wagrani</i> (de « <i>huaorani</i> »)	Chair blanche/ jaune pâle, seconde écorce rose	8 mois	Non renseigné

La *yuca* ne désigne pas seulement le manioc, désignant « la nourriture » des shuar elle peut également désigner la banane plantain lorsqu'elle est consommée bouillie avant maturité pour accompagner des plats en bouillon. Consommé assez fréquemment dans la majorité des familles, elle tend à remplacer peu à peu le manioc, qui est de moins en moins apprécié des enfants. Chez les Shuar « *verde* » désigne deux types de banane verte consommée bouillie ou frite. La plus consommée est la banane plantain (*platano*). Plantés environ tous les 4 mètres, les bananiers produisent au bout de 8 mois et jusqu'à 2 ou 3 fois si l'arbre est en bonne santé.

³¹ Bien que rarement chassés, on retrouve aussi cette expression pour les singes dont certains sont bon à manger : « *monos de comer* » (Cf. point 3 de ce chapitre).

Photo 8 : *Verde de plátano y guineo*



Lorsque le plantain n'est pas disponible il est remplacé par la banane dorée d'une dizaine de centimètres appelée *guineo de oro* ou simplement *guineo* (en référence à son origine de Guinée). Cette dernière est également cuite avant maturation dans l'eau avec la peau ce qui facilite son pelage contrairement au plantain dont la peau très épaisse est retirée avant cuisson. Le *guineo* mûrit beaucoup plus vite, en 2 à 3 jours elle passe de l'état « *verde* » à l'état « *maduro* » (mûre) et devient un fruit de l'alimentation périphérique, une friandise pour les enfants et non plus la base ou l'accompagnement d'un repas. Chez certaines familles, le manioc qui accompagne les plats est remplacé quotidiennement par le *verde* qui prend alors le nom de *yuca* par habitude. Il n'est donc pas rare que l'on propose un peu de *yuca* avec le plat alors qu'il n'y ait que de la *verde* dans la marmite.

Contrairement au manioc le plantain est décliné de multiples façons. Simplement bouilli en accompagnement d'un plat de viande (le plus souvent en bouillon), il peut ensuite être réduit en purée sèche (*verde molido*) servi comme base du plat au petit déjeuner avec une boisson chaude sucrée (bière de manioc, infusion de citronnelle³² ou de flocon d'avoine). Il peut également être frit vert ou mûr, jeté dans les braises pour être rôti dans la peau lorsqu'il commence à murir, ou encore être réduit en compote très riche appelée *chucula* (très appréciée des enfants) après une à deux semaines de maturation. Enfin, il me semble important de noter la différence marchande entre le manioc et le plantain. Le plantain est vendu en ville dans tous les commerces alors que le manioc est beaucoup plus rare et sa valeur marchande est très faible car considéré comme la nourriture du pauvre. En effet, après le riz, le

³² Appelée *Hierba luisa* (genre *Cymbopogon*). Seules les feuilles sont utilisées. Après avoir été frottées vigoureusement elles sont plongées dans l'eau bouillante.

plantain semble être un aliment de base chez les mestizos. En ville, les plats servis ne sont jamais accompagnés de manioc mais de plantain vert frit (*patacones*).

Photo 9 : Plat del pueblo



Pueblo : Riz, tête de porc, salade de choux rouge/poivron/tomate, plantain bouilli
(Photo de l'auteur)

Photo 10 : Plat del campo y monte



Campo/Monte : Taro et plantain bouillis, cœur de palmier cuit, larve grillée



Monte : Paca en bouillon (accompagné de manioc)

Le riz, les pommes de terre, et les pâtes (achetés en ville) ainsi que les patates douces et le taro (cultivé dans les jardins) forment le deuxième groupe d'aliments. D'après mes observations quotidiennes et mes données sur les consommations de la veille d'une dizaine de personnes, ces aliments sont utilisés moins systématiquement de par leurs disponibilités variables et une moindre importance sociale et culturelle.

Les patates douces (*camote*) sont rarement consommées en plat. Seules les patates douces à chair blanche sont occasionnellement consommées bouillies au même titre que le taro ou les pommes de terre. Ces dernières ne sont pas cultivées mais achetées en ville et sont détaillées en petit cubes pour agrémenter les soupes tandis que le taro et la patate douce sont cuits et servis entiers avec la peau.

Le riz acheté en ville tend à être de plus en plus important dans le régime alimentaire de la communauté au point d'être le projet d'une production vivrière chez plusieurs familles. Bien qu'il ne soit pas cité dans les free list car non produit sur place, le riz fait plus souvent l'objet d'aliment de base du repas que le manioc ou le *verde* qui accompagnent plutôt les plats au même titre que le pain dans nos sociétés françaises³³. En effet, en Equateur le riz est la base du plat le plus populaire « *arroz con pollo* », le riz au poulet (généralement accompagné d'une salade de tomate et oignon, de manioc ou de *verde* en guise de pain et d'une boisson sucrée). Le poulet est la source protéinique de base avec les œufs achetés en ville mais n'est consommé qu'une à deux fois par semaine pour les familles qui possèdent le plus de volailles, l'élevage de volaille ne dépassant que périodiquement la vingtaine de poules et coqs par maison³⁴. Il arrive en effet qu'une famille n'ait plus de volaille et réduise sa consommation, optant pour les œufs moins onéreux.

Alors qu'il pleuvait depuis plusieurs jours, Javier m'a un dit au coin du feu pendant que sa fille préparait le poulet qu'il lui avait vendu « *En temps de pluie on mange beaucoup de poulet* », autrement dit lorsqu'il pleut on ne peut aller ni en forêt à la chasse ou à la pêche, ni aller en ville pour acheter des œufs ou des conserves de sardines ou de thon, ce qui épuise rapidement le nombre de volailles et oblige à en acheter à des parents qui possèdent une plus grande bassecour.

Les pates (*fideos*) sont appréciées des jeunes qui se déplacent régulièrement en ville. Celles-ci ont la forme de petites farfales italiennes et sont mangées en soupe. Il est rare qu'elles soient consommées autrement, les spaghettis par exemple ne conviennent pas aux pratiques culinaires shuar qui n'utilisent que des cuillères à soupe, les plats étant toujours cuits en bouillon, en soupe ou bien fait de viande grillée accompagnée de riz. Ces derniers plats sont d'ailleurs appelés « *seco* » (sec) en Equateur. Il est arrivé que nous mangions des spaghettis chez mes hôtes qui souhaitaient me faire plaisir en m'offrant de la nourriture de la ville, mais aucun enfant n'a daigné manger ce plat « *que no vale* ! », « qui ne vaut rien », car vraiment pas pratique à manger, à moins qu'elles soient coupées en vermicelles dans une soupe.

En effet, même si les enfants partagent les mêmes plats que leurs parents quel que soit l'âge, leur apport en sucre est bien plus important.

³³ Sauf pour le petit déjeuner où le plantain écrasé en purée sèche reste la base du plat.

³⁴ Sauf pour une maisonnée qui possède une bassecour d'une centaine de volailles. Exceptionnellement, cette année un projet du municipio d'aide au développement agricole offre aux personnes handicapées de la paroisse de Dayuma 50 poussins d'élevage par personnes présentant un handicap. A Tiwiram on en compte 7 (5 présentent une importante sensibilité visuelle à la lumière du jour, réduisant leur vue de 50% selon les intéressés, 1 est atteinte de trisomie et 1 de malformations physiques)

2 Les fruits et le sucré : encas, gourmandise et enfance

Le sucré a une place particulière car il prend également le terme de *dulce*, étant quelque chose d'agréable et de doux. Il est rare qu'un aliment soit considéré trop sucré, peut être à l'exception des sucreries et sodas de la ville, on dira qu'il est très sucré (*muy dulce*). L'attrance pour le sucre est facilement associable au monde des enfants sans cesse à la quête de fruits mûrs. Ces derniers sont cependant plus souvent consommés avant leur maturité, les enfants n'ayant pas la patience d'attendre, ils se contentent d'un fruit acide. S'il est amer il sera jeté. Le dégoût pour l'amer pourrait s'expliquer par sa fonction curative qui bien qu'elle ne soit pas clairement explicitée est souvent renvoyé aux « *remedios* ». Les remèdes à base de plantes médicinales ont en effet généralement un goût amer et/ou fort³⁵ et ne sont consommés qu'en cas de maladie. La *chicha fuerte* est d'ailleurs considérée comme une boisson curative.

Les fruits tels que la papaye, l'ananas, les pamplemousses, les bananes-dessert ou le raisin font partie des aliments consommés occasionnellement car ils sont soumis à la saisonnalité et ne sont disponibles qu'en très faible quantité. Ces aliments périphériques sont caractérisés par le prestige et le plaisir (Passin & Bennett, 1943), tout comme la viande de chasse, le cœur de palmier et les larves d'une espèce de coléoptère, disponibles en plus ou moins grande quantité mais demandant un investissement en temps et en énergie beaucoup plus important.

D'après les entretiens, tous les aliments se mangent cuits, seuls les fruits cultivés et quelques baies sauvages appelées *pepas* se consomment crus, ce qui en fait une catégorie à part.

Les fruits sont consommés en tant qu'encas et font appel à la gourmandise. Ils font partis des mets de choix que l'on offre aux invités de passage pour se désaltérer. Mais ils sont surtout consommés par les enfants auxquels on attribue cette gourmandise ainsi qu'un besoin en sucre et en vitamine plus important, d'après Betina et sa soeur. Les bananes mûres appelées *maduro* sont considérées comme un aliment d'enfant. Les bananes vertes étant avant tout consommées en tant que « nourriture », elles doivent être consommée avant leur maturité et qu'elles ne deviennent un fruit rapidement périssable. Lorsqu'un régime de bananes vertes n'a pas été récolté ou consommé à temps les mères de familles préparent une marmite de soupe de bananes mûres (*chucula*) et jettent les plus abimées aux poules. De même, il n'est pas rare de voir un régime de petites bananes mûres (*guineo*) laissé aux écoliers au bord du chemin par des parents lors de leur récolte dans les *huertas*. Les enfants ne manquent aucune occasion de manger un fruit en chemin ou pendant leur temps libre. En effet, ils n'ont école que le matin, laissant leurs après-midis libres. Certains accompagnent leurs parents en forêt pour aller pêcher, d'autres se chargent de garder les plus jeunes, de laver le linge, ou vont se baigner dans les rivières et

³⁵ L'alcool fort (*trago* en espagnol) comme l'alcool de canne à sucre est d'ailleurs utilisé uniquement dans les séances de guérison.

vagabonder dans les jardins en friche à la recherche de fruits ou baies. Gimena, petite fille de 3 ans, passe son temps à cueillir et porter à sa bouche des fleurs et baies sans toujours savoir de quoi il s'agit ce qui inquiète sa mère. En effet Betina m'avoue avoir peur pour ses enfants « *que chupan todo* »³⁶, qui mangent tout ce qu'ils trouvent dans la forêt alors que certains ne sont pas comestibles. Pour Betina c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est si difficile de cultiver des tomates dans les jardins : « *Ça pousse bien et donne des grosses tomates mais elles s'abiment vite et les enfants les mangent avant leur maturation de toute façon, comme si c'était des baies sauvages.* »

D'après sa cousine, « *seuls les hommes connaissent les classes de graines et de fruits (pepas), car c'est celui qui chasse et qui sait cela* ». Elle m'explique alors que les hommes savent quelles baies sont comestibles en observant ce que mangent les animaux car « *tous les animaux mangent des pepas* », une fois identifiées, les hommes savent où ils auront le plus de chance de trouver du gibier.

Un soir alors que les parents étaient couchés les enfants encore réveillés se sont ouverts à moi et j'ai pu en savoir un peu plus sur leurs occupations et leurs connaissances³⁷.

Parmi les fruits qu'ils aiment, une petite fille m'a cité « *yuli* » que je n'ai pas pu identifier mais qui m'a semblé être une boisson industrielle sous forme de poudre que l'on mélange dans l'eau. Cela ressemble aux sachets d'un kilo de boisson en poudre³⁸ distribué par l'Education Nationale (Programme d'Alimentation Scolaire), permettant de faire 5L de boisson. Les enfants le mangent en purée pour que ce soit plus concentré en sucre. Lorsque la poudre est diluée la boisson est très peu sucrée et il est systématiquement ajouté du sucre et parfois des flocons d'avoines.

D'ailleurs ce ne sont pas les fruits leurs ingrédients préférés (même si la *guava* reste très appréciée) mais les pains sucrés traditionnels d'Equateur ou bien les biscuits et sucrerie que les parents leur ramènent de ville. Les parents se plaignent de cette alimentation trop sucrée qui « *donne des vers et fait grossir* » d'après Betina qui ajoute à ses enfants alors que je me délectais d'une banane mûre : « *Manger trop sucré n'est pas bon ! Eva n'a pas de vers parce qu'elle mange amer aussi. A force de manger des baies sucrées ils ont des vers. Lenny ne sait que manger sucré, il mange le sucre roux comme ça, des baies sucrées et il attrape des vers !* ».

Chez les adolescents l'attrance pour le sucre ne trouve pas sa source dans les fruits mais dans les friandises et sodas auxquels ils ont accès seulement à partir du collège qui les habitue au milieu urbain et à la nourriture des commerces.

Quand vient la saison de fructification (à partir de juillet), bien qu'habituellement périphériques et plus souvent laissés aux enfants, les fruits sont disponibles en très grande quantité et pour être consommés

³⁶ Le verbe *chupar* signifie sucer en espagnol, c'est un mot très couramment utilisé pour les fruits qui contiennent beaucoup de jus comme l'orange dont on aspire le jus en la pressant dans son écorce. *Chupar* veut alors dire aspirer le jus ou la chair d'un fruit qui contient une graine comme le cacao par exemple.

³⁷ Cf. Annexe 5

³⁸ Composé de lait entier, soja, vitamines (B1, B2, A, acide folique), riz, sucre, orge, quinoa, huile végétale de soja, carbonate de calcium, arôme artificiel de banane, sulfate de fer, oxyde de zinc.

avant qu'ils ne pourrissent ils sont transformés en boisson fermentée plus ou moins alcoolisée selon le taux de sucre du fruit. La *guaba*³⁹ est un pois doux (du genre *Inga*) dont la gousse à pulpe comestible est fortement appréciée pour son gout sucré et vanillé. Sa disponibilité variable du fait de sa saisonnalité et son statut de friandise en fait un aliment périphérique (cité en moyenne à la 6^{ème} position contre la 1^{ère} pour la *yuca*). Cependant la *guaba* est citée autant de fois que la *yuca* (56.25%) pour ses qualités gustatives et son abondance saisonnière qui permet de faire de la chicha de *guaba*. En effet, la fructification massive à partir de juillet permet à la communauté d'entrer dans une période de festivité où l'on boit beaucoup de chicha de toute sorte de fruits, notamment la chicha de *chonta* qui est le fruit d'un palmier. Tout comme la *yuca*, la *chonta* n'est pas comestible cru et possède peu de sucre. Elle n'est donc pas considérée comme un encas comme la *guaba* mais son importante quantité en fait l'élément principal des festivités. Pendant cette période d'abondance on prépare également de la *chicha de maduro* (banane mûre), de *caimito* (fruit d'un palmier), de *morete* (fruit d'un palmier) ou de maïs. Ces boissons étant toutes fermentées.

3 La *chicha* et la bière : boisson quotidienne et festivité

Le manioc est, nous l'avons vu, l'aliment de base des shuar lorsqu'il est consommé sous forme de bière. En effet, lors de nos entretiens sur les habitudes alimentaires la réponse à la question « Que mangent le plus les gens ? » était toujours la même, « *Ce qu'il y a : chicha et yuca* ». La *chicha* comme la *yuca* est un aliment de disette, au point de remplacer un repas ou d'être un coupe-faim. En effet chaque matin Betina fait chauffer le reste de *chicha* de la veille sur le feu en y ajoutant du sucre pour ses enfants qui en font leur petit-déjeuner lorsqu'il n'y a rien d'autre. D'autre part, il est fréquent que les hommes qui partent en forêt ou travailler sur des chantiers de construction transportent de la *chicha* car « *elle donne de l'énergie et fait oublier la faim* » selon Manuêlo. Un homme boit ainsi plusieurs litres de *chicha* en une journée pour se désaltérer. Celle-ci est peu fermentée et ressemble plus à un lait épais désaltérant contrairement à celle bu en soirée. Il n'est donc pas rare qu'un homme n'ait plus d'appétit pour le dîner comme c'est le cas pour Marco qui refuse le plat ou ne mange que très peu en ajoutant « *Aujourd'hui j'ai bu beaucoup de chicha je n'ai pas faim* ».

La *chicha* est préparée différemment selon les nationalités indigènes qui n'utilisent pas les mêmes variétés de manioc pour la fabrication de la bière. Selon les Shuar, les Huaorani la préparent avec une variété à chair blanche et ne disent boire que de la *dulce* (douce, avec très peu de ferment), les Quichua utilisent exclusivement une variété à chair très blanche mais n'y ajoutent rien ce qui lui donne un aspect très laiteux et un goût insipide, contrairement aux shuar qui utilisent deux à trois variétés de manioc

³⁹ A ne pas confondre avec le terme anglais *guava* ou *guayaba* en espagnol qui signifient goyave.

doux dont la plus colorée (jaune pâle) est réservée pour la fabrication de la *chicha*. Après avoir pelé, nettoyé, bouilli, retiré l'eau de cuisson puis écrasé le manioc dans une grande marmite avec un bâton à fouir, les femmes shuar y ajoutent de la patate douce (*camote*) voire du sucre de canne dilué dans un bol d'eau lorsqu'elles ne la considèrent pas assez sucrée. Une partie de la purée de manioc alors refroidie est mélangée à de l'eau crue et du ferment. Les femmes shuar de la communauté Tiwiram ne pratiquent plus la mastication du manioc tombée en désuétude et pourtant nécessaire à la fermentation de la boisson (Erikson, *La pirogue ivre: bières traditionnelles en Amazonie*, 2006). Chaque femme possède cependant une réserve de ferment (*fermento*) qui est une *chicha* fermentée de plusieurs jours gardée de côté dans un seau en plastique ou une marmite couverte. Lorsqu'une jeune femme fonde son foyer elle reçoit un bol de ferment de sa mère, un peu comme le levain naturel du boulanger qui se transmet de génération en génération. On pourrait penser que la souche contenue dans la salive permettant la fermentation a été transmise de mère en fille, la mastication du manioc ne remontant qu'à deux ou trois générations. En effet, Betina m'affirma que sa grand-mère mastiquait le manioc pour le faire fermenter et plusieurs personnes rencontrées en ville me demandaient si les femmes le faisaient toujours. Je n'ai pas eu d'explication sur la raison de l'arrêt de cette pratique, mais on pourrait penser qu'il s'agit d'une mesure de prévention donnée par les centres de santé.

Lorsqu'une femme ne possède plus de ferment ou qu'elle ne peut pas s'en procurer auprès de sa mère ou ses sœurs il est possible d'en créer un nouveau en ajoutant du citron à la *chicha* non fermentée suffisamment sucrée. Le ferment est rafraîchi plusieurs fois par semaine en y ajoutant de la *chicha* non fermentée. Lorsque cette réserve a trop fermenté ou bien qu'elle possède trop d'impuretés ou d'insectes à la surface il est prélevé un bol, et tout le reste est jeté pour le remplacer par une nouvelle *chicha* auquel est ajouté le bol de ferment conservé.

Photo 11 : Réserve de ferment (fermento)



Il y a quatre contenants différents (marmite ou seau en plastique) qui permettent la fabrication de la *chicha*. Le premier sert à cuire, écraser et conserver sous couvercle la purée de manioc permettant de faire entre 30 à 40 litres de *chicha* écoulée en un à deux jours selon les familles. Le second sert à stocker le ferment. Le troisième est utilisé pour préparer la réserve de *chicha* (mélange de purée de manioc, d'eau et de ferment). Cette *chicha* après avoir été filtrée avec unealebasse percée est servie dans le troisième contenant, un bol d'environ un litre et demi commun à toute la famille (généralement en plastique avec son couvercle).

Ainsi les femmes de la maison (mère et filles) préparent constamment un bol de *chicha* en puisant dans la marmite de *chicha* ni trop douce ni trop forte (généralement douce le matin, normal la journée et forte le soir) pour être servie dans le bol commun et désaltérer parents comme enfants⁴⁰. La *chicha* est donc consommable immédiatement quel que soit le niveau de fermentation désiré, même si chaque *chicha* a un goût différent. Chez les Shuar les deux premiers paliers gustatifs se mesurent en intensité avec les notions de *fuerte* et de *dulce*, qui se déclinent en plusieurs saveurs. Ces deux notions sont en effet utilisées quotidiennement pour identifier l'intensité d'alcool de la bière de manioc, proportionnelle à la quantité de ferment ajouté et au temps de fermentation de celui-ci. Après avoir récolté le manioc le matin avant la chaleur écrasante du jour, les femmes fabriquent la *chicha* et la préparent *dulce*. Avec la chaleur et l'humidité la bière s'intensifie en alcool et devient *normal* au moment du déjeuner pour finir *fuerte* le soir. Le ferment peut également être servi pur ou être ajouté directement dans le bol, à la demande de certains hommes de passage qui souhaitent de la *chicha fuerte*. L'amer est généralement le signe d'une absence de sucre, une *chicha amarga* est une *chicha* qui manque de sucre. Si au contraire, elle est assez sucrée sa fermentation la rendra acide, rappelant la bière industrielle tant appréciée les jours de fête.

⁴⁰ Pour socialiser gustativement les enfants à ce qui sera leur boisson quotidienne, les mères prennent soin de remplir un biberon de *chicha* sans ferment et légèrement réchauffée, qui substitue petit à petit le lait maternel à partir du 8^{ème} mois du bébé.

Photos 12 : Etapes de la préparation de la chicha



Manioc pelé et cuit dans l'eau à couvert pendant 20 à 30 minutes, dont on a retiré l'eau de cuisson



Manioc réduit en purée avec un bâton plat appelé *ten* en shuar.



Ajout d'eau et d'une patate douce entière pelée et râpée à l'aide d'une boîte de thon trouée.



Ajout de sucre de canne dilué dans un bol d'eau.



La purée de manioc doit être remuée en écrasant les morceaux restant jusqu'à ce qu'elle soit lisse.

Chicha non filtrée : mélange d'eau, de purée de manioc (tant pour tant) et d'un bol de ferment.

Au cours de l'année, lorsque l'on célèbre une fête, un « *programa* » en espagnol, à l'occasion d'un baptême ou d'une première communion⁴¹, les pères de famille se chargent d'organiser et de financer une grande part du repas grâce à la participation de plusieurs membres de la famille qui sera offert le midi et d'acheter de la bière qui sera vendue le soir. La trentaine de caisses de bouteilles de bières (environ 350) sont transportées en voiture jusqu'à la communauté voisine puis acheminées à pied ou en moto jusqu'à la *casa comunal* où se rassemble la communauté. Ces bières industrielles à 4,2° d'alcool sont très appréciées des hommes qui se la partagent de la même façon qu'un bol de *chicha*. La bouteille est vendue avec un verre en plastique afin que l'acheteur puisse offrir un verre à la personne de son choix qui lui rendra aussitôt pour qu'une autre personne puisse boire et ce jusqu'à ce que la bouteille soit vide. Cependant la bière n'est pas aussi consommée que la *chicha* pour les femmes qui boivent cette dernière moins forte et en moindre quantité.

Les hommes aiment commenter et comparer les *chichas* de leur femme, les meilleures étant celles qui se rapprochent le plus de la bière industrielle. Il faut alors qu'elle soit forte et mousseuse comme la bière et qu'elle ne soit pas trop épaisse. Grâce au processus de fermentation il arrive que certaines chichas fortes soient presque pétillantes. C'est à ce stade qu'elle est appréciée pour les soirées de fêtes où il ne reste que les hommes qui passent leur temps à boire, discuter et rire aux éclats. Lors de ces fêtes 4 à 5 femmes ont l'habitude de préparer chacune entre 20 et 40 litres de *chicha* mise en commun dans un grand collecteur d'eau en plastique. Celle-ci accompagne le plat offert par la famille qui organise l'évènement et ce n'est qu'une fois toute la *chicha* écoulée que la soirée prend fin. Sachant qu'il y a environ une vingtaine d'hommes c'est entre 5 et 10 litres de *chicha* qu'ils boivent chacun. J'estime que la *chicha* forte ne dépasse pas les 4° de la bière industrielle car c'est d'avantage le goût qui est fort. De plus la bière industrielle est réputée pour rendre saoul bien plus rapidement que la *chicha*, même forte. La quantité de *chicha* préparée est nettement plus basse (60 litres environ) lorsque de la bière est vendue mais le résultat est le même, les hommes boivent jusqu'à l'ivresse (Erikson, 2006).

⁴¹ Sur la christianisation des shuar voire Harner (Les Jivaros : hommes des cascades sacrées, 1977), Bottasso (Los salesianos y los shuar, 2011)

Photo 13 : Chicha commune



C De la feria à la casa : des échanges monétarisés

On a remarqué une déclinaison de l'attrait pour les denrées alimentaires industrielles allant du plus sucrée pour les plus jeunes au plus alcoolisé pour les plus âgés. Chez les femmes il en va autrement, l'attrait pour les denrées de la ville se trouve davantage dans l'intérêt économique. En effet, les jeunes femmes connaissent mieux la valeur marchande de chaque produit de son quotidien, qu'il vienne *del monte, del campo* ou *del pueblo*, que le nom des différentes espèces végétales et animales de la forêt qui les entourent (mieux connus des hommes qui partent en forêt). Nous allons voir comment les femmes au foyer de Tiwiram se sont approprié l'économie de marché qu'elles côtoient en ville.

a) Division sexuelle des savoirs

Les savoirs écologiques diffèrent à l'intérieur d'une même communauté du fait des différentes activités notamment entre les sexes. L'étude de Yancey Orr et Brian Hallmark (2014) montre qu'à Bali en Indonésie les hommes qui sont majoritairement des agriculteurs et les femmes qui sont majoritairement des femmes au foyer, ont des savoirs écologiques significativement différents, particulièrement au niveau des interactions inter-espèces qui caractérisent la chaîne trophique. Ainsi, en comparant les réseaux trophiques des hommes et des femmes Y. Orr et B. Hallmark montrent que les hommes font beaucoup plus de connections écologiques que les femmes, notamment au niveau le plus bas de la chaîne trophique, entre les insectes et les plantes, alors que les femmes font des connections principalement entre animaux (proies/prédateurs). Ceci s'explique par le fait que les hommes et les femmes ne partagent pas les mêmes activités et ne côtoient pas les mêmes niches écologiques et donc les mêmes savoirs écologiques. Les agriculteurs ont une connaissance plus fine des espèces végétales et des insectes qui vivent dans leur rizière, tandis que les femmes ont une connaissance plus superficielle et globale des animaux de la chaîne trophique. Bien que les hommes et les femmes balinais considèrent l'homme et le coq comme les deux plus grands prédateurs, les trois plus grands prédateurs suivants sont des insectes chez les hommes et des animaux chez les femmes. De même, le poisson est considéré des deux côtés comme la proie principale, les femmes ayant quatre animaux parmi les dix premières proies

et les hommes qu'un seul. Ici ce n'est donc pas le genre qui différencie les savoirs écologiques mais bien les activités et l'expérience sensible qui déterminent la « praxis » des personnes.

En Amazonie, notamment chez les Achuar, l'homme chasse en forêt et défriche les parcelles et la femme reste dans l'espace domestique et s'occupe du jardin vivrier (Descola, 1986). La division sexuelle des tâches et par conséquent des niches écologiques semble donc bien plus marquée que chez les balinais. Chez les Shuar de Tiwiram, les femmes responsables de la préparation des repas sont davantage amenées à s'approvisionner que les hommes, plus souvent chargés de rapporter de l'argent permettant cet approvisionnement. Les femmes sont donc plus familiarisées avec les valeurs marchandes des produits du quotidien qu'elles achètent en ville mais aussi auprès des autres femmes du village. En effet, pour s'assurer leur propre revenu et s'émanciper d'une certaine façon de leur dépendance financière vis-à-vis de leur conjoint, les femmes vendent leurs propres produits (*del campo* et *del monte*) y compris la bière de manioc.

Les savoirs sur les produits agricoles sont plus ou moins partagés chez les hommes et femmes de Tiwiram⁴². Les produits les plus rarement consommés et cultivés en plus petite quantité sont cependant mieux connus des femmes, comme le citron, l'orange, le chérimolier, le cacao et l'avocat. En effet, la femme est la maîtresse des jardins, l'homme n'intervient que pour le défrichage et l'abatis. Il peut également venir en aide à sa femme lors de la plantation des produits agricoles demandant le plus d'efforts. Il s'agit des bananes plantains et dorées dont les lourdes grappes sont généralement récoltées et transportées jusqu'à la maison par les hommes. Les différents palmiers à fruits cultivés sont également entretenus et récoltés par les hommes qui les citent en majorité. Étrangement le manioc est plus cité chez les hommes (75%) que chez les femmes (37,5%). Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'ils en consomment bien plus que les femmes et que celles-ci se sont davantage spécialisées dans les produits cultivés. Ces produits agricoles plus spécifiques sont également vendus par les femmes lors du marché libre.

1 La *feria* et la vente de *chicha*

Le dimanche est le jour de la *feria libre* (marché libre) à la *casa comunal* où toute la communauté se réunit pour s'amuser, échanger, manger, boire la *chicha*, faire un match de foot mais surtout vendre quelques produits de leur *finca* ou acheté en ville.

La *feria* du dimanche n'est ni obligatoire ni systématique, en cas de *programa* le samedi, la *feria* du dimanche est annulée. Une *feria libre* commence généralement vers 9h. Ce sont les femmes chargées de nourriture ou de *chicha* qui arrivent en premier accompagnées de leurs enfants qui s'amuse ensemble

⁴² Cf. Annexe 5

sur le terrain vague près de l'école. Un petit groupe de jeunes hommes (15-20 ans) aiment à s'afférer au poste de musique où toute la complexité se trouve dans le raccordement électrique de la sono au courant du bâtiment de l'école à une centaine de mètres. L'école et les quelques 5 maisons voisines forment l'unique partie électrifiée de la communauté. Les habitants en profitent donc pour recharger leur téléphone portable. Une fois la sono raccordée, les enceintes font résonner dans les vallées les sons populaires d'Equateur téléchargés sur les téléphones portables des jeunes, comme un appel pour venir faire la fête. Les familles arrivent petit à petit et c'est une cinquantaine de personnes qui s'installent sur les chaises en plastique en cercle ou en petits groupes. Les femmes ont chacune leur coin habituel où elles installent leur stand, accrochent aux poutres ou planches de bois de la *casa comunal* leurs écharpes de portages en hamac pour y faire dormir leur bébé. Toute la nourriture apportée n'est pas proposée à la vente en même temps, les femmes sortent les divers produits au fur et à mesure que les personnes viennent voir ce qu'elles ont. C'est aux environs de 12h que les femmes proposent leur nourriture pour le déjeuner. Certaines familles de la communauté viennent avec des plats cuisinés. Ces plats varient de 1.50\$ à 3\$ pour les plus complets et la provenance des aliments est mixte. Ils sont généralement composés de riz, poulet (*campo*) ou œuf dur (*pueblo*) ou poisson (*monte*), *verde* ou *yuca* (*campo*), salade de tomates, oignons et concombre (*pueblo*), et sont systématiquement accompagné d'un jus (*campo* ou *pueblo*). Généralement tout est consommé sur place mais il arrive que certaines femmes achètent une dizaine d'œufs pour le repas du soir ou le lendemain.

Les femmes font en moyenne un bénéfice de 50%⁴³ sur les ventes de la *feria* ce qui leur permet de racheter des denrées alimentaires pour une prochaine vente ou bien d'économiser pour s'acheter des médicaments. L'exemple est souvent donné pour le prix d'un œuf : une boîte de 30 œufs coûte 3,5\$ soit 0,15\$⁴⁴ l'œuf revendu 0,20\$ cru et 0,25\$ cuit. On compte donc un bénéfice d'environ 30 à 75%.

Lors de la *feria* les femmes sont libres de vendre ce qu'elles veulent. Ce sont généralement des produits alimentaires ou vêtements achetés en ville car l'absence de route et de *tienda* (boutique) limite les déplacements en ville. Ces produits sont souvent destinés aux enfants (sucreries, amuses bouches...) vendus à l'unité entre 0,25 \$ et 1\$. Il arrive que certaines femmes vendent quelques produits de leur jardin, mais cela reste principalement des fruits (pamplemousse vert à 0,5\$ ou ananas de 2 à 4 \$ selon la taille). Enfin, le principal produit *del monte* et le plus demandé sont les brochettes de larves grillées, vendu entre 1\$ à 1.5\$.

Cependant la vente de produits alimentaires ne dépendant que de la nécessité financière de chacune, il peut arriver qu'il n'y ait pas de plats vendus lors de la *feria*. En effet, lorsqu'une famille est confrontée à des frais importants, elle vend plus de nourriture pour faire davantage de bénéfices. Cela ne signifie pas qu'il y a un surplus important de nourriture car lorsque les femmes ont besoins de vendre plus elles (où

⁴³ Est ajouté en moyenne 50% de la valeur d'achat à tous produits achetés en ville pour leur transport et transformation.

⁴⁴ Le prix réel de l'unité est de 0,12\$ mais en Amazonie seuls les pièces de 5, 10 et 25 centimes sont utilisées.

leur conjoint) vont en forêt pêcher du poisson ou collecter des larves, ou bien elles se rendent en ville pour acheter de quoi préparer des plats complets dans le but de les vendre à la *feria*. Ce fut le cas pour Manuêlo, Elisa et leurs dix enfants, dont la maison écroulée sous une pluie battante quelques semaines auparavant devait être reconstruite rapidement nécessitant l'achat de bois et de clous.

En début de mois les mères de familles ont reçu leurs aides financières, se sont rendues en ville faire leurs achats et les besoins tant en nourriture qu'en argent sont satisfaits. Dans ce cas les *ferias* font l'objet de vente de quelques produits de la ville, notamment des vêtements pour enfants ou t-shirt pour femme. Peu de produits *del campo* ou *del monte* sont vendus (sauf en cas de visite d'un notable ou représentant politique) et il est surtout vendu la *chicha* forte de quelques femmes qui ont apporté environ 20 à 40L chacune dans des bidons en plastique. Les bols (également en plastique) ne cessent de circuler à la demande des hommes qui interpellent du regard ou d'un geste de la main les vendeuses et l'ambiance monte petit à petit. Les femmes qui ne vendent rien rentrent en première pour préparer le repas du soir pour leurs enfants tandis que les hommes veillent tard à la *casa comunal* et se dispensent de repas ayant trop bu de *chicha*.

Lors des *ferias* la *chicha* est vendue 0,5\$ à 1\$ selon la taille du bol que les hommes se partagent par petits groupes de 3 à 6. 20L de *chicha* rapporte environ 40\$ à sa vendeuse, ce qui représente une part importante dans les revenus des foyers. Il arrive que les femmes vendent leur *chicha* à crédit aux hommes qui promettent de rembourser leurs dus dans les jours qui suivent, n'ayant plus assez de monnaies sur eux quand la vient la fin de la journée. C'est également le cas entre les femmes lorsqu'elles s'achètent des produits en matinée et qu'elles n'avaient pas prévu de dépenser de l'argent ou bien lorsque quelqu'un paie avec un billet de 10 ou 20\$ et qu'il devient ensuite impossible de rendre la monnaie. Pour gérer ces dettes à répétition, certaines femmes qui ont l'habitude de vendre beaucoup de produits à de petites sommes comme pour la *chicha* ou les plats complets, tiennent des cahiers de compte où elles renseignent le nom de la personne, la somme due et lorsque celle-ci a finalement été payée. La *feria* du dimanche est le moment où les transactions de la semaine se font.

Photo 14 : Feria et stands de vente



Casa comunal



Jeunes hommes buvant de la *chicha* et stand



Stand de Maria



Stand de Javiera



Stand d'Aurelia



Stand d'Aurelia et seaux de chicha d'Isabella

2 L'échange monétaire au quotidien

Tout au long de la semaine les personnes s'achètent et se vendent des produits aussi bien du *pueblo* que du *campo*. L'argent entre peu mais une partie circule beaucoup, les sommes dépassant rarement la dizaine de dollar. Les seules entrées d'argent sont les salaires et les aides sociales de l'Etat⁴⁵, la vente de produit agricole ne se faisant qu'à l'intérieur de la communauté et la vente de viande de chasse étant exceptionnelle. La majeure partie de cet argent est dépensée en ville et le reste circule de mains en mains au fur et à mesure des échanges monétarisés au sein de la communauté. En effet une dizaine d'hommes travaillent comme ouvriers à la construction du pont reliant la communauté à celle d'El Esfuerzo au nord. Le salaire de base dans cette région pétrolière est celui d'un pétrolier soit environ 15\$ par jour. Deux jeunes sont payés 60\$ pour le défrichage d'une parcelle de 0,5 ha environ dont le propriétaire n'a pas le temps de s'occuper. Aucun délai ne leur étant donné, le défrichage fût étalé sur trois semaines (nombre de jour exact travaillé inconnu).

Certaines familles possèdent un type de produit en plus grande quantité que d'autres ce qui permet aux autres familles de se fournir en produit qu'ils cultivent peu. Cette spécialisation des foyers dans un type de produit particulier permet un approvisionnement en nourriture *del campo* d'une famille sans obligation de la produire. Cependant ce système n'est pas formalisé et chacun se doit de cultiver son jardin dans la mesure du possible. L'approvisionnement chez d'autres habitants de la communauté pourrait donc être qualifié d'opportuniste. Pour les familles qui ont l'habitude de vendre un certain type de produit aux habitants venus leur acheter cela représente tout de même un revenu non négligeable.

Les jardins de Betina sont connus pour leur disponibilité constante en plantain et Carol est connue pour son amour pour les volailles qu'elle élève avec grand soin. Deux autres femmes représentent une source d'approvisionnement au sein de la communauté : Elisa est connue pour sa constante disponibilité en œufs qu'elle achète par centaine chaque semaine en ville et Maria est connue pour ses plats cuisinés et sa bière de manioc qu'elle vend aux travailleurs du pont. Toutes deux vendent également leurs produits lors de la feria (contrairement à Betina et Carol qui n'y vendent jamais rien). Les femmes et adolescentes qui ont pour habitude de se rendre régulièrement en ville sont celles qui vendent lors des *ferias*. Il arrive alors que lorsqu'elles rentrent chez elles après leurs achats elles profitent du trajet pour proposer leurs produits chez d'autres femmes qu'elles côtoient. C'est généralement le cas lorsqu'il s'agit de vêtements dont la vente en public suscite une certaine gêne.

Isabella, qui habite le plus près de la communauté d'El Esfuerzo qui possède une route praticable, se fournit plus régulièrement en produit *del pueblo* et en juin 2015 son fils était en train de lui construire une petite boutique dans l'entrée de sa maison. Il s'agit surtout de produits de première nécessité comme des bougies, des allumettes, du savon, des épices en sachet, du riz, de l'huile, etc. Elle ne compte pas vendre de bière industrielle car cela nécessite un permis. Isabella est également l'une des

⁴⁵ A l'exception de vente de viande de brousse à des amis ou membre de la famille en ville ou d'autres communautés shuar.

seuls à posséder des vaches (une douzaine), et il est parfois possible de lui acheter du lait ou du fromage frais qu'elle confectionne avec du citron pour le faire cailler. Elle est également l'une des ferventes vendeuses de *chicha* lors des *ferias* et est celle qui en produit le plus de par sa proximité avec la *casa comunal*. Mais son cas est particulier : du fait qu'elle soit veuve et qu'elle ait peu d'enfant à nourrir, ses deux enfants ayant tous deux plus de 18 ans, elle ne touche pas d'aide financière de l'Etat ni aucun autre revenu. Il est donc essentiel pour elle de vendre. A la fin de mon séjour, son fils était d'ailleurs en train de lui construire une devanture de boutique dans l'entrée de sa maison pour qu'elle puisse y vendre des produits de première nécessité. Sa maison étant la plus proche de la piste reliant la communauté Tiwiram à celle d'El Esfuerzo, son approvisionnement en ville est plus fréquent.

La gestion des dépenses et revenus n'est pas systématiquement féminine mais toutes les femmes de la communauté se disent « *ama de casa* » femme au foyer, et n'ont pas d'activités rémunérées ce qui laisse plus de temps en journée pour s'approvisionner au village auprès d'autres femmes. Lorsque la charge est trop lourde comme pour les grappes de plantains d'une vingtaine à une quarantaine de kilos, les hommes s'en occupent en rentrant du travail, profitant de la moto d'un proche. Sur deux mois je n'ai vu que très rarement des paiements directs en semaine. Le dû était toujours promis à la maîtresse de maison pour la *feria* du dimanche où se sont effectivement les femmes qui gèrent les ventes, parfois aidées par leur mari qui s'amuse à annoncer les produits.

Ayant habité avec Betina et Marco durant deux mois complets je prendrai surtout l'exemple de leurs dépenses et revenus en produits *del campo*. Betina possède près d'un hectare de bananiers, ce qui en fait une des principales sources d'approvisionnement *del campo* de la communauté.

Quelques jours avant mon arrivée Betina avait prêté 30\$ à sa sœur aînée Maria. Le 10/05 cette dernière, ne pouvant pas lui rembourser avant le prochain mois, lui remboursa en manioc sur pied. Betina put alors se servir en manioc dans la parcelle que sa sœur lui avait délimitée pendant plusieurs semaines. Le jour de cet accord Maria lui céda également quelques pieds de taro à récolter (avant que les fortes pluies des jours passés ne fassent pourrir les tubercules). Sur le chemin du retour Betina en profita pour passer chez sa mère pour lui acheter un poulet à 10\$ qu'elle lui paya quelques jours plus tard. Les transactions des 30 jours suivants ont été reportées dans le tableau ci-dessous. Les dépenses en ville n'ont pas été prises en compte car hormis les 50\$ mensuels, je n'ai pas pu suivre toutes les dépenses effectuées du couple, notamment celles en produits pharmaceutiques et en frais administratifs. De plus mon dédommagement financier de 10\$ par jour fut donné à la demande en fin de mois (sauf exception). Ces sommes plus importantes permirent des dépenses en ville dont le budget est toujours élevé. En effet, on ne se déplace jamais en ville pour des achats d'une dizaine de dollars, le trajet en bus (de 1 à 3 \$) devant être amorti, sauf en cas d'urgence pour des médicaments. Parmi les 50\$ à 100\$ de budget

alimentaire mensuel, il est important de noter l'achat de bombonne de gaz⁴⁶ par mois (4\$) qui alimentent les cuisinières intérieures de chaque maison. Les cuisines extérieures au feu de bois sont généralement utilisées pour l'utilisation des marmites de 20 et 40 litres trop grosses et trop lourdes pour les petites gazinières. On utilise donc le feu de bois pour les cuissons lentes et en grande quantité. Ici ce n'est plus l'alimentation mais le mode de cuisson qui met en évidence une complémentarité entre *el campo* et *el pueblo*.

Tableau 7 : Exemple d'un bilan économique des revenus et dépenses *del campo* sur 1 mois

Date	Transaction (B : Betina)	Valeur (\$)
12/05	B vend un régime de plantain à Carmela (sœur)	+5,00
15/05	B achète un poulet à Geraldina (mère)	-12,00
18/05	B vend des plantains à Javiera à qui elle doit 3\$ d'un précédent achat	?
20/05	B achète 10 œufs et sa fille 2 à Elisa (belle-sœur)	-2,40
23/05	B achète 15 œufs à Elisa (belle-sœur)	-3,00
30/05	B va récolter du manioc dans le jardin de Maria dont la dette est passée à 40\$ entre temps et lui achète des œufs. Maria lui donne 3 patates douces. (Sœur)	?
01/06	B vend des plantains à Cecilia	+15,00
03/06	B récolte quelques plantains chez Carol qui en a trop et ne veut pas que sa se perde. Carol donne 3 œufs <i>del campo</i> et 4 poussins (belle-mère).	Don
04/06	B offre 4 plantains mure à son frère et achète 3 œufs à Elisa (belle-sœur)	-0,60
26/06	B achète une livre de larves à Javiera	-5,00
27/06	B achète un <i>maito</i> de <i>bagre</i> à Albano	-3,00
30/06	B vend 2 régimes de plantain à Victor	+10,00
02/07	B vend 2 régimes de plantains à Victor	+10,00
08/08	B achète 2 poules et 1 coq à Carol	?
	Revenus	+40,00
	Dépenses	-26,00
	TOTAL	+14,00

Betina a donc fait un bénéfice de 14\$ grâce à ses ventes de bananes plantains. Ce qui lui permet de se fournir en médicaments ou en objet du quotidien (ustensiles, vêtements).

Sur les 9 personnes impliquées dans les transactions avec Betina 7 font partie de la famille proche du couple (parents, frères, sœurs et leurs conjoints) et 6 vivent à proximité (de 200m à 1km environ). En effet certaines familles nucléaires (parents/enfants) se sont installées à proximité par affinités et les échanges se font plus régulièrement entre eux. Plus les liens de parenté sont proche, plus il y a de dons.

⁴⁶ Certaines de ces bombonnes sont vendues par la compagnie pétrolière Repsol.

Le don tel que le décrit Marcel Mauss chez les « sociétés archaïques » (Mauss, 1923) est une activité qui ne relève pas de l'économie marchande mais de la création de liens sociaux, contrairement à la transaction qui implique une appropriation de biens. *L'Essai sur le don* de Mauss (1923) propose une alternative où le don génère une réciprocité motrice de l'économie face à la pensée économique utilitariste. A Tiwiram il ne s'agit pas de don agonistique visant à accumuler des richesses ou à les distribuer massivement pour en retirer du prestige. Les dons ne sont pas non plus symboliques mais matériels, s'agissant toujours de denrées de subsistance (nourriture ou soin). Notamment entre frères et sœurs germains ou entre parent/enfant lorsqu'il s'agit de fruits pour désaltérer les invités de passage ou leurs enfants. Des produits moins cultivés et plus rares peuvent être donnés entre sœurs d'un même groupe de voisinage comme la patate douce qui n'est utilisée que pour la confection de la bière de manioc. Entre sœurs ou entre mère et fils ou fille il est fréquent que l'on se rende service dans l'approvisionnement en médicaments. Si une personne se rend en ville elle pourra acheter et ramener des médicaments à un proche afin de diminuer les déplacements et les frais occasionnés. La personne qui a reçu le service rendra à son tour un service en faisant une course ou en lui offrant des denrées, d'autant plus si la somme dépensée n'est pas remboursée lors de l'échange.

Le don de poussins et d'œufs n'a été remarqué que chez Carol qui n'est pas familière avec l'échange marchand et dit ne pas aimer vendre. De plus, sa maison construite il y a plus de 20 ans est la plus éloignée du centre de la communauté, et seuls ses fils viennent lui rendre visite. Marco lui rend visite presque toute les semaines et reviens toujours chargés de quelques fruits face à la trop grande production du jardin de sa mère qui ne vit plus qu'avec son fils handicapé et son second mari. Ayant la plus grosse bassecour (près de 150 volailles) de la communauté, il arrive que les habitants de passage viennent lui acheter une poule, un coq ou un canard mais cela reste rare car elle préfère garder ses volailles pour en faire l'héritage de ses fils. Cette vieille femme bien que très vaillante et sans arrêt affairée dans ses jardins ne se déplace pas en ville et très rarement au sein de la communauté. Ce sont ses fils ou son mari qui se chargent de lui rapporter de la nourriture *del pueblo* comme des haricots, du riz ou du maïs pour sa bassecour.

Ces dons et contre-dons de biens ou de services sont créateurs de liens ou plus précisément renforcent les liens de parentés au sein des groupes de voisinage. De plus aucune distinction d'appartenance n'est faite au sein d'un ménage. Le couple est une unité économique et sociale fortement cohérente (Harner, 1977). L'homme intervient souvent dans l'échange de services en faisant une course en ville pour sa belle-sœur ou sa cousine, pour une raison pratique (charge lourde, déplacement en moto). L'argent perçu par le couple sera dépensé en alimentation, soins, frais administratifs et autres biens utilitaires permettant de subvenir aux besoins de la famille. L'argent n'est accumulé qu'en cas de dépense importante occasionnelle (matériaux de construction, achat d'une moto...). La monnaie s'insère dans tout autre échange de biens et si l'échange à lieu sans transaction monétaire directe, celle-ci sera due le

jour de marché (*feria* du dimanche) où les comptes tenus par certaines femmes pratiquant beaucoup d'échange dans la semaine dans de petits cahiers sont mis à jour.

Les premiers échanges commerciaux se firent entre hommes avec l'introduction des machettes et des fusils dans les années 1940 au sein d'un réseau commercial inter-indigènes par équivalence entre marchandises des Blancs et des jivaro (Harner, 1977). Les liens sociaux entre les différents groupes jivaros se forgèrent par ces échanges commerciaux établissant des amitiés formelles. Selon Harner (1977) ces amitiés formelles entre deux hommes dits *amigri* en shuar (venant de l'espagnol *amigo*, ami) engageaient des obligations dépassant celles entre frères. Ces *amigri* pouvaient venir de régions différentes, d'un même voisinage ou d'une même maison. Cependant l'échange fonctionnant par équivalence et entre amis, les comptes n'étaient pas rigoureux comme on peut l'observer aujourd'hui chez les Shuar ou l'échange entre amis est monétarisé. « Un homme devient *amigri* non pour accumuler ou thésauriser des biens, mais pour les distribuer parmi ses voisins afin de s'assurer prestige et reconnaissance. [...] Les gens qui reçoivent des biens d'un des partenaires lui sont normalement obligés jusqu'à ce qu'ils lui rendent, soit sous forme de cadeaux d'une valeur équivalente, soit sous forme de services, d'habitude dans les querelles ou vendetta dans lesquelles il peut se trouver engagé. [...] Le commerce porte sur deux sortes de denrées en quantités à peu près égales : les marchandises fabriquées par les Blancs (*apachi kuit*) et celles de fabrication indienne (*shuar kuit*), ces dernières provenant surtout des Achuara. » (Harner, 1977, pp. 112-113) Aujourd'hui chez les Shuar de Tiwiram cette relation particulière entre amis permettant un don agonistique au sein d'un réseau de proches n'est plus pratiqué. Ceci s'explique par un échange restreint ou quasi inexistant entre communautés shuar d'Orellana d'après mes informateurs, mais également par l'introduction de la monnaie qui rend l'échange plus formel contrairement aux dons au sein des groupes de voisinages qui renforcent les liens.

Conclusion

Dans ce chapitre j'ai tenté de montrer comment l'activité pétrolière au sein des pratiques alimentaires. Tout d'abord celle-ci introduit la ville en tant que zone d'approvisionnement à part entière car bien qu'elle ne soit pas nouvelle, les échanges avec la ville ayant commencé bien avant l'exploitation du pétrole, elle prend désormais une place tout aussi importante que la forêt ou le jardin. La ville crée alors une division de l'alimentation entre une nourriture industrielle et une nourriture naturelle. Cette dernière vient de la forêt lorsqu'elle n'est pas produite par l'agriculture ou l'élevage qui définissent le jardin. Ainsi l'approvisionnement se répartit selon trois espaces ville (*pueblo*), jardin (*campo*) et forêt (*monte*). Les Shuar de la communauté Tiwiram répartissent leur approvisionnement dans le temps selon leurs ressources économiques (perçues en début de mois). On s'approvisionne alors d'abord en

ville, puis au fur et à mesure que les ressources économiques s'épuisent on s'approvisionne davantage dans les productions vivrières et par les activités de collecte en forêt. L'absence d'exploitation du territoire des shuar rend la contamination pétrolière lointaine au sein des perceptions de chacun, justifiant la qualité de la nourriture naturelle. Cependant l'activité environnante a réduit la quantité de cette nourriture, notamment celle du gibier, rendant les activités de chasse plus rares. D'après les plus avisés de la communauté, la contamination pétrolière affecterait principalement les espèces animales les plus petites et vivant dans le lit des rivières où la présence du pétrole brut est le plus probable. Mais cela reste très marginal par rapport à la perception de la contamination alimentaire aux produits chimiques bien plus partagée dans l'imaginaire collectif des shuar de Tiwiram. La contamination qu'elle soit pétrolière ou non vient de la ville et de ses produits aux qualités moindres. Il s'agit principalement de la viande de poulet dont l'élevage en batterie et aux hormones de croissance rend la viande moins bonne tant qualitativement que symboliquement. En effet, pour certaines personnes leur comportement et leur propension à attraper et transmettre des maladies une fois élevés au village associent ces poulets au mauvais esprit. Il s'opère donc une rivalité entre la nourriture naturelle dite « saine » et la nourriture industrielle dite « contaminée ». Cependant ceci ne s'applique pas à toute la nourriture de la ville qui permet une diversification et une facilité dans l'approvisionnement. Le manioc se voit peu à peu remplacé par le riz, la viande de chasse et le poisson par les œufs (*del pueblo*) et certains produits comme le sel, le sucre et l'huile sont des indispensables des pratiques culinaires. Enfin la bière de manioc s'oppose à la bière industrielle en devenant une source de revenus chez certaines femmes.

Le parallèle entre les deux nourritures se cristallise dans l'échange monétaire : sans production rentière les échanges quotidiens se monétisent (selon la nature du bien et du lien de parenté) comme moyen de gagner de l'argent dans cet univers encore rural mais de plus en plus urbanisé par l'activité pétrolière. A Tiwiram il n'y a pas d'exploitation donc pas de compensations dont l'introduction massive d'argent aurait engendrée une monétisation des échanges comme l'ont observé plusieurs auteurs (Coronil, 1997; Gordon, 2010; Hoinathy, 2013).

Alors que Philippe Descola voyait dans les pratiques de subsistances des Achuar une reproduction de la forêt dans les jardins (Descola, 1986), on peut voir chez les Shuar d'Orellana une reproduction de la ville dans le village à travers la monétisation des produits de subsistances.

On a finalement d'une part une partition des ressources alimentaires induites par la pression spatiale qui divise le territoire en trois zones aux produits inégaux tant qualitativement qu'économiquement et d'autre part une contamination pétrolière lointaine et globale qui intervient difficilement dans les chaînes trophiques de l'environnement naturel de Tiwiram et qui est donc renvoyée au milieu urbain où la production est conditionnée par l'utilisation de produits chimiques. La monétarisation des échanges semble donc un des mécanismes essentiels induits par les échanges fréquents avec la ville. Il ne s'agit donc plus seulement d'une contamination par le pétrole mais par celle de la ville.

Nous verrons dans le chapitre suivant que l'approvisionnement tripartite et une contamination venant aussi bien de la ville que du pétrole s'applique également dans les pratiques de soins. Le pétrole n'étant pas la cause principale de tous les maux, la promesse des compensations semble faire de l'exploitation pétrolière une nécessité pour certains, une fatalité pour d'autres.

CHAPITRE III : SE SOIGNER ET SE PROJETER EN ZONE PETROLIERE

Les aliments de la ville comme le poulet, nous l'avons vu, sont dans une certaine mesure associés au terme de contamination. Cependant celle-ci n'est pas liée au pétrole mais aux produits chimiques (insecticides, hormones de croissances) utilisés par l'industrie agro-alimentaire. Il s'agit dans cette partie de définir le terme même de contamination qui est au cœur des préoccupations du projet MONOIL. L'évaluation des contaminations sous différentes formes permet aux personnes de prendre des décisions, qu'ils s'agissent de stratégies économiques à court terme, de pratiques alimentaires ou sanitaires. Nous verrons à travers des exemples ethnographiques de la littérature anthropologique ce qu'implique la contamination selon sa nature (pétrolière, aux métaux lourds et nucléaire) et comment celle-ci se traduit pour les différentes populations qui y sont confrontées. Le caractère incontrôlable de la diffusion de ces entités pathogènes quasi invisibles semble d'une certaine façon modérer ou faire obstacle à la résistance de ces populations menées à peser le pour et le contre, les avantages et les inconvénients de l'ensemble des activités pétrolières, industrielles ou nucléaires.

A De l'inconnu à l'invisible, contre quoi résister ?

1 Pourquoi être contre l'exploitation pétrolière ?

L'activité pétrolière en Amazonie fait l'objet de nombreuses préoccupations au niveau écologique, sanitaire et social mais également au niveau culturel, les premières populations concernées étant les indigènes d'Amazonie. L'alerte fut déclenchée avec l'affaire Texaco-Chevron, mobilisant de nombreux mouvements indigènes de lutte contre l'exploitation de leurs terres (Sawyer, 2004). Cette vision homogène donnée par les ONG des indigènes d'Amazonie tous unis pour la survie de leur forêt et de leur culture doit cependant être remise en question. En effet, Smith et Wishnie (2000) nous le font bien comprendre, les communautés dites « traditionnelles » ne sont pas des « conservateurs-nés » de la

biodiversité, comme voudrait le faire croire le mythe du « bon sauvage » protecteur et respectueux de son environnement naturel. Il n'y a pas pour autant les « gardiens de la terre » d'un côté et les « pollueurs primitifs » (Rambo, 1985) de l'autre, la conservation est plus complexe et plus nuancée. Les humains sont en effet des colonisateurs, ils modifient leur habitat à travers leurs modes de subsistance. C'est d'ailleurs en augmentant leur production alimentaire (pouvant impliquer une perte de biodiversité) notamment via l'agriculture qu'ils accroissent leur population. Cette croissance démographique demande à son tour une intensification de l'agriculture. Pour parler de conservation il faut que celle-ci ait un effet volontaire et qu'elle soit désignée en tant que tel. De plus, celle-ci implique une perte à court terme pour un gain à long terme (Smith & Wishnie, 2000).

Dans l'hypothèse où il y aurait une volonté de conservation de la biodiversité, la résistance contre une menace destructrice telle que l'exploitation pétrolière semble implicite. Mais si celle-ci n'est pas volontaire ou désignée comme telle, les pratiques de subsistance d'une société peuvent, en étant prioritaires, participer à l'altération de leur milieu naturel. Autrement dit, une communauté indigène comme celle des Shuar de Tiwiram, tout en concevant la perte en biodiversité que l'exploitation pétrolière représente, y voit un moyen d'assurer sa subsistance. En effet, la majorité des habitants de Tiwiram se sent en marge du fait de ne pas pouvoir bénéficier des avantages compensatoires de l'exploitation pétrolière. Du point de vue des Shuar il semble alors difficile d'être contre l'exploitation de leur territoire.

Si l'on s'intéresse à la mythologie shuar, la figure de *Nunkui*, qui signifie « dans la terre », représente à travers la fertilité et l'abondance nourricière l'idéal type de la femme. D'après le mémoire d'un jeune shuar d'Equateur (Rojas Logroño, 2005-2008) l'exploitation du pétrole sous-terrain détruirait ainsi l'habitat de *Nunkui* et rendrait par conséquent la terre infertile et non productive. Nous sommes donc face à un paradoxe entre une exploitation qui d'un côté permet d'améliorer la subsistance (par un apport matériel et économique) et d'un autre côté l'affecte en détruisant l'habitat et la fertilité des sols. Mais pour les Shuar de Tiwiram aucun discours n'est porté sur la mythologie et aucun lien n'est établi avec l'exploitation du pétrole.

En 1985 avec la loi des « nationalités indigènes », les ethnies deviennent des nationalités en tant que sociétés habitants sur le territoire national. Celles-ci y trouvent une légitimation sur la scène politique avec la création d'institutions comme la Confédération des Nationalités Indigènes de l'Equateur ou encore la Confédération des Nationalités Indigènes de l'Amazonie Equatorienne, tandis que l'Etat y voit une « participation populaire », un moyen de normalisation vers une nation Une. Roberto Santana (1992) propose un « statut ethnico-territorial » pour libérer les indigènes du contrôle de la bureaucratie blanco-métisse et en particulier pour les populations migrantes.

Les Shuar de la communauté Tiwiram ne s'identifient pas comme autochtones car 1) ce terme est rarement utilisé en Amérique latine et 2) lorsqu'il est utilisé par les Shuar d'Orellana, c'est pour parler

des Huaorani. En effet, ne vivant pas sur leur terre ancestrale mais sur celle des huaorani, ces Shuar préfèrent s'identifier comme des indigènes d'Amazonie, faisant de l'Amazonie un ensemble homogène d'hétérogénéité culturelle désormais nommées « nationalité indigènes d'Amazonie » (Huaorani, Quichua, Shuar, Siona-Secoya, Aï'Cofan). Cette identification est très appréciée du leader de la communauté Tiwiram qui ne manque pas de porter son T-shirt arborant les cinq nationalités indigènes d'Amazonie affichant au dos « *somos Amazonia* » (« nous sommes l'Amazonie ») lorsqu'il se rend en ville. Au niveau local ce n'est donc pas tant l'inscription nationale qui prime mais bien l'inscription régionale, celle de l'Amazonie équatorienne. Les diverses communautés indigènes, qu'elles soient quichua, huaorani ou shuar, bien qu'elles se soient sédentarisées, ont été mené à se déplacer dans ce vaste territoire. On pourrait penser qu'à travers cette revendication d'une appartenance à l'Amazonie et non à l'Equateur en tant que nation, les communautés indigènes et notamment les communautés shuar revendiquent un droit sur la forêt amazonienne. Leur territoire ancestral ayant été colonisé et urbanisé c'est l'échelle plus large de la forêt, si méconnue et redoutée des populations blanco-métisses, qui devient le territoire légitime des « nationalités indigènes d'Amazonie ».

La question territoriale fut donc la principale source de résistance de la part des shuar qui aujourd'hui identifient leur culture à la forêt en opposition à la ville. Cela ne veut pas pour autant dire que les Shuar se placent contre la ville ou contre l'exploitation pétrolière car elles font désormais partie intégrante de leurs modes de vie. Celles-ci représentent en effet une menace pour leur forêt - et par extension de leur « culture ancestrale », comme les Shuar aiment l'appeler - qui se voit diminuer au profit du milieu urbain et des installations pétrolières, mais elles offrent également de nouvelles perspectives dont les avantages immédiats sont non négligeables face aux inconvénients des impacts de l'extraction pétrolière.

2 Croire en la contamination

a) L'exemple nucléaire

Les travaux de Françoise Zonabend (2014) sur le nucléaire à la Hague (Normandie) dans les années 1980-90 sont l'une de mes principales inspirations. Bien qu'elle ait plus approfondie son analyse du rapport au risque et de la distinction entre irradiation et contamination chez les employés de l'usine de retraitement des déchets radioactif que chez les habitants de la Hague, toutes ses questions sur le fait de vivre à côté d'une usine de retraitement de déchets radioactifs sont applicables à mon étude. En effet, l'éloignement de la communauté Tiwiram des sources de contamination pétrolières place ses habitants dans une position similaire aux haguais qui ne peuvent pas voir à l'œil nu ce qui les contamine qu'il s'agisse des particules de métaux lourds, d'hydrocarbure ou des particules radioactives dans l'air qu'ils respirent ou l'eau qu'ils boivent.

Les habitants de la Hague occultent totalement l'usine et refusent le danger/risque que cela pourrait représenter. Tout est passé sous silence, on se rassure en trouvant toujours pire ailleurs ou bien on tombe dans le fatalisme devant l'impossibilité de faire autrement. Elle parle ainsi de « processus mentaux d'oubli et de déni engendrés par une industrie où les dangers – invisibles, inodores, impalpables – échappent à la perception première, les mêmes démarches rhétoriques et manipulatrices sont à l'œuvre pour que tout un chacun – techniciens ou riverains – accepte sans trop de souffrance de résider à côté ou de travailler dans ces établissements dangereux, pour autant – et surtout - que ces derniers sont perçus comme économiquement très rentables » (Zonabend, 2014, p. 9). Ces démarches sont des jeux de langages qui permettent de manipuler les discours et de faire écran à la radioactivité, au point de l'oublier et de ne plus voir l'usine. Bien qu'une certaine fierté se ressente lors de l'édification de cette usine de haute technologie, la prise de conscience de son rôle de « poubelle » de la part des habitants l'a peu à peu fait disparaître. L'implantation de cette usine a eu de nombreuses répercussions sur la vie collective de la Hague, d'abord par l'onde de choc créée par l'arrivée en masse de main d'œuvre nécessaire au Grand Chantier de construction de l'usine, et la création de logements et d'infrastructures pour accueillir ces familles, ensuite par l'éclatement de la société et la scission engendrée entre employés de l'usine et les autres. C'est justement chez ces employés que la radioactivité ressurgit à travers leurs discours, tout comme le pétrole ne prend à travers les témoignages des quelques hommes shuar ayant signé un contrat de pétrolier avec une compagnie, ainsi qu'à travers leurs uniformes en jean bleu accompagnés de leurs bottes en caoutchouc et casque jaunes qui nous resituent soudainement en zone pétrolière.

A la Hague, il s'opère une distinction chez les employés de la centrale entre la « contamination », source d'impureté et de désordre, et « l'irradiation » qui rend fort (par l'expérience). De l'irradiation vient un rayonnement (à connotation positive) superficiel, momentané et propre qui renforce l'homme. Alors qu'à l'origine de la contamination se trouvent les poussières radioactives qui salissent, pénètrent dans la chair et le sang de l'homme et le font pourrir. Ici la contamination est physique et morale. L'homme contaminé est considéré comme malade et contagieux, risquant de désorganiser l'ordre social. Les épouses refusent tous rapports sexuels et l'exclut pour éviter toute souillure du foyer familial. Il s'impose alors un silence autour de l'homme contaminé qui est mis à l'écart.

Sophie Houdart (2014) s'intéresse plus largement au problème des objets démesurés et de l'incommensurabilité, notamment l'infiniment petit des particules radioactives. Son enquête au CERN sur la physique des particules l'a mené à s'intéresser au cas de la catastrophe nucléaire de Fukushima (Japon) en 2011 causée par un séisme puis un tsunami. Tout comme la déforestation en Amazonie les évènements catastrophiques sont très ostentatoires dans le paysage alors que les radionucléides restent invisibles. Dans les deux cas la catastrophe est toujours en cours, d'un côté les radionucléides lâchés en 2011 sont toujours présents même s'ils se sont dispersés au-delà des frontières géographiques, et de l'autre l'exploitation du pétrole est continue depuis une quarantaine d'années impliquant une

contamination chronique déclenchée par ce qu'on pourrait appeler la « marée noire d'Amazonie » provoquée par la compagnie américaine Texaco-Chevron.

Sophie Houdart se demande alors comment fait-on pour continuer à vivre dans un environnement habité par des particules pathogènes invisibles ? Car si l'on peut arrêter de manger du poisson, on ne peut pas arrêter de respirer. A Fukushima on parle de zone contaminée mais la radioactivité est très variable car transportée par l'air elle est sans cesse en mouvement. Des instruments de mesure sont alors développés pour comprendre comme la radioactivité se déplace dans un certain environnement face aux mesures de l'Etat (création de zone concentriques, chantiers de décontamination, etc.). Contrairement aux Shuar de Tiwiram, la population de Fukushima devient experte en radioactivité et continuent à entretenir le paysage pour limiter la radioactivité et garder leur patrimoine naturel. Les agriculteurs et agronomes de Fukushima, ayant à disposition des moyens de mesurer la contamination, ont développés une expérience de captation de celle-ci en faisant pousser des champignons absorbants de radioactivité sur des copeaux de bois d'arbres radioactifs. Il ne s'agit pas d'une gestion par le contrôle et la maîtrise car la radioactivité ne s'élimine pas elle se déplace seulement, mais d'une gestion dans le sens où l'on vit avec, on prend soin de son paysage. Cependant on ne sait pas comment agissent les faibles doses de nucléides transportés dans l'air sur la santé car trop de facteurs entrent en compte. De plus son omniprésence crée une « radiophobie » chez certains qui se rendent malade par peur d'être contaminé. En effet les habitants sont très au courant de ce qu'est la contamination de par leur forte demande d'information. Ainsi chacun mesure tout le temps grâce aux compteurs Geiger, interprète et évalue le niveau de radioactivité. Sophie Houdart soulève alors le problème d'un fort dualisme entre subjectivité traduit par le fait de ne pas vouloir se nourrir d'imaginaire et l'objectivité avec l'analogie d'une goutte de sirop imperceptible dans une piscine.

La contamination est une notion relative et se définit en fonction de la sensibilité de l'élément contaminé, de la nature et de la quantité de contaminants, mais aussi en fonction du contexte socioculturelle. Cette définition de la contamination des haguais ou des habitants de Fukushima est donc relative au nucléaire mais ressemble à la définition que les Shuar de Tiwiram laissaient percevoir quant à la contamination pétrolière.

b) Une omniprésence pétrolière qui cache l'or noir

Les recherches de Sylvia Becerra (2013) dans la paroisse même de Dayuma sur la vulnérabilité sanitaire des populations exposées à la contamination pétrolière lui ont permis d'élaborer une typologie des habitants dont chaque profil est caractérisé par un lien direct avec l'activité pétrolière. Cette catégorisation est réalisée selon les perceptions de la contamination pétrolière et les stratégies développées par les habitants pour protéger leur santé. La première catégorie regroupe ceux qui

perçoivent la contamination comme un danger évident, la seconde regroupe ceux qui reconnaissent le risque, mais qui n'en font pas l'objet d'une priorité quotidienne, enfin la troisième regroupe ceux pour qui le risque est invisible.

Figure 6 : Typologie⁴⁷ de la perception de la contamination

Profil 1: "Danger évident"	Profil 2 : "Risque reconnu mais non prioritaire"	Profil 3 : "Risque invisible"
<ul style="list-style-type: none"> • capital culturel élevé • proximité aux infrastructures pétrolières • maladie grave (chez la personne ou dans son entourage) • intérêt pour les générations futures et la nature • information, prévention et mobilisation 	<ul style="list-style-type: none"> • "acceptation pragmatique du risque" • impuissance devant une contamination générale • intérêt pour les avantages de l'activité pétrolière • préoccupations quotidienne sans lien direct avec la contamination 	<ul style="list-style-type: none"> • "non perception de la contamination" • isolement géographique • réseau social limité • ignorance des processus et impacts de la contamination • pas de danger perçu

A partir de cette analyse on peut se demander si l'invisibilité n'est pas celle du pétrole lui-même et non du risque. Durant mon séjour en Amazonie j'ai pu visiter plusieurs communautés (métisse, quichua, huaorani et shuar) et d'après les quelques entretiens menés aux côtés de Lucie Morin, stagiaire agronome pour le projet MONOIL, ce sont principalement les personnes qui ont été témoins d'un déversement de pétrole, qui ont pu l'identifier physiquement, qui sont les plus sensibles au danger que cela représente. Dans le cas contraire, celles qui n'ont jamais fait l'expérience du pétrole brut sont généralement les populations les plus éloignées des plateformes d'extraction et oléoducs. Dans les deux cas il semble que la connaissance du pétrole, du processus d'extraction et des conséquences environnementales et sanitaires en cas de déversement en milieu naturel restent méconnus des populations locales, à l'exception de quelques hommes ayant travaillé pour les compagnies en tant que pétroliers.

La contamination pétrolière fait appel à la notion de croyance chez les Shuar de Tiwiram pour qui le pétrole n'est jamais visible physiquement. Dans cette communauté sans puit pétrolier ni oléoduc, le pétrole ne prend forme au sein de leur territoire qu'indirectement à travers la présence constante de ses produits dérivés. Il s'agit de l'essence des motos et des tronçonneuses, des bottes en caoutchouc, mais aussi de ces casques, manteaux de pluie et bottes jaunes fournis à tout travailleur pétrolier qui se vêt de veste et pantalon en jean bleu. C'est en effet en croisant un cousin de Marco vêtu de son ancienne veste en jean grande ouverte et ses bottes jaunes usées et salies par le temps désormais utilisées comme tenue

⁴⁷ La figure est de l'auteur mais les données présentées sont extraites de l'article (Becerra , Paichard, Sturma, & Maurice, 2013)

de travail au champ, que le contexte pétrolier ressurgit dans le quotidien. Si cet homme ne travaille plus pour les compagnies ce n'est pas le cas de quelques jeunes qui partent en moto tôt le matin pour rejoindre les plateformes pétrolières de la région. C'est justement à travers ces quelques pétroliers shuar de la communauté que le discours sur les compagnies comme source de travail est sans cesse alimenté et fait débat chez les hommes. Ce point sera plus amplement traité en dernière partie du mémoire où il n'est pas question de lutter contre le pétrole mais d'accéder à ce qu'il apporte d'autre que la contamination, notamment le travail.

En dehors de la communauté c'est le long de routes goudronnées que la présence de l'activité pétrolière devient concrète. Lorsque les habitants des petites communautés décident de se rendre en ville, la première étape est de rejoindre la route principale pour y attendre le car. Il existe une compagnie de transport en commun principale mais certaines compagnies pétrolières (PetroEcuador) possèdent leurs propres cars. Il arrive que ces cars privés soient mis à disposition au public en cas de grèves des compagnies routières, certainement pour éviter des émeutes de la part des communautés indigènes. Le temps d'attente au bord de la route n'est jamais prévisible. Le car passe toutes les 30 minutes mais il arrive qu'il soit déjà complet et ne s'arrête pas, ajoutant alors 30 minutes d'attente, voire 1h. Cette période d'attente laisse place à un défilé de véhicules pétroliers en tout genre, allant des nombreuses Jeep aux convois exceptionnels transportant d'immenses structures métalliques vers de nouvelles plateformes d'extraction, en passant par les camions citernes affichant de toute part le message « inflammable ». Cependant les femmes n'y prêtent guère attention étant trop occupées à se préparer pour la ville après avoir marché pieds nus dans la boue d'argile rouge pendant plus d'une heure. Les femmes se coiffent, se maquillent, se parfument et se changent parfois (en cas de chute, de forte chaleur ou d'averse). Lorsqu'elles ont des enfants en bas âge, les femmes les habillent avec des vêtements propres et des petites chaussures, leur met une couche pour ne pas avoir à les faire uriner en public ou devoir les changer en ville et rangent leur écharpe de portage pour les porter dans leur bras. Les bottes de pluie cachées dans les fourrés sous les tubes d'oléoducs laissent place à de petites chaussures de ville (ballerines, sandales à talon, basket en toile cirée). Tout leur vêtement sont passés en revue à l'affût de la moindre tache de boue qui pourrait les trahir et faire négligé. Tout est fait pour ne pas laisser paraître d'où elles viennent et leurs conditions de vie.

Une fois dans le car le copilote du chauffeur fait le tour des nouveaux passagers qui annoncent leur lieu de destination et paie en fonction (le trajet depuis le rio Tiputini à Dayuma est de 0,5\$ et 1,5\$ pour Coca). Le trajet d'une vingtaine de minutes entre Tiwiram et le centre peuplé de Dayuma⁴⁸ laisse place à un second défilé après celui des véhicules pétroliers. Les tubes d'oléoduc en bordure de route nous mènent à la ville en continu. Il serait possible de les suivre sans jamais les quitter des yeux durant le

⁴⁸ Nombre d'habitant inconnu. Dayuma est la ville principale de la paroisse et possède une superficie de 21,19 ha. Elle comprend de nombreux commerces, un dispensaire médical, un centre de santé, une école et un collège, le conseil paroissial et un poste de police.

trajet, serpentant devant les maisons puis au-dessus des fleuves, se multipliant ou se fusionnant, passant de plateforme en plateforme. Il est même fréquent que les maisons construites en bordure des routes possèdent une petite passerelle en bois ou en métal permettant d'enjamber les tubes brûlant servant parfois d'étendoir à linge. Pour les habitants de ces maisons les tubes font désormais partie du paysage, un paysage pétrolier. Dans le car les passagers ne font guère attention aux plateformes pétrolières et aux torchères enflammant les gaz produits par l'extraction du pétrole. A la nuit tombée ces torchères sont d'autant plus impressionnantes pour un non averti car l'humidité ambiante crée un halo rouge orangé dans le ciel visible à plusieurs kilomètres. On devine ainsi la présence de torchères çà et là dans les vallées du piémont amazonien. Par temps de pluie les flammes aperçues depuis l'autocar paraissent plus grandes. Un ami de la ville me dit alors : « *Oui quand il pleut et quand il fait nuit ils ouvrent plus les valves, ça dérange moins* ».

Ce moment d'intervalle entre les communautés et la ville correspond à l'espace englobant voire intrusif des compagnies pétrolières dont je parlais en début du second chapitre concernant le découpage spatial opéré par les Shuar de Tiwiram. Détentrices des routes, elles serpentent dans la forêt à travers les communautés grâce aux oléoducs, s'octroient des zones, creusent des puits et s'élèvent dans le ciel par leur poteaux électriques et torchères flamboyantes continuellement.

Photos 15 : Attente du car (à droite Betina et son bébé)



En ville il est en effet très difficile de deviner les conditions de vie de chaque personne sachant que le fait d'être indigène (quichua, shuar ou huaorani) n'a rien à voir avec les conditions de vie dans ce contexte pétrolier où toutes les nationalités vivent en ville (même s'il y a une majorité de *colonos*), les communautés peuvent être mixtes (shuar/*colonos* ou quichua/*colonos*), et celles se disant les plus « traditionnelles » possèdent le plus d'installations urbaines (électricité, route, école, centre de santé). C'est notamment le cas des communautés huaorani du parc national Yasuni où tout est géré par l'industrie pétrolier. Pour pouvoir continuer à exploiter leurs terres dans de bonnes conditions les

compagnies font en sorte de satisfaire les demandes des huaorani (dont les guerres internes meurtrières sont encore récentes⁴⁹) et de ne pas déclencher de révoltes comme les barrages de routes qui empêcheraient le bon déroulement des activités d'extraction.

Selon O. Mannoni (1964) certains types de faits provoquent une attitude de déni et d'ambivalence. En partant de la théorie freudienne du fétichisme il définit ce dernier comme la matrice de toute « croyance qui résiste au démenti de l'expérience ». En effet, pour les Shuar de Tiwiram on retrouve cette réticence à ne pas croire au fait d'être contaminé face à cette activité qui fait tout pour rendre le pétrole invisible malgré les accidents occasionnels. Car il ne s'agit pas de croire ou ne pas croire en la contamination mais bien à sa présence et son agentivité en un lieu précis. Ceci est fortement dû au manque d'informations et de moyens de mesure qui laissent les habitants de Tiwiram non pas dans le déni mais dans le doute sans trace évidente de pétrole brut. Je doute en effet qu'une telle question se pose dans une communauté voisine sujette aux déversements de pétrole et autres accidents d'exploitation où plusieurs ont fait l'expérience du pétrole et évalué ses effets sur leur habitat naturel. A Tiwiram ce n'est pas le pétrole qui contamine mais son extraction dans les communautés environnantes. C'est justement ce caractère indirect qui justifie le doute sur le fait de vivre dans une zone contaminée ou non. Les habitants ne savent pas dans quelle mesure les éléments naturels tels que l'eau, l'air, la terre et les espèces animales et végétales sont affectés par cette activité pétrolière.

Parmi les personnes rencontrées à Tiwiram quelques-unes se distinguent en donnant plus d'importance à la contamination pétrolière qu'aux avantages compensatoires. On retrouve ici la typologie de Sylvia Becerra présentée plus haut des différents profils face à la contamination pétrolière allant de plus au moins informé.

Violeta est d'origine Quichua et vient de la communauté Nuevo Paraizo à Sacha, où elle a rencontré son époux qui y travaillait. Installée à Tiwiram chez la mère de son conjoint depuis quelques années, elle s'occupe désormais de l'éducation de ses enfants. Violeta possède donc un réseau de connaissances bien plus large que les autres femmes de Tiwiram. Sans jamais avoir fait l'expérience du pétrole brut, elle fait alors appel à des récits d'autres personnes : « *D'un côté je pense que ce serait bien que les compagnies viennent mais d'un autre côté je ne veux pas car ça affecte beaucoup. Cela contamine la terre et les fleuves et rivières, le plantain, le manioc, les poissons. J'ai entendu dire que les explosifs contaminent la terre et qu'elle ne donne plus, le manioc durcit comme la pierre. Mais ici je ne crois pas qu'il y ait une contamination. Je pense que c'est plus loin, les compagnies entrent dans la forêt et contamine l'eau des rivières et les poissons, le paca... tous les animaux boivent l'eau des rivières. L'eau est contaminée et ça affecte les enfants qui s'y baignent.* » Violeta fait part d'une inquiétude évidente

⁴⁹ Cf. Cabodevilla, M. A., Smith, R., & Toledo, A. R. (2004). *Tiempos de guerra: Waorani contra Taromenane*. Editorial Abya Yala.

grâce aux informations qu'elle a reçues. Cependant l'étendu du processus de contamination restant inconnu elle ne peut affirmer que tant que les compagnies n'entrent pas, Tiwiram ne sera pas contaminé. Cette affirmation est d'ailleurs inexistante chez les 23 personnes rencontrées à Tiwiram.

Marco, en tant que président de la communauté, suit des cours de « *capacitación* »⁵⁰ pour apprendre à gérer sa communauté dans ce contexte pétrolier. Ces cours organisés par une association de protection des communautés indigènes d'Amazonie à l'aide d'ingénieurs, sont mensuels et à thème. L'un des cours fût sur le thème de l'écologie. Marco m'expliqua alors qu'il y apprit ce qu'était la photosynthèse et par conséquent le cheminement des éléments toxiques des fumées produites par les torchères et des déversements de pétrole brut dans les rivières : « *Les poissons des rios ont des virus, ils mangent des vers contaminés par le pétrole. Ça te rend malade petit à petit... dans 20 ans. Ça contamine tous les animaux. L'ingénieur a dit qu'ils étaient déjà tous contaminés car ils mangent les feuilles et les graines qui ont absorbé la pollution de l'air et de la pluie. Les animaux sont malades mais on ne sait pas de quoi. Avant je ne savais pas que les animaux étaient aussi affectés. Je pensais que seulement les poissons pouvaient être contaminés (en mangeant le pétrole).* » Pour Marco cette information sur les animaux sauvages est préoccupante surtout pour le futur car si l'ensemble de la communauté est d'accord pour dire que les animaux de leur forêt ne sont pas affectés du fait de l'absence d'exploitation pétrolière sur leur territoire, lorsque celle-ci s'y installera les choses seront tout autre. En effet, les habitants en lien avec d'autres communautés shuar de la paroisse entendent dire qu'il n'y a plus d'animaux à chasser à cause du bruit, ni de poissons dans les rivières à cause des déversements de déchets pétroliers. Marco ajoute d'ailleurs : « *Le paca peut être affecté car il vit dans la terre mais avec les tremblements et le bruit des puits et des sites de perforation, les tunnels s'effondrent et les animaux souterrains partent ou meurent. Les animaux qui vivent en hauteur sont les moins affectés.* » Marco fait désormais partie des rares personnes, si ce n'est le seul à avoir cette information sur la transmission d'éléments « contaminants » au sein de la chaîne trophique.

Les free-list réalisées auprès de chaque personne rencontrée au début de mon enquête étaient suivies d'une question demandant quel était le régime alimentaire de chaque espèce citée afin d'accéder au principe de transmission inter espèce d'éléments susceptibles d'être pathogène comme le pétrole. Mais toutes les réponses des personnes n'ayant jamais eu de lien avec les compagnies, surtout les femmes, étaient identiques à celle de Javiera : « *Je ne sais pas si la contamination se transmet* ». Par contre, pour ces mêmes personnes ce qui est sûr c'est que les fumées toxiques qui se dégagent des torchères des communautés voisines polluent l'air et l'eau de pluie et affectent la santé des plus faibles (enfants et personnes âgées).

⁵⁰ Cf. Annexe 4

L'idée d'une contamination invisible mais dont les effets sont visibles sur le long terme est également partagée de tous. Albano me dit d'ailleurs : « *La contamination on ne la voit pas, elle est sur le temps long... 5 à 10ans.* » Pour d'autres, les effets sur la santé se font sentir plus longtemps après, vers 20 ans.

B A chacun son remède

La pollution de l'air et des pluies affecte la santé des personnes directement, les *fincas* et les produits cultivés n'étant pas considérés comme contaminés. Certaines personnes m'ont expliqué qu'ils étaient plus souvent malades et que les enfants attrapaient des maladies en jouant dans la terre, ce qui n'existait pas "anciennement". Les mères de familles doivent économiser de l'argent sur le budget alimentaire pour acheter des médicaments en ville. D'après mes observations les femmes vont plus souvent en ville pour acheter des médicaments que pour acheter de la nourriture. En effet, les femmes vont généralement une fois par semaine en ville pour faire des courses alimentaires (environ 50\$ une fois par mois, puis 5 à 10\$ une fois par semaine). Les familles ont très peu recours aux médicaments distribués par le *centro de salud* (centre de santé) de la communauté voisine. Ces médicaments gratuits n'ayant "aucun effet", la majorité des familles préfère aller à la pharmacie de Dayuma. D'après une estimation personnelle des dépenses mensuelles, l'alimentation représente environ 50 à 70\$, les objets divers (savon, bougies, piles, vêtements) 10 à 20\$ et les soins 20 à 30\$. Les médicaments représentent donc une part importante dans le budget mensuel des foyers.

Les maladies sont rarement identifiées, être malade se traduit par « *ser de gripe* » et cela s'applique au mal de tête, maux de gorges, rhume, toux, courbatures. Le mal de ventre est identifié comme une gastrite (*gastritis*). Les chutes étant fréquentes (à pied ou à moto), les blessures et plaies ouvertes sont quotidiennes et le manque de premiers soins engendre souvent des infections. Enfin, une faiblesse générale de la personne, difficile à soigner par les vitamines (complexes de vitamines B distribués gratuitement par le centre de santé) peut être le signe de sorcellerie de la part d'une personne du village. Face à la diversité de manières de se soigner entre les plantes médicinales sauvages (*del monte*), les remèdes domestiques (*del campo*) et les médicaments pharmaceutiques (*del pueblo*), les habitants de Tiwiram ont chacun leur préférence en termes de soin. Ainsi lorsqu'on est malade Marco préconise de ne pas consommer de viande, d'os, ni de *chicha*. Pour Alejandro, il faut prendre des médicaments, tandis qu'Aurelia sait qu'il existe des plantes spécifiques selon le type de maladie dont le guérisseur naturaliste a la connaissance. On retrouve alors les trois zones d'approvisionnement des Shuar que sont la forêt, le jardin ou la maison et la ville. Ces zones ne servent donc pas seulement à l'approvisionnement alimentaire mais également sanitaire. Cependant il semble que les maladies originaires de la ville (tels que le cancer, les maladies épidémiques et maladies mortelles) identifiées comme des maladies de « Blanc », soient davantage propice à être soignées par des médicaments contrairement aux maladies

bénignes du quotidien soignées aux plantes. Nous verrons qu'en cas d'échec thérapeutiques il ne s'agit plus de maladie mais de sorcellerie dont la guérison n'est possible qu'à l'aide d'un chaman. C'est donc l'origine de la maladie qui fournit son remède et ses experts : des médicaments et des médecins pour les maladies de la ville ; des remèdes aux plantes et des guérisseurs pour les maux quotidiens ; le « secret » et des chamans pour la sorcellerie.

1 De nouveaux remèdes pour de nouvelles maladies

En 1944, Alfred Métraux (2013) évoque les causes des maladies chez les Indiens de la région tropicale d'Amérique du Sud. La première cause est le résultat de l'intrusion d'un corps étranger ou d'une substance magique chez un individu provoquée par un esprit ou un sorcier. La seconde cause, et la plus rare est la « perte-de-l'âme ». Cependant certaines maladies « superficielles » (non mortelles) comme les rhumes, indigestions ou autres ne sont attribuées à aucune intentionnalité malveillante des esprits et sont soignées par leurs propres moyens du malade sans intervention de la magie. Enfin, « les maladies importées par les Européens, comme les « varioles folles » par exemple, sont parfois classées dans une catégorie spéciale, et même s'il arrive aux Indiens de les percevoir comme un acte du démon⁵¹, celles-ci ne sont pas traitées selon les procédures traditionnelles » (Métraux, 2013, p.116).

a) *El pueblo : une source de contamination*

Un exemple ethnographique rend compte d'un phénomène de contamination provoquant des maladies mortelles chez les Yanomami du Brésil. Face à la menace vitale que représente l'orpaillage, les esprits de la forêt également en danger sont appelés en aide par les chamans. En effet, dans les années 1980, l'Etat de Roraima fut l'objet d'une ruée vers l'or qui décima les populations Yanomami du Brésil de par les épidémies mortelles qu'elle engendra (Albert & Kopenawa, 2010). Le livre de Bruce Albert et Davi Kopenawa (2010) est un livre « ethnobiographique » dont le « je » est un compromis entre les récits de Davi Kopenawa, chaman yanomami et la plume littéraire de Bruce Albert, anthropologue français, qui à la demande du chaman, s'est attelé à la retranscription du message apocalyptique destiné aux blancs. L'or est un métal qu'*Omama*, créateur du monde, a caché sous terre car il est dangereux pour l'homme (tout comme le pétrole⁵²) d'après les récits de Davi Kopenawa.

⁵¹ Pour les shuar il s'agit de l'esprit démoniaque ou mauvais esprit (*inianch*)

⁵² « Les choses que les Blancs extraient avec autant d'efforts des profondeurs de la terre, les minerais et le pétrole, ne sont pas des nourritures. Ce sont des choses maléfiques et dangereuses, imprégnées de toux et de fièvres, qu'*Omama* était le seul à connaître. Mais il a décidé, autrefois, de les cacher sous le sol de la forêt pour qu'elles ne nous rendent pas malades. Il a voulu que personne ne puisse y toucher afin de nous protéger. C'est pourquoi elles doivent être maintenues là où il les a enfouies depuis toujours. La forêt est la chair et la peau de notre terre qui est le dos de l'ancien ciel *Hutukara* tombé au premier temps. Le métal qu'y a dissimulé *Omama*, c'est son squelette qu'elle enveloppe de fraîcheur humide. Ce sont là les paroles de nos esprits, que les Blancs ignorent. Ils ont déjà bien assez de marchandises. Malgré cela, ils continuent à creuser la terre sans répit, comme des tatous géants. Ils ne pensent pas qu'ils en seront contaminés tout autant que nous. Ils se trompent. » (Albert & Kopenawa, La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami, 2010, p. 472)

Portés par l'« amour de la marchandise » et l'accumulation des biens, les blancs n'hésitent pas à détruire la forêt en extrayant ses matières premières dont la combustion crée des fumées toxiques qui menacent la chute du ciel (cataclysme qui s'est déjà produit à l'ancien temps). Davi parcourt ainsi la forêt amazonienne et devient l'interprète principal de la FUNAI⁵³. Peu à peu il se rend compte de la menace que représentent les blancs et retourne vivre en forêt auprès du grand homme de *Watoriki* qui devient son beau-père mais aussi son initiateur chamanique. Il apprend ainsi, par inhalation de la *yakoana* (plante hallucinogène) à rencontrer les esprits aux images multiples : les *xapiri*. Ils donnent le souffle de vie et de fertilité à la forêt et protègent les Yanomami lorsqu'ils sont satisfaits du comportement des hommes qui les nourrissent avec la *yakoana*. Ainsi les chamans ont le rôle essentiel et vital de médiateur entre les esprits qui vivent sur le dos du ciel et les hommes de la Terre entière. Ce livre illustre de fait ce phénomène, car il n'est pas une simple autobiographie ou plutôt une ethnobiographie composée de récit chamaniques et mythologiques, il est aussi un discours politique et écologique. C'est un cri d'alarme qu'il lance aux blancs face à leur ignorance et leur « prédation marchande ».

L'orpaillage dans l'état de Roraima a eu beaucoup d'incidences sur les conditions de vie des Yanomami, l'eau de leur rivière étant souillée et contaminée au mercure, sa consommation et son utilisation était limitée. Mais très peu de modifications des pratiques sont relatées par le chaman qui décide de prendre le problème à la source en s'adressant directement aux blancs et en expliquant la véritable réalité des choses. Chez les Yanomami c'est donc la réécriture des récits cosmologiques qui a pour but de modifier les comportements, non pas des Yanomami eux-mêmes mais de leurs oppresseurs. Il ne s'agit pas d'une dichotomie entre ville et forêt mais plus largement du « monde blanc » et des indigènes.

On retrouve cet élargissement au monde blanc dans les discours des anciens (70-80 ans) chez les Shuar de Tiwiram qui se méfient de la ville et des maladies des blancs qui ne cessent de les « contaminer ». Cependant la communauté Tiwiram a une moyenne d'âge d'environ 30 ans et cette jeune population est davantage familiarisée avec cet univers urbain. Pour ces derniers la source du danger est aussi précise que l'orpaillage chez les Yanomami mais plus que la ville, ce sont les compagnies pétrolières qui apportent des maladies. Chez Albano on retrouve d'ailleurs le même discours que chez les Yanomami du Brésil : « *Les fumées des torchères de Saar Entza contaminent les pluies qui tombent ici et contaminent notre eau.* »

Pour Michel, « *les maladies sexuellement transmissibles et beaucoup d'autres maladies viennent de la ville* », mais « *c'est parce qu'il y a beaucoup de compagnies que des maladies émergent* ». En effet, les villes ne se construisent qu'après l'activité extractive bien en place dans la région. Ce sont donc les compagnies qui sont à l'origine des créations de villes, d'ailleurs qualifiées de « villes pétrolières » (Watts, 2011).

Michel ajouta : « *Tout ce qu'on achète nous contamine : les bottes en caoutchouc, l'essence. Les vieux ne savent pas, ils ne connaissent pas les aliments achetés en ville. C'est normal avant il n'y avait pas de cancer, gastrite, ulcère, cela*

⁵³ Fondation National de l'Indien, administration indigéniste qui dépend aujourd'hui du ministère de la Justice.

n'existait pas. » Pour Marco cela va plus loin que les maladies citées par Michel. Il me dit : « *Avant il n'y avait pas de maladie, les gens vivaient longtemps. Il y a quelques années, une tante est décédée à 105 ans.* »

Il ne me semble pas que l'on retrouve un tel rejet du monde blanc chez les Shuar qui y voient certes ses méfaits mais également ses avantages, auxquels ils aspirent. Cependant on comprend la volonté de Michel à vouloir justifier le rejet des anciens envers ce qui vient de la ville.

Pour beaucoup les maladies inconnues comme le cancer, les maladies de peaux et de respiration sont associées à la contamination. « *Il y a de plus en plus d'allergies, les enfants ont des boutons et des plaques rouges c'est à cause de la contamination des fumées et des pluies. On dit que c'est propre mais ça nous contamine* », me dit Michel. Pour Wilfred aussi cela affecte les enfants : « *Avec la pollution des pétroliers il y a plein de maladies qui arrivent. Des maladies de peaux. Les enfants et les animaux attrapent des saletés ça fait des champignons, la leishmaniose.* »

Mais certaines personnes comme Betina qui sont sûres de ne pas être contaminées par la contamination pétrolière, expliquent les maladies par leurs mauvaises conditions de vie et d'hygiène : « *Il y a beaucoup de maladies aussi à cause d'une mauvaise hygiène, on n'a pas de toilettes, les mouches touchent les excréments et après elles vont sur la nourriture et l'eau.* » Il me semble que Betina entendait par là que cela ne serait pas comme cela si, comme bon nombre de communautés, ils possédaient les infrastructures compensatoires des compagnies pétrolières.

« Les Jivaros croient que la sorcellerie est responsable de la grande majorité des maladies et des morts non violentes. Pratiquement, les seules maladies qui ne sont pas attribuées aux sorciers sont « les maladies de l'homme blanc » - de nature habituellement épidémique -, telles que la coqueluche, la rougeole, le rhume et quelques diarrhées bénignes. » (Harner, [1997] 2006, p.169)

Pour Anne-Christine Taylor le lien entre pratiques de guérison et discours sur les Blancs chez les chamanes d'Amazonie faisant sans cesse appel aux objets et au monde des Blancs tient aux modalités de conceptualisation de la maladie. En effet la maladie « est la souffrance en tant que telle, et non pas ce qui la cause » (Taylor, 1997, p. 4). Cela est dû au fait que la souffrance soit vécue comme une transformation ou une métamorphose douloureuse inscrite dans le temps tout comme le fut le contact avec les Blancs lors de la colonisation (Taylor, 1997). Aujourd'hui, chez les Shuar de Tiwiram, la maladie n'est pas seulement l'analogie de la transformation sociale d'avec les Blancs, elle est attribuée au monde blanc, essentialisé dans la ville et l'industrie pétrolier, en tant que source. Il semble donc que les deux niveaux de conceptualisation de la maladie soient présents. L'activité pétrolière - et l'urbanisation qu'elle implique - génère d'une part une transformation des communautés indigènes et représente d'autre part ce qui cause la maladie. Cette transformation est alors considérée comme douloureuse lorsqu'elle est liée à la maladie mais elle représente en même temps le moyen d'y remédier. On retrouve la temporalité de la transformation/maladie où l'avant et l'après importent et non le processus. On comprend maintenant pourquoi le processus de contamination pétrolière est secondaire, au sein des

discours shuar. Ce qui importe c'est qu'il existait un « avant compagnies pétrolières » sans maladies, et qu'il existe aujourd'hui un « après compagnies pétrolières » avec maladies, le pétrole étant une source de contamination parmi d'autres.

Ces nouvelles maladies venues de la ville avec l'implantation des compagnies pétrolières sont aujourd'hui clairement identifiées. On pourrait se demander si certaines maladies dites inexistantes auparavant ne l'étaient pas simplement parce qu'elles n'étaient pas identifiées sous le même nom.

D'après Axel Kroeger, les accidents et les guerres représentent près de 36% de la mortalité adulte (sur 471 familles) (Kroeger & Barbira Freedman, 1984).

« La première épidémie sévère de rougeole dans la zone II eu lieu au début des années 50, quand tous les écoliers de l'internat de la mission catholique de Taisha tombèrent malade et beaucoup moururent. Au même moment à Yaupi 108 moururent de la rougeole - surtout des enfants en bas âges - et la pyramide de population des shuar montre un net affaiblissement dans les années 50. La coqueluche arriva en vagues irrégulières accompagnées d'un grand nombre de victimes. » (Ibid. p. 31)

Harner ajoute plus loin : « La malaria sévit à l'état endémique, et les témoins âgés disent que c'est une maladie ancienne « amenée par les Jivaros qui revenaient du Pérou ». Les Jivaros croient que cette maladie se transmet quand on boit à plusieurs dans le bol où on sert la bière de manioc. La malaria est une maladie de l'Ancien Monde que les Jivaros doivent connaître depuis le XVI^e siècle, et il est fort probable que ses effets sur le taux de mortalité ont été très importants et ont affectés à long terme le nombre et la densité de la population. [...] Il est intéressant de noter que les épidémies de variole ne sont connues que dans la vallée de l'Upano et que l'on ne trouve pas de trace de cette maladie dans l'intérieur du pays jivaro, à l'est de la Cordillère du Cutucu. Quant à la tuberculose, on dit qu'elle était totalement inconnue chez les Jivaros jusqu'à l'arrivée des colons de l'Azuay ; cette maladie est désormais courante. » (Harner, 1977, pp. 36-37)

En effet il semble que la « grippe » fut amplement utilisée pour désigner tout maladie bénigne (toux, rhume, maux de tête et d'estomac) s'attrapant par mauvais hygiène ou par l'environnement (froid et humidité) et se transmettant rapidement. Mais avec l'augmentation de la fréquentation avec la ville et le milieu médical les Shuar ont accès à un nouveau vocabulaire. Des maladies comme le paludisme et la dengue transmis par les moustiques ou encore la leishmaniose transmis par les sangsues font désormais parties du savoir commun. Il en est de même pour la gastrite, les rhumatismes, les kystes, la prostate, le cancer, le diabète, les infections et les ulcères qui sont autant de noms utilisés pour identifier un symptôme ou la maladie.

Certaines maladies récurrentes sont expliquées par certaines pratiques ou habitudes alimentaires comme la gastrite que quelques-uns attribuent à une trop forte consommation de *chicha*, ou la prostate et les infections utérines dues à une mauvaise hygiène, aux vêtements ainsi qu'à l'eau contaminée. Javier

préconise aux femmes de se laver avec de l'eau bouillie au préalable au moins lorsqu'elles ont leurs menstruations, période pendant laquelle leur santé est plus vulnérable selon lui.

« *Nos parents n'ont jamais connus ces maladies. J'aimerais savoir quel médicament utiliser pour guérir plus vite. Les enfants ont tout le temps des bronchites et de l'asthme, je ne peux pas travailler, je ne peux pas guérir ces maladies.* » Me dit Javier qui se voit désemparé devant cette étendue de maladies que les plantes médicinales ne guérissent pas toujours. En effet pour Javier les plantes médicinales permettent de guérir en tuant petit à petit la maladie permettant une guérison sur le temps long, tandis que les médicaments ne font que soulager les symptômes mais de manière très rapide, donnant l'impression d'une guérison.

b) *El monte : des plantes non comestibles*

Les plantes médicinales sont désormais utilisées uniquement par le guérisseur de la communauté et quelques hommes en ont le savoir. Il n'y a plus de transmission des savoirs sur les plantes médicinales aux jeunes générations qui s'orientent vers des études en ville. Cependant on apprend aux enfants à reconnaître les plantes dangereuses, urticantes ou non comestibles lorsqu'ils accompagnent leurs parents en forêt notamment pour la pêche.

Tableau 8 : Espèces végétales non comestibles

Non común español	Nom shuar	Nom scientifique
Albaca	-	<i>Ocimum basilicum</i>
Ambihuesca	-	Non identifié
Ayahuasca	Natem	(Mélange de plusieurs plantes)
Barbasco	Timiu	<i>Lonchocarpus urucu</i>
Chuchuhuaso	Yapaanumi	<i>Maytenus gr.</i>
Curare	Tsuatin	<i>Strychnos toxifera</i>
Higuerón	Teres	<i>Ruprechtia apetala</i>
Mate	Tsapa	Non identifié
Pilche	Tsapa	Non identifié
Sandi	Yumi	Non identifié
Sapote	-	<i>Pouteria sapota</i>
Sula	-	Non identifié
Wanto	Maikiua	Non identifié
Wonguragua	-	Non identifié

Le tableau ci-dessus rassemble les espèces végétales non comestibles citées lors des free-list. Celles-ci étant mélangées avec les espèces comestibles j'ai ensuite demandé lesquelles étaient non comestibles et s'il existait une technique de préparation ou une utilisation particulière comme c'est le cas pour le *barbasco*.

Il existe des espèces comestibles pour les animaux mais pas pour l'Homme, il s'agit surtout de graines d'arbres comme le *sandi* et l'*higueron*. De même, certaines variétés de *guavia* sont toxiques, les enfants apprennent très tôt à reconnaître ce fruit. Le *mate* est le fruit du *pilche* dont la calebasse est récupérée puis séparée en deux (forme de bol) et séchée pour filtrer ou servir la *chicha*. Cependant sa chair n'est pas comestible et peut être mortelle pour l'Homme, elle cause des maux de tête et d'estomac. Pour Alejandro « *il n'existe pas de plante vénéneuse qui puisse se manger. Il ne faut ni les toucher ni les goûter !* » Autrement dit il n'existe aucune plante toxique qui fasse l'objet d'un processus de détoxification pour être consommée. De même certaines grenouilles sont vénéneuses et il est vivement déconseillé de ne pas les toucher tout comme de nombreuses plantes urticantes qui poussent en forêt.

Le tableau ci-dessous rend compte d'une partie des connaissances de Javier le guérisseur sur les plantes médicinales.

Tableau 9 : *Utilisation des plantes médicinales*⁵⁴

Nom commun	Prescription
Aji	Asthme et toux : boire l'eau de cuisson (une cuillère)
Ajo del monte	Allergie cutanée : se laver avec les feuilles
Albaca	Douleur d'estomac : infuser 5min feuilles et faire une diète
Anestesia	Hémorragie : cuire 5min le pistil de la fleur dans l'eau
Andrea	Cœur
Ayahuasca	Vision : Cuire l'écorce (tronçon de bois) dans l'eau jusqu'à réduction totale.
Chuchuhuaso	Paludisme : écorce de tous les matins dans de l'eau pour faire une diète + ulcère et mal d'estomac
Culentro (<i>chanca piedra</i>)	Douleurs d'estomac : boire en soupe
Culibri	Cœur
Pepas de algodón (Graines de coton)	Avorter ou diarrhées sanglantes
Hierba luisa	
Langua de vaca	Désinfectant : décoction de la feuille + feuille
Matico	Désinfecter une plaie
Mayon	Asthme et infection : graisse

⁵⁴ Cf. Annexe 5 pour l'identification botanique

Rabimono	Douleurs gastriques
Sangre de drago	Gastrite : boire la sève de l'arbre dans l'eau
Sauco	Fièvre : infuser les feuilles (à boire)
Vervena	Mal de dent
Wanto	Pouvoir et vision, écorce râpée 7 jours sur une fracture
Yaje	Vision : Cuire la feuille dans l'eau jusqu'à réduction avec l'écorce d'ayahuasca (à boire)

c) *Les soins del campo*

Les espèces les plus dangereuses sont en effet connus de tous, même les enfants savent reconnaître les espèces urticantes parmi l'innombrable quantité d'espèces végétales. Nous l'avons vu, les plantes médicinales cultivées par quelques personnes dans leur jardin restent peu connues et leur savoir n'est pas transmis aux jeunes générations qui se tournent davantage vers des soins domestiques qui ne demandent pas une connaissance approfondie des plantes médicinales mais plutôt par l'utilisation de produits *del campo* en tant que soins.

Leny, un garçon de 11 ans, s'est fait piqué par un serpent alors qu'il jouait pieds nus dans la forêt. Son père n'ayant aucun moyen de l'emmener en ville, le seul remède à disposition fut celui *del campo* : en pressant la tige centrale du bananier (*guineo*) fut récoltée l'eau dans laquelle il fut plongé un charbon ardent. A peine le charbon trempé il fut retiré et l'eau due être bue immédiatement. Marco m'assura alors que cela calmait la douleur en 15 minutes.

Un exemple plus commun est celui des parasites et des maladies de peaux chez les enfants. Gimena la fille de 3 ans de Betina, a des parasites sous-cutanés, comme beaucoup d'enfants en bas âge. Les cafards de maison sont considérés comme les principaux transmetteurs de maladies aux bébés. De même que la boue et les insectes transmettent des maladies aux enfants. Betina a pris l'habitude de soigner sa fille à l'aide d'épines de palmier que sa fille va chercher dans la *finca*. S'inquiétant de l'étendue des dégâts sur le corps de sa fille, Betina la soigne également avec des médicaments contre l'infection qu'elle a acheté en ville. Alors que Javiera lui conseille de la laver avec trois citrons bouillis dans l'eau pour faire disparaître sa maladie de peau, Carola, sa sœur cadette lui prête un savon antiparasitaire pour chien et du talc antipuces pour laver sa fille avec pendant une semaine. Betina opta pour le savon, n'ayant pas de citron dans sa *finca* et sa sœur Carola lui ayant gracieusement rendu service en allant en ville, et lui fit prendre une cuillère d'eau de cuisson d'une gousse d'air.

Les femmes de Tiwiram respectent un ensemble de règles alimentaires vis-à-vis de leurs enfants pour éviter qu'ils ne tombent malades et devoir dépenser de l'argent en soins pharmaceutiques. Carola dit

d'ailleurs à sa sœur : « *Je n'aime pas quand les enfants tombent tout le temps malade, ça fait dépenser beaucoup d'argent.* »

Ainsi les enfants ne doivent pas manger de thon quand ils ont des boutons, doivent manger plus de soupe, « *ça leur purifie le sang parce qu'il y a beaucoup d'eau* » selon Betina. Les *papachina* (taro) aussi sont à éviter dans l'alimentation des enfants car « *cela leur donne des boutons* ». De même les boissons à base de flocon d'avoine, de farine de plantain, ou de bananes mures sont généralement réservées aux enfants pour leurs apports en vitamines. L'allaitement est d'ailleurs pratiqué jusqu'au un an voire deux ans de l'enfant, évitant par ailleurs des dépenses en lait infantile en ville. Pour Wilmer, un jeune papa « *la farine de riz est bonne pour les bébés, ça les protège des maladies* ».

Certaines propriétés curatives sont largement connues. Le premier remède étant la *chicha* : « *La chicha soigne tout. Avant on buvait de la chicha chaude très forte pour se soigner* » (Marco). Même si cette pratique est renvoyée au passé dans les discours, il est très fréquent qu'une mère de famille serve une *chicha* forte, très sucrée encore fumante au petit matin à toute la famille. L'alcool fort est d'ailleurs généralement considéré comme un médicament. Il est utilisé par le guérisseur lors de ses consultations pour amplifier la force du soin.

La seconde catégorie de remèdes *del campo* semble être le citron, l'ail (bien qu'il soit plus souvent acheté en ville que cultivé) et le gingembre, qui possèdent également un goût très puissant. Javier me fait part de ces pratiques connues de tous, comme pour me montrer qu'il est très simple de se soigner sans plantes médicinales ni médicaments : « *L'ail est aussi bon pour soigner, on peut le faire cuire dans un peu d'eau avec deux gouttes de citron. On en prend un petit peu pour soigner l'asthme et la toux. Le gingembre aussi est bon pour le mal de gorge.* »

Certaines pratiques alimentaires sont aussi déconseillées, comme pour les graisses souvent rapportées à une cause de maladie. L'alimentation dite de subsistance des Shuar est d'ailleurs très pauvre en graisse si l'on ne prend pas en compte les produits de la ville. Les viandes déjà maigres (poulets *del campo* ou viande de chasse), sont soit grillées soit bouillies. Mais, nous l'avons vu, les Shuar de Tiwiram ne s'en contentent plus depuis des décennies et l'huile de palme ou la graisse de porc nécessaire à la bonne préparation du riz trônent sur toutes les étagères des cuisines. Cependant des précautions sont prises face à cette nourriture grasse *del pueblo*. Pour Betina « *l'huile de palme « oro » est meilleure que la graisse en pot qui donne du cholestérol. La graisse de porc c'est encore pire.* » La viande en générale fait également l'objet de quelques restrictions en cas de maladie. Pour Marco, « *les œufs, le poisson et la viande ne sont pas bons quand on a une gastrite ou une infection parce que cela contient du calcium et tu ne guéris pas.* »

De mêmes que certaines recommandations du guérisseur, ses informations semblant venir du personnel du centre de santé et de la pharmacie de Dayuma, ne sont pas expliquées par les Shuar mais simplement rapportées et généralement respectées.

Après avoir présenté les différents types de soins et remèdes utilisés par les Shuar de Tiwiram, il s'agit de préciser quels acteurs entrent en compte dans l'approvisionnement de soins dont les savoirs les détachent du savoir commun faisant d'eux des experts de la maladie.

2 Des experts de la santé/maladie

a) *Des vitamines et des médicaments*

« Un shuar qui a le choix entre un médicament et une préparation de plantes médicinales n'hésite pas. Il préfère toujours le médicament, même si cela lui coûte plus cher, car dans sa conception le médicament, parce qu'il vient de loin, est magique... » (Costa, 1997, p. 56) Cette phrase bien que simpliste et quelque peu mystifiante révèle cependant le caractère puissant et quasi immédiat des médicaments (*tsuak* en shuar). L'auteur ajoute d'ailleurs qu'« aujourd'hui, ils différencient les *tunchi*, envoûtements que seuls les chamans peuvent traiter (à l'aide de plantes médicinales), et les *sounghour*, maladies dues aux blancs ne pouvant être soignées que par les médecins » (Costa, 1997, p. 61). Au-delà du fait que les Shuar distinguent les maladies des blancs des leurs, il est intéressant de souligner que celles-ci ne peuvent être soignées qu'avec des médicaments de blancs. Cependant il ne s'agit pas de toutes les maladies des blancs, mais les plus graves ou du moins les plus affectantes comme les bronchites, gastrites et gripes, notamment chez les enfants et personnes âgées.

Les médicaments « forts » c'est-à-dire aux principes actifs hautement dosés comme les antibiotiques ou autres comprimés sont plus difficiles d'accès étant sous prescriptions d'un médecin et plus coûteux.

Mais il est fréquent que le surplus de ces médicaments une fois entrés dans la communauté soit vendu à l'unité au sein d'un réseau de parenté assez restreint. Lors d'un entretien Albano m'expliqua d'où venaient leurs revenus : « *Mes amis m'envoient un peu d'argent de temps en temps et Maria vend sa chica pour acheter des médicaments qu'on échange après.* » L'automédication est donc fréquente, j'y ai d'ailleurs participé (gratuitement) face à la demande constante de mon entourage en paracétamol. Mais pour Bernardo cette pratique est très dangereuse et il en averti son entourage : « *Même si l'amoxicilline c'est très bien pour les infections, l'automédication est dangereuse. Si tu donnes un médicament que le centre ne t'a pas donné à ton enfant et qu'il meurt, c'est toi qui seras responsable.* »

Bernardo est le secrétaire et le président de la santé de la communauté Tiwiram. C'est pour cela qu'il se charge d'informer les personnes de sa communauté au sujet des précautions sanitaires.

Alors que nous rentrions tous deux de ville, Bernardo me fit part de son avis sur le plan sanitaire. Il m'expliqua qu'il existait une maison de premiers soins (sorte infirmerie), mais que celle-ci s'était effondrée cinq ans auparavant et fut laissée à l'abandon. Il aimerait l'appui d'une fondation ou d'une institution pour en construire une nouvelle. Bernardo en tant que responsable de santé s'occupe du

planning familial. Seulement quatre femmes prennent une contraception régulière, les autres refusent par peur que cela affecte leur corps et ne plus pouvoir enfanter. Il m'expliqua : « *Nous avons tous les médicaments qu'il nous faut dans la forêt mais les gens d'ici ne savent pas quels sont-ils, ni comment les utiliser. Ils préfèrent prendre des médicaments en comprimé et pilule. Tout le monde place la santé en premier mais ils y apportent peu d'intérêt. Ils ne veulent pas une maison de premiers soins mais un médecin qui vienne à domicile. Les Shuar d'ici ont perdu tous les savoirs ancestraux de la médecine traditionnelle. Pour une grosse écharde ils vont à l'hôpital alors que cela pourrait être réglé sur place.* »

Bernardo se charge également de dispenser l'apprentissage religieux catholique lorsque les évangélistes ne peuvent venir pour le catéchisme du samedi matin.

Le médicament le plus fréquent, car distribué gratuitement par les centres de santé sont des vitamines E et B sous forme de sirop. Ces derniers sont considérés « naturel » car naturellement présent dans les fruits et plantes que prodigue la nature. Ces sirops sont indiqués contre l'anémie, la perte de la faim, l'obscurcissement de la vue, l'impuissance sexuelle et la fatigue. Ils sont plus souvent pris par les enfants de façon aléatoire. Dans la chambre des enfants de Betina dans les affaires et vêtement se trouve un flacon de vitamines B. Betina dit l'avoir acheté à un naturaliste à Coca. Tous les médicaments qu'elle achète sont naturels. Ils sont compris comme un intermédiaire entre médicaments pharmaceutiques et plantes médicinales.

Les remèdes naturels et les médicaments sont pris parallèlement mais les médicaments naturels sont surtout pris lorsqu'il n'y a plus de médicaments. « *Quand c'est grave, on prend des médicaments et on va à l'hôpital. Les petits maux de ventre et de tête peuvent se soigner avec des remèdes naturels.* » (Betina)

Le second médicament le plus fréquent est le « *Neogripal* », vendu à 4.5\$ à la pharmacie de Dayuma sous forme de sirop indiqué pour la fièvre des bébés. Les mères n'hésitent pas à partir très tôt le matin et marcher jusqu'à la route, chargées de leur bébé dans l'écharpe de portage, pour se rendre en ville et leur acheter un médicament. La pharmacie de Dayuma à une vingtaine de kilomètres n'étant parfois pas suffisante, certaines mères vont jusqu'à Coca à une heure de bus. Les bébés sont vaccinés contre le tétanos gratuitement tous les mois de leur première année au centre de santé et une visite médicale à l'école à lieu une fois par an afin de mettre à jour les vaccins des enfants et prescrire à l'occasion des médicaments. Mais peu de personnes fréquentes ces centres de santé de par leur éloignement mais aussi pour l'inefficacité des traitements proposés. Voici plusieurs témoignages de pères et mères de la communauté Tiwiram :

« *Les centres de santé shuar sont beaucoup trop loin et les consultations gratuites à l'hôpital ne font rien.* » (Michel)

« *Au centre de santé quand tu es malade ils ne font rien, il faut aller dans une vraie clinique qui coute cher* » (Albano)

« *Les médicaments des centres de santé ne font rien, alors que les plantes médicinales guérissent et tuent la maladie. Les Kichwa ne se soignent qu'avec les plantes médicinales. Quand ils sont malades ils prennent beaucoup de Ayahuasca et vomissent et la maladie part avec.* » (Marco)

Lors de mon séjour je n'ai rencontré qu'une seule mère étant allé récemment au centre de santé. Il s'agit d'Anna, une jeune mère célibataire dont le père de son unique fils de 3 ans l'a quitté pour refaire sa vie avec une autre femme en ville. Le centre de santé principal étant trop loin, elle s'est rendue au « sous-centre de santé » qui se trouve à Saar Entza (environ 4,5km). Elle s'y était rendue pour son fils qui avait de la fièvre depuis plusieurs jours et refusant de s'alimenter. Anna ne semblait pas porter une grande importance à son passage au centre de santé dont les médicaments donnés restent « mieux que rien ». En effet, le problème était qu'elle ne pouvait pas se permettre d'acheter des médicaments en ville car son ex-conjoint ne lui avait pas payé sa pension depuis 7 mois (environ 60\$).

Ces centres de santé étant difficilement accessibles c'est généralement Bernardo qui se charge de faire les piqûres (rappel de vaccins ou injections de vitamines). Il a d'ailleurs la réputation de faire peur aux enfants, sa visite n'étant jamais une très bonne nouvelle pour ces derniers. Cependant il a de plus en plus de mal à exercer son rôle d'intermédiaire entre le centre de santé et la communauté par manque de matériel. Il me montra son dernier morceau de coton et son gel hydro-alcoolique qu'il avait dû acheter avec son propre argent.

Dans la communauté sept personnes présentent un handicap physique : une petite fille trisomique, un homme présentant des malformations osseuses et mentales et cinq autres ayant une hyper-sensibilité visuelle à la lumière du jour réduisant leur acuité de 50% ou plus (deux fillettes, un garçon et deux hommes). Pour ces personnes, nous l'avons vu en deuxième chapitre, une aide financière « spéciale » de l'Etat (*bono especial*) leur est attribuée chaque mois. Ces derniers font également l'objet d'un suivi médical mensuel (organisé par la paroisse de Dayuma). Le président de la communauté et celui de la santé se chargent alors d'organiser le rendez-vous auprès des personnes concernées. Celles-ci étant récupérées par un pick-up à l'arrêt de bus, certains profitent du véhicule pour se rendre en ville et également pour bénéficier d'une visite médicale pour l'un d'entre eux.

Photo 16 : *Attente du pick-up pour la visite médicale*



b) *Javier et Geraldina*

A Tiwiram, Geraldina la femme du guérisseur souffre depuis plusieurs années de gastrites et en ce mois de juin 2015, elle souffrait davantage. Le cas de Geraldina est très particulier. En étant la femme du guérisseur elle a accès à davantage de soins de tous types, tant *del monte*, *del campo* que *del pueblo*. Je vais donc commencer par le cas de Javier.

Javier a eu un diplôme en 2001 lui permettant de pratiquer officiellement en tant que chaman guérisseur naturaliste. Il possède également un certificat d'assistant au premier congrès de Médecine Interculturelle qui confirme son expérience en Santé Traditionnelle, obtenu en 2005.

Les maladies et blessures graves sont généralement soignées à l'hôpital de Coca. Cependant lorsqu'il y a un échec thérapeutique de la médecine scientifique, autrement dit que la maladie ne peut être guérie, c'est qu'il s'agit d'un mal être qui doit être guéri par les plantes médicinales ou par la sorcellerie chamanique. Nous verrons le cas de la sorcellerie plus loin. Javier est le chaman de la communauté Tiwiram ou plus précisément un guérisseur car il n'utilise pas de magie blanche ou magie noire pour soigner mais une magie verte, celle des plantes. « Le travail du guérisseur est complémentaire de celui du sorcier. Lorsqu'on appelle un guérisseur pour qu'il traite un patient, sa première tâche est de voir si la maladie est due à un sort. Le diagnostic et le traitement commencent d'habitude lorsque le chaman boit du *natema*, de l'eau de tabac et du *piripiri* dans la fin de l'après-midi ou le début de la soirée. Ces drogues lui permettent de voir à l'intérieur du corps du malade, comme s'il était en verre. Si la maladie est causée par un sort, le guérisseur verra assez clairement le corps étranger dans la victime pour savoir

s'il peut ou non guérir la maladie. » (Harner, [1997] 2006, p.177) Aujourd'hui « ces drogues » ne sont plus utilisées à des fins chamaniques mais on retrouve ici l'idée de transparence du patient dans le rituel de guérison par l'œuf (présenté dans le chapitre II) qui capte le mauvais esprit. L'œuf alors cassé dans un verre d'eau permet de voir le mal tout comme le chaman voit dans le corps du malade à l'aide d'ayahuasca (qui n'est plus utilisé dans les rituels de guérison chez les Shuar d'Orellana).

Javier est guérisseur depuis ses 18 ans. Il s'est marié à 17 ans avec Geraldina avec qui il eut un enfant par an. Sur 16 enfants, 12 ont survécu. Ses deux autres frères étant également chamanes naturalistes, c'est son aîné qui l'a initié, leur père n'utilisant des plantes médicinales uniquement pour sa consommation personnelle. Les consultations que Javier donne dans sa maison ne sont pas suffisantes et pour gagner de l'argent il se rend en ville (Coca) quatre jours par semaine. Aujourd'hui ses consultations en ville peuvent lui rapporter jusqu'à 1000\$ par mois. Lors de notre discussion il m'affirma avoir gagné 250\$ en travaillant 4 jours en ville du vendredi au lundi, à raison de 5 à 6 clients par jour pour 5\$ la consultation. Il donne ses consultations dans un petit hôtel de Coca, les gens viennent de Quito, Puyo, Rocafuerte, Sacha. Il achète certains produits⁵⁵ en ville comme la graisse d'ours qu'il se procure auprès de péruviens. Avec ses recettes il achète également des médicaments « forts » *del pueblo* pour ses enfants car « *ils guérissent plus vite alors que les plantes guérissent petit à petit* ». Ses revenus lui ont permis de s'acheter un smartphone pour fixer ses rendez-vous avec les clients en ville. Cela lui permet aussi de prendre commande à l'avance auprès des clients qui souhaitent des remèdes particuliers, nécessitant de se rendre en forêt. « *Je suis obligé d'aller en ville, ici peu de personnes viennent consulter.* » Lors de son séjour en ville il en profite aussi pour acheter de la nourriture à sa famille, notamment du poisson car il n'a pas le temps de pêcher.

Un matin Geraldina allait très mal, tous ses enfants lui rendirent visite et Marco alla chercher Bernardo pour lui injecter une solution de vitamines B par intraveineuse. Les ampoules de vitamines à injecter par intraveineuse ou intramusculaire seraient administrées pour n'importe quelle maladie d'après Javier. Bernardo restant introuvable, c'est Wilmer ayant été formé aux premiers soins lors de ses études, qui fit la transfusion à Geraldina. Cette dernière préféra en effet rester chez elle car la dernière fois le médecin l'avait mal piqué et elle en garda un mauvais souvenir. A l'arrivée de Wilmer, Javier apporta une glacière contenant une poche de solution jaune. Il sortit également le tube et l'aiguille pour la transfusion. Il m'expliqua qu'il avait acheté tout cela en ville grâce à la prescription du médecin lors de

⁵⁵ L'un des produits les plus rentable est un filtre d'amour vendu en ville qui existait autrefois sous le nom de *musap* sous forme de poudre préparée par un chaman à base d'insectes (coléoptère bleu appelé *kantarinia*) et de feuilles sauvages. Cette poudre pouvait soit être soufflée sur la personne désirée soit qu'elle la touche sans s'en rendre compte. Dans ce cas elle est mélangée à la peinture faciale, le contact se faisant au moment où la femme offre de la chicha à l'homme (Kroeger & Barbira Freedman, 1984). Aujourd'hui Javier en fait un petit commerce. Il appelle cela le *sigame* (« suis-moi »), il l'achète la plante pour 80\$ auprès d'autres chaman en ville puis il la prépare et la transforme pour en faire une solution vendue à 120\$ en ville auprès de *colonos* fortunés.

la dernière consultation médicale de sa femme. Les moyens mis en place presque dignes d'une chambre d'hôpital détonnaient quelques peu avec le décor amazonien. Une fois la perfusion posée, Geraldina alitée depuis deux jours reçut la visite de ses nombreux fils et filles en signe de soutien. Son état de grande faiblesse semblait être dû à sa gastrite qui lui provoquait des ulcères. Javier qui tient en horreur le poulet *del pueblo*, me dit que c'est à cause des poulets gras de la ville, et que le docteur lui avait confirmé qu'elle ne devait pas manger trop gras.

Javier était désespéré face à son incapacité de soigner sa femme par ses propres moyens. Je lui demandai alors si la gastrite pouvait se soigner avec la médecine traditionnelle et c'est Geraldina qui me répondit : « *Si avec le chuchubuso. Mais là on n'en a pas donc je n'en prends pas.* » Javier ajouta que si elle n'en prenait pas c'était surtout parce qu'elle trouvait cela trop amer.

Javier ramène beaucoup de médicaments à sa femme mais elle ne veut pas en prendre car elle trouve que cela ne lui fait rien. Voici une partie des médicaments que prend Geraldina avec leurs indications (des fournisseurs) :

- Sirop *Ditopax* (250mL=3\$) : brûlures d'estomac, gastro, diarrhée, troubles digestifs.
- Sirop *Limphalergen, Homotoxico sanguineo* (10\$) : stress, anémie, douleurs articulaires, fatigue mentale, impuissance sexuelle. « Nettoie le sang, anti-inflammatoire (foie, reins, prostate, utérus, ovaires), ulcères gastriques, contrôle le diabète, cholestérol, triglycérides, combat l'anémie, la faiblesse, les maux de tête, l'ostéoporose, les rhumatismes, le système nerveux, etc. »
- Vitamines par injections intramusculaires (12\$/dose) : ses enfants participent chaque mois à l'achat de ces vitamines.

Cette liste aurait pu être allongée d'une demi-douzaine d'autres pilules et comprimés en tout genre que Javier lui ramène de ville et qu'elle empile sur une étagère de sa chambre.

Après quelques heures de repos, ses filles se chargèrent de préparer le repas et s'assurèrent que leur mère mangeât bien pour qu'elle guérisse. Betina prépara une brochette de viande de bœuf que Javier avait acheté en ville pour sa mère et sa sœur s'occupèrent de préparer un poulet *del campo* en bouillon avec de la *yuca* pour le reste de la famille. La gastrite de Geraldina semble durer depuis près d'un an d'après les dires de ses filles, parce qu'elle ne mange pas beaucoup voire rien du tout. « *Elle devrait manger ce qu'elle aime, comme des fruits et des jus pour récupérer. C'est plein de vitamines.* »

Geraldina m'expliqua : « *Avant il n'existait pas de maladie, seulement la grippe et encore il suffisait de boire de la chicha forte et chaude le matin et c'était finit. Ou de l'ayahuasca. On l'utilisait aussi pour guérir les adolescents qui n'écoutaient pas, à cause du mauvais esprit en eux. Mentir et voler sont des choses du mauvais esprit qui se guérissent avec l'ayahuasca. Mais aujourd'hui cela ne se fait plus.* »

c) La sorcellerie et « el secreto »

Alors que Geraldina était encore mal en point, je demandais à Javier comment pouvait-on savoir lorsqu'il s'agissait de sorcellerie et il me répondit : « *Non ce n'est pas de la sorcellerie parce qu'on sait ce qu'elle a, elle s'évanouit parce qu'elle ne mange plus à cause de sa gastrite qui l'a fait souffrir. Quand c'est de la sorcellerie il y a un mal être général de la personne, tout son corps est faible, ça ne peut pas se soigner avec des médicaments, seul un chaman peut le soigner.* »

Trois jours plus tard eu lieu une grande fête à l'occasion du baptême de six enfants et de la première communion de quatre jeunes filles dont la cérémonie fut donnée par un prêtre espagnol qui officie auprès des Shuar depuis une trentaine d'années. La fête fut l'occasion de vendre de la bière industrielle achetée auprès d'un cousin de Marco vivant et tenant une boutique alimentaire dans la communauté voisine (El Esfuerzo). Il put donc acheter une trentaine de caisses de bières auprès des fournisseurs industriels afin de la vendre à la *casa comunal* de Tiwiram. Cette vente massive de bière industrielle fut organisée dans le but de collecter les bénéfices afin de payer les soins de Geraldina auprès d'un guérisseur de la ville de Coca, celle-ci refusant l'hospitalisation. En effet la médecine « verte » de Javier ne suffit pas pour soigner Geraldina qui nécessite d'être soignée par un meilleur guérisseur possédant « *el secreto* ».

Voici l'explication que Javier me fournit :

« *Les sorciers sont ceux qui ont le « secreto ». Le « secreto » c'est comme un petit déchet, un petit os de poisson, une mèche de cheveux qui est entré dans le corps d'un autre. Il existe d'autre sorcier que prennent le yagé et qui le sucent et le sortent. Quand tu as un mal c'est peut-être à cause de la magie noire, celle qui tue les gens. Moi je pratique la magie verte, celle qui soigne les gens. Il existe aussi la magie blanche qui utilise des trucs. Entre famille les gens se tuent. Les disputes entre familles sont souvent réglées avec la magie noire.* »

Je réitérai la question quelques jours plus tard à Marco qui revenait avec sa femme d'une consultation auprès d'un guérisseur de Coca :

« *La guérison auprès de ces guérisseurs se fait seulement avec les mains. Le « secreto » attrape la maladie, il simule une opération et prescrit des médicaments à acheter à la pharmacie contre les parasites. Ce guérisseur a reçu une vision de Dieu, une révélation de Dieu.* » « *Tu payes ce que tu veux, 5, 10 ou 15\$ mais avant tu payes un ticket de 2\$ pour faire la queue. Nous on a payé 5\$ chacun. La femme du guérisseur vend à manger pour 4\$, c'est presque aussi cher que la guérison !* » « *Il y avait 33 personnes qui faisaient la queue, c'est pour cela qu'on a mis autant de temps.* » « *Il a une grande maison avec une piscine et une salle de restauration.* » « *Nous on n'a pas fait une opération du secret, seulement une purification. Les opérations c'est quand c'est plus compliqué.* »

Lors de l'assemblée générale mensuelle, alors que tous les points établis à l'ordre du jour furent traités⁵⁶, vint enfin la rubrique « sujets divers » où chacun est libre de faire part d'un problème qui n'a pas été traité. Une personne prit la parole et accusa un membre de la communauté de sorcellerie à l'encontre de plusieurs personnes, celui-ci possédant « des pierres ». L'ambiance monta rapidement en tension et la majorité des discours se tinrent en shuar, mais certains ne maîtrisant pas la langue correctement ont préféré s'exprimer en espagnol. J'ai donc pu saisir le propos du débat. Le fait est qu'il y eut plusieurs victimes en quelques mois dont deux décédées et que celles-ci étaient en mauvais termes avec l'accusé en possession de ces pierres. Pour régler cette histoire on évoqua le recours à la justice en engageant des avocats. D'autres dénoncèrent l'aberration de cette proposition, la justice ne pouvant résoudre un problème de sorcellerie indigène qu'elle ne comprend pas et qui risquait de les stigmatiser. Il serait selon cette personne davantage cohérente d'avoir recours à un grand chaman qui saura dire si oui ou non l'accusé est coupable. Une autre personne proposa alors de faire leur propre tribunal et de réunir les victimes, les accusateurs et les accusés ainsi qu'un juré extérieur qui ne faisant pas partie de la famille pour pouvoir faire justice eux-mêmes. L'accusateur principal étant absent et ayant chargé un membre de sa famille de venir à sa place, le problème ne put donc être résolu ce jour-ci. L'assemblée pris fin avec trois heures de retard et laissa place à la *feria* du dimanche.

N'ayant pris note que des interventions en espagnol, j'ai demandé à Marco et Betina plus d'explications sur cette accusation de sorcellerie. Betina m'expliqua sur le chemin du retour ce qu'étaient que « ces pierres » : « *Ces pierres ne sont pas comme les autres. Elles sont vivantes et peuvent tuer. Elles sont noires et rondes, de la taille d'une paume de la main. La femme de Bosco est morte et Cecilia est malade.* » En effet, j'avais croisé Cecilia quelques jours auparavant alors qu'elle se rendait chez Javier pour une consultation. Elle se plaignait de maux de ventre et d'une grande fatigue. Elle semblait en effet avoir perdu du poids. Lors de cette assemblée elle n'était pas présente et pour cause elle était partie à Tsakim (communauté shuar dont son frère est le président) pour voir un guérisseur car elle pensait avoir été ensorcelée. Betina murmura : « *On ne sait pas qui l'a ensorcelé mais c'est ce qu'on dit. Certains ne l'aiment pas.* » Voyant qu'elle ne souhaitait pas s'attarder sur le sujet, je lui demandai comment agissaient ces pierres. Elle répondit simplement : « *Ils possèdent le secret* ».

Plus tard Marco m'expliqua que cinq personnes de la communauté étaient capables de pratiquer la magie noire et quatre personnes dont une décédée ont été victime de maladie qui ne se soigne pas, que l'on n'identifie pas, caractéristique d'une magie noire. Gustavo, un septuagénaire, fut le premier accusé de par sa possession de pierres. Marco continua : « *Ces pierres rondes et noires sont spéciales, elles sont vivantes. Elles se trouvent dans la forêt ou les rivières. Pour les utiliser, les sorciers les incantent au creux de leurs mains puis les enterrent dans la forêt. Le jour suivant si de la mousse a poussée au-dessus c'est que cela agit.* »

⁵⁶ Cette assemblée est présentée plus en détails dans la partie C de ce chapitre. Cf. Annexe 3 pour l'ordre du jour.

Marco m'expliqua que cette affaire durait depuis plusieurs mois et qu'il devenait nécessaire de la régler car cela créait trop de tensions au sein de la communauté. Cependant le chaman qui saura dire qui est le coupable doit être payé 300\$ car il fait partie d'une association de chamans et délivrera un document officiel. Or il semble difficile voire impossible pour Marco de récolter cette somme auprès des habitants de la communauté.

Nombre d'études montrent le caractère guerrier des jivaros (Harner, 1977; Pellizzaro, 1976; Taylor, 1997; Descola, 1993) à travers la réduction de têtes (*tsantsa*) des ennemis, qui n'est aujourd'hui plus pratiquée. Les hostilités sont en effet généralement internes aux communautés et font partie aujourd'hui de la vie sociale. Axel Kroeger avait déjà remarqué en 1984 que les principales sources de conflits se trouvaient dans l'accusation de sorcellerie causant la mort d'un proche. Certaines hostilités sont également évitées notamment à travers le mariage entre cousins croisés qui permet de resserrer les liens ou bien la migration d'une famille dans une autre communauté avant qu'un conflit n'éclate (Kroeger & Barbira Freedman, 1984). Ce fut le cas entre deux frères de la famille Tiwiram qui fondèrent chacun de leur côté leur communauté voisine (Saar Entza et Tiwiram), permettant de garder des liens avec les autres membres de la famille.

C Perspectives d'avenir et « *civilización* »

Le nord de la région amazonienne fut colonisé plus largement par les Quichua donnant un aperçu aux populations shuar de ce pourrait leur arriver. « La société quichua du Pastaza s'est développée selon un modèle de « société d'achat » (Whitten, 1987), intégrée aux circuits économiques formés par les pays industrialisés, en quête de matières premières pour la croissance de leurs industries, et située aux frontières économiques de l'Etat, dans des territoires échappant au contrôle politique. Dans ce contexte, les Quichuas furent les premiers à signer des contrats de trois mois, qui les conduisaient loin de leurs terres d'origine, et ils profitèrent de la « prospérité pétrolière » pour gagner de l'argent et acquérir des connaissances sur la société métisse. En même temps, ils réactivèrent les liens avec des groupes ethniques (Shuars et Achuars) avec lesquels ils avaient perdu le contact. » (Fontaine, 2010, p. 60)

L'urbanisation d'abord générée par l'extraction puis accélérée par les compensations pétrolières s'opère principalement par l'offre d'emplois. L'augmentation des ressources économiques favorisent l'accès aux denrées industrielles (matérielles, alimentaires et sanitaires) et remplacent peu à peu la nourriture et les remèdes traditionnels comme nous avons pu le voir précédemment. C'est en ce sens que certains sont menés à identifier la « *civilización* », désignant tout ce qui vient de la ville, comme une forme de

« contamination culturelle ». Il s'agit surtout des personnes les plus âgées de la communauté dont la connaissance de l'activité pétrolière et du milieu urbain est quasi nulle. L'entrée des compagnies contaminerait leur mode de vie autant que le pétrole contaminerait leur environnement et leurs animaux.

Lors de mon terrain à Tiwiram j'ai systématiquement demandé aux personnes si elles voulaient que les compagnies entrent dans leur communauté pour y extraire le pétrole. Seule Carol la grand-mère du village refuse l'entrée des compagnies dans la communauté. Sa maison est la plus proche de la route principale par peur que des étrangers viennent la voler, elle rejette alors l'ouverture d'une route et l'électrification. Elle lança à son fils : « *Non ! S'ils viennent les poules vont commencer à mourir, puis ce seront les vaches et quoi ensuite ? Les hommes ?* » Ce rejet catégorique des compensations qui mène le restant de la communauté à souhaiter l'exploitation de leur territoire est donc une exception et semble fonction de l'âge. Les personnes âgées (75-80 ans), au nombre de 2 à Tiwiram (Carol âgée de 78 ans et Inès âgée de 80 ans) sont décrites par leurs enfants comme plus craintives, plus de la « *civilización*⁵⁷ » que de la « *contaminación* ». En effet leur mobilité étant réduite à leur *finca* depuis plusieurs années, elles ne sortent jamais de la communauté. D'après son fils, Ines est arrivée il y a 40 ans que la paroisse de Dayuma ni la communauté n'existaient. De même pour Carol installée depuis 23 ans. Ces deux femmes ont donc une expérience du milieu urbain très réduite. D'autant plus que la population de la paroisse de Dayuma est passée de 586 habitants en 2001 à 6 298 habitants en 2010 d'après l'INEC⁵⁸, période pendant laquelle les deux femmes ne sont pas sorties de leur communauté. Cette croissance démographique générée par l'activité pétrolière, créatrice d'emplois mais également de centres urbains, a modifié le paysage. Pour ces deux femmes, l'entrée des compagnies est dangereuse pour leur mode de vie et à leur culture shuar auxquels elles sont attachées.

Pour d'autres, cette « *civilización* » est souhaitable vis-à-vis de leur condition de vie actuelle. En effet, la communauté Tiwiram vit dans une zone pétrolière sans en faire partie. Autrement dit, l'exploitation des terres voisines incluant la contamination environnementale et l'activité économique, ne s'arrête pas aux frontières de la communauté⁵⁹. C'est ce qui pousse une majorité des habitants de Tiwiram à penser que sans l'exploitation pétrolière de leur territoire, ils continueront de n'avoir que les inconvénients (la pollution tant du pétrole que ses produits dérivés) sans bénéficier des avantages de cette activité que sont l'accès à la santé, l'éducation et au travail (via les compensations). Ainsi, la « *civilización* » divise la communauté entre les anciens et les jeunes. Les premiers y voient plus souvent une menace pour la

⁵⁷ Cf. point C de ce chapitre.

⁵⁸ Instituto Nacional de Estadística y Censo. Chiffres présentés dans "Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia Dayuma 2014-2019".
http://app.sni.gob.ec/visorseguimiento/DescargaGAD/data/sigadplusdiagnostico/1768099140001_DIAGNOSTICO_D_AYUMA_19-05-2015_19-02-42.pdf

⁵⁹ Cf. Annexe 1

culture et l'identité shuar notamment à travers l'éducation scolaire des enfants et la poursuite d'études en ville chez les jeunes.

1 La Santé, l'Éducation et du Travail

Bien qu'une majorité des shuar de Tiwiram ne considèrent pas leur communauté comme particulièrement contaminée par le pétrole, tous étaient d'accord sur le fait que l'Amazonie ou du moins les provinces d'Orellana et de Sucumbíos étaient de toute façon déjà contaminés de façon plus générale et qu'il n'y aurait pas beaucoup de différences si les compagnies exploitaient sur leur territoire, celui-ci étant encerclé par les puits pétroliers des communautés voisines. L'exploitation pétrolière est plus synonyme de rentrée d'argent que de contamination (finalement secondaire). Pour une grande majorité l'entrée des compagnies pétrolières sur le territoire de la communauté Tiwiram est souhaitée afin d'accéder plus facilement aux soins, à l'éducation et surtout à un travail rémunéré pour les hommes.

L'assemblée générale reflète parfaitement les centres d'intérêts tant collectifs qu'individuels. Lors de cette assemblée mensuelle, toute la communauté se réunit à la *casa comunal*. L'assemblée commence par une prière shuar puis par l'appel des *socios* et *socias* (membres) en commençant par les chefs de familles puis par leurs épouses et des jeunes de plus de 16 ans, toute absence devant être justifiée auprès d'un des représentants sous peine de payer une amende. En ce jour du 28 juin 2015 étaient présents 34 *socios* et *socias* sur 64. Une fois les absences prises en compte, l'ordre du jour est annoncé par l'un des représentants qui annonce également les dettes de chacun suite à leurs précédentes absences. Il est ensuite déclaré l'entrée de nouveaux *socios* et *socias*, c'est-à-dire membre légal de la communauté (nouveaux habitants installés depuis plus d'un an ou jeune de plus de 16 ans) à moins que quelqu'un s'y oppose. De même toute personne peut demander à se retirer des listes des membres de la communauté. Une question est alors posée sur le devenir de la *finca* de celui qui n'est plus membre (*socio*) mais simple habitant.

Après ce problème réglé la discussion est lancée sur les divers projets (*proyectos*) que la communauté souhaite développer. On retrouve en premier lieu le projet d'électrification.

En second le projet de matériel agricole pour l'obtention de débroussailleuses où 12 personnes se sont inscrites mais quelques-unes n'ont pas payé leur participation de 5\$ ou signé le formulaire d'inscription. Enfin un troisième projet est à l'ordre du jour, celui de caféiculture. Les 18 personnes inscrites recevront en novembre 2015 chacune 1 hectare de plants de cacao pour leur *finca* afin de développer l'agriculture au sein de la communauté.

a) L'éducation

C'est ensuite au tour du président de l'éducation de prendre la parole. Suite à de nombreuses plaintes au cours de l'année de la part des parents concernant les absences répétées de la professeure, il est décidé de son changement pour la nouvelle année scolaire. La communauté Tiwiram possède une petite école de 28 élèves de 6 à 12 ans. La professeure vient de Dayuma. Pour éviter les allers-retours sur les pistes et la marche pour rejoindre l'école, la communauté a mis à disposition une petite maison où elle pouvait séjourner. J'appris plus tard qu'Ada, une jeune mère de la communauté ayant fait des études, s'était proposée au remplacement de la professeure sous condition de passer un examen.

Pour Manuelo, frère aîné de Marco qui vit de son artisanat dans une autre communauté, la « *civilización* » passe par l'éducation blanco-métisse, laissant de côté l'apprentissage de la culture shuar : « *La civilisation nous affecte, avec l'éducation notre culture s'oublie* ». Son autre frère, Bernardo, tient un discours semblable : « *Les jeunes doivent davantage s'investir dans leur culture en apprenant la langue, les danses et la médecine traditionnelle.* » Il est en effet rare que des enfants parlent ou même comprennent le shuar. Plusieurs personnes m'avaient fait part de leur désir d'un apprentissage du shuar à l'école.

Les adolescents ne parlent pas non plus la langue. Mais même s'il n'y a aucun apprentissage leurs parents la pratiquant quotidiennement ils s'y familiarisent et comprennent petit à petit le shuar. Chez les jeunes parler shuar semble difficile. Passant la majorité de leur temps en centre-ville avec leurs amis métis, certains comme Mery ressentent une certaine honte à parler une langue indigène. Nous l'avons vu plus haut, lorsque les femmes se rendent en ville il est important de ne pas laisser paraître son origine, celle d'un village indigène où les conditions de vie sont qualifiées de « *pauvres* » aussi bien par les colons que les communautés concernées. Pour les plus adolescents les études sont un moyen de s'assurer un métier dans ce contexte pétrolier ou peut-être pour s'en extirper. En effet Mery (17 ans), la dernière fille de Javier et Geraldina, veut faire des études d'infirmière pour travailler à Coca et voyager aux USA. Son frère Wilmer passe son Bac pour être technicien informaticien. Il dit pouvoir gagner jusqu'à 1000\$/mois. Aurelia leur cousine est diplômée en développement agricole et a suivi des cours pour devenir leader.

Dans les livres d'école, il est valorisé l'unité et l'égalité dans la diversité et dans les relations interculturelles afin d'éviter cette stigmatisation. On apprend d'abord aux enfants à se positionner dans leur famille puis dans leur village ou leur ville en tant que voisin et écolier. Il est ensuite enseigné l'identification des êtres vivants et des aliments ainsi que leur importance nutritive. Plus tard on apprend aux enfants à s'inscrire non plus dans leur village mais dans leur pays en promouvant les valeurs patriotiques mais aussi le respect et la protection de l'environnement.

b) La santé

Vient alors le tour du président de la santé dont l'assemblée concède peut d'intérêt au discours. Certains prennent la parole pour faire part de leurs préoccupations sur le plan sanitaire. Pour certains il est alors question de promouvoir la prévention des maladies au sein de la communauté, afin d'éviter les maladies causées par une mauvaise hygiène, une mauvaise utilisation de l'eau. Pour d'autres le problème n'est pas dans la prévention mais dans l'accessibilité des sous-centres de santé bien trop éloignés pour soigner les plus nécessiteux. Un autre répondit alors qu'il serait bon de construire une maison qui servirait de relais de santé où seraient réceptionnés les médicaments et matériels de santé et où il serait possible de faire des ateliers. Mais le reste de l'assemblée fut très sceptique du fait de la gestion de l'approvisionnement et de cette maison même qui doit être à la charge d'une ou plusieurs personnes et le l'investissement financier que cela représente. Cela sembla voué à l'échec et fut donc rejeté. Le problème le plus important sembla être l'absence d'un dirigeant qui serait capable de coordonner des visites médicales à domicile régulières des enfants et des personnes âgées qui ne peuvent se rendre en ville. La santé est le point le plus important pour les Shuar de la communauté qui prirent la parole à tour de rôle pour faire part de leur point de vue. Pour Villagomez qui a bénéficié d'une bourse d'étude en médecine, il est important d'encourager les jeunes diplômés à s'orienter dans le milieu de la santé et en faire bénéficier la communauté car il est très difficile et très coûteux de faire venir des médecins dans cette communauté sans accès routier praticable.

Albano est père de deux filles de 5 et 3 ans. Nunkui sa fille aînée fut sujette aux crises d'épilepsie. Il me racontait qu'il parcourut le pays avec elle afin de rencontrer des médecins mais rien ne la guérissait. Il s'en est donc remis aux mains d'un grand chaman. Il m'affirma que lui seul avait réussi à soigner sa fille qui n'eut plus de crises depuis. Il espère ainsi que sa fille reste en bonne santé et puisse faire des études : « *L'éducation et la santé sont les deux choses les plus importantes.* » « *Oui j'aimerais bien que les compagnies entrent parce que nous sommes totalement contaminés. Les fumées des torchères vont dans les nuages et quand il pleut ça nous affecte, l'eau de pluie n'est pas bonne. Les médecins doivent venir dans les maisons car les personnes âgées ne peuvent pas marcher. Il faut deux heures pour aller voir un médecin en ville. Cela ne devrait pas être comme ça.* » (Albano)

c) Des dettes aux salaires en passant par la contamination

Après une demi-heure de débat, le problème de l'accès à la communauté permis d'ouvrir celui de la construction du pont dont Danilo est le responsable. Il prit donc la parole auprès des représentants pour faire le point sur l'avancée des travaux. Aucun problème n'est soulevé. Le débat est alors déplacé autour des *mingas* (travaux collectifs) généralement organisées pour le défrichage de la réserve de la communauté où se trouve l'école, le terrain de foot et la *casa comunal*. Cette zone est en effet un bien commun et chacun se doit de participer à son entretien et toute absence non justifiée engendre une amende de 5\$ payée au trésorier de la communauté. Cependant les absences à répétition de certains

« fainéants » cumulant des dettes impayées de près de 30\$ en agacèrent plus d'un au sein de l'assemblée. Après un vif débat il fut alors décidé que l'amende ne sera plus de 5\$ mais de 10\$ ce qui dissuadera davantage les absences.

L'assemblée pris fin après avoir traité l'accusation de sorcellerie au moment des sujets divers présentée dans le chapitre précédent et fut suivie de la *feria* habituelle.

Pour Silvio⁶⁰ « *les gens d'ici sont faibles car tous ce qui les intéresse c'est l'argent des compagnies pétrolières, et cet argent est gaspillé dans des histoires de sorcellerie* ». En effet, pour les problèmes de sorcellerie, comme les problèmes de santé, qu'ils soient résolus par des médecins, des guérisseurs naturalistes ou des chamanes, il semble toujours question d'argent. La monétisation des échanges devient centrale dans ce contexte pétrolier et l'accès aux ressources monétaires ne semble possible qu'à travers l'exploitation pétrolière de la communauté pour les Shuar de Tiwiram. C'est pourquoi j'ai pris l'habitude à la fin de chaque entretien de demander à la personne ce qu'elle pensait des compagnies pétrolières, autrement dit, si elle pensait qu'elles entreraient dans la communauté et si elle y était favorable.

Pour Marco, qui a assisté à des réunions de leaders organisées par les compagnies pétrolières, l'entrée des compagnies dans la communauté est souhaitable d'un point de vue économique mais cela se fera au prix d'une contamination bel et bien présente : « *Maintenant les gens ont besoin des compagnies pétrolières pour l'éducation, la santé et le travail. Mais la santé sera pire qu'avant. Et quand elles vont partir il ne restera plus rien pour nos enfants.* » (Marco)

En effet, les discours sont plus souvent favorables à l'exploitation pétrolière malgré la contamination : « *Avec les compagnies maintenant tout est pollué, alors elles peuvent venir ici. Mais ce ne sera pas mieux ce sera encore plus pollué.* » (Wilfred)

Wilmer U. travaille pour une compagnie pour un an et compte signer un second contrat pour travailler sur une plateforme qui est plus loin : « *Il y a beaucoup de puits aux alentours mais je ne pense pas que la compagnie va entrer. La sismica est passée et va revenir en 2017. Toute la région est contaminée. La région de Lago Agrio, Sucumbíos et une partie de l'Orellana est totalement contaminé à cause de Texaco. A Rumipamba la majeure partie des ruisseaux ont des « óxidos » et les poissons ne sont pas bon à la consommation du coup ils doivent en acheter en ville. Cela coute cher mais ils n'ont pas le choix de manger ces poissons contaminés. Ici nos ruisseaux sont propres mais les fleuves de la région sont tous contaminés. Il y a des piscines qui débordent partout à Rumipamba, il y a des fuites de pétrole tout le temps tout le long de l'année et je ne sais pas pourquoi. Peut-être par manque d'entretien. Les gens sont*

⁶⁰ Silvio vit en Oriente depuis 30 ans et s'est installé à Tiwiram il y a 20 ans. Il était le voisin de Carol (mère de Marco) et après la mort de son mari, il s'est marié avec elle. Silvio a travaillé 3 ans pour les compagnies pétrolières dans l'étude sismique avec une équipe de géographes, puis 3 ans dans une entreprise de tourisme en tant que guide. Il me raconta qu'il avait participé à la « socialisation » des Huaorani par les compagnies pétrolières qui larguait des sacs de nourriture en forêt depuis des hélicoptères. En effet pour pouvoir entrer dans leur territoire et pouvoir exploiter le pétrole sous-terrain il était nécessaire de le faire de façon pacifique. En plus de ce don de nourriture par hélicoptère Silvio m'explique que les compagnies engageaient des petits groupes d'hommes connaissant bien la forêt (shuar et quichua) pour socialiser les natifs qui leur distribuaient de la nourriture mais cela impliquait de transporter des charges très lourdes à travers la forêt. Il était donc fréquent que les hommes abandonnent de lourds sacs de pois secs sur le chemin, tout comme il avait dû le faire.

obligés de boire. Même l'eau des récupérateurs d'eau de pluie est contaminée. Il n'y a qu'une solution c'est de la faire bouillir, mais les gens ne le font pas. Mais si les compagnies veulent entrer, on ce serait bien mais je ne pense pas qu'elles viendront. »

« Nous pouvons faire une négociation parce qu'ils contaminent beaucoup l'eau des rivières et ça tue les poissons, ça m'inquiète. » Comme Javier, beaucoup espèrent une exploitation de leur communauté dans de bonnes conditions, en préservant un maximum leur forêt grâce à un contrat auprès des compagnies : *« La contamination c'est sur le temps long, au bout de 5 à 10 ans. Il faudrait une manière de respecter l'environnement. Il faut dialoguer et se coordonner. Les compagnies doivent respecter la zone et nous devons nous défendre avec un accord tacite. »* (Albano)

« Les gens ici disent « la santé, l'éducation et le travail » mais c'est surtout de l'argent qu'ils veulent. » (Marco)

Chez les 20-25 ans la nécessité des compagnies est une évidence, la première raison étant l'argent. Pour Carola la contamination n'est plus une priorité, la province d'Orellana étant déjà contaminée par l'industrie pétrolière : *« Cela va contaminer et les plantes vont mourir du coup les compagnies vont nous donner plus d'argent ! »* me dit-elle en rigolant. Je me tournai vers Alejandro, son frère cadet et il me dit : *« Je n'ai pas peur, nous sommes déjà contaminés. Nous aurons plus de travail avec les compagnies »*. A son tour, Victor, le mari de Carola, acquiesça et ajouta : *« Bien sûr que je veux que les compagnies viennent. Pour le travail. »*

Il en va de même pour Alvaro qui envi le confort des pétroliers : *« J'aimerais un bon petit travail dans les compagnies pétrolières, se serait plus facile car le salaire est mensuel et les semaines sont plus courtes (20/8, 14/8). Aujourd'hui il y a de la contamination partout. Dans les autres communautés ils trouvent du travail facilement avec leurs puits. Sinon il faut trouver du travail en ville. »* Mais le travail de pétrolier ne plaît pas à tous. Michel m'avoua n'avoir travaillé qu'un seul jour pour les compagnies car cela ne lui avait pas plu. En plus de marcher une heure chaque matin et chaque soir pour rentrer chez lui, il devait marcher en forêt chargé avec beaucoup de matériel pour l'étude sismique, comme le fit Silvio lors de l'arrivée des compagnies en terre huaorani.

2 Une route et l'électricité

a) La promesse des compagnies

Comme la plupart des paysans de la province d'Orellana, les habitants de la communauté Tiwiram se désignent avant tout comme des agriculteurs. Les compensations financières représentent pour eux une aide indirecte pour développer l'agriculture. En effet, les hommes savent que le métier de pétrolier n'est pas durable et qu'ils ne pourront travailler pour les compagnies que sur de courtes durées. Mais si exploitation il y a, cela signifie qu'une route sera construite et l'électricité installée le long de celle-ci. La route et l'électricité ne sont pas uniquement possible sous l'exploitation pétrolière. En effet, la

communauté possède déjà une partie électrifiée mais elle reste minimale. Seule l'école et cinq maisons bénéficient de cette énergie. Le projet d'électrification du reste de la communauté (27 familles sur 4,5km) est en cours et représente un montant de 83000\$ (financé par le *concejo*, province d'Orellana). Mais cela est compromis tant qu'il n'y a pas de pistes et de ponts praticables pour traverser la communauté, nécessitant un autre projet. Pour les habitants de Tiwiram il est clair que cela irait beaucoup plus vite si les compagnies voulaient exploiter leur territoire. « *Les compagnies peuvent venir, nous sommes déjà contaminés, comme ça on aura une route et on pourra vendre. C'est beaucoup de souffrance pour nous de marcher si longtemps. Il nous manque la route. On ne peut pas vendre quand il pleut. Mais c'est en cours... on attend la lumière...* » (Javier)

De plus, les compensations permettraient de payer les charges qu'engendre l'électrification des foyers. « *Un boîtier électrique pour la communauté coûte environ 40\$ et chaque personne paye 3.25\$/mois c'est le prix basique pour avoir la lumière* », m'expliqua Marco.

Alors que je rendis visite à Jaime qui vit dans la partie basse (non électrifiée) de la communauté, je vis à ma grande surprise une ampoule suspendue au milieu de la pièce centrale. Il m'expliqua que c'était grâce à une compagnie pour laquelle il avait travaillé qu'il avait pu obtenir un petit générateur à essence pour éclairer sa maison. Même si ce générateur est peu utilisé car coûteux en essence, cela constitue un exemple, comme une garantie d'avoir « la lumière » si l'on s'engage auprès des compagnies tant individuellement qu'au niveau de la communauté.

De plus, les quelques hommes qui ont déjà travaillé pour les compagnies voient ou entendent parler de comment cela se passe dans les autres communautés où l'on exploite le pétrole. Notamment chez les huaorani qui ont su tirer profit de cette industrie en réclamant plus de compensations : « *Les huaorani ne travaillent pas ils font des barrages sur les routes et menacent avec des lances pour demander de la nourriture. Les compagnies leur donnent des biscuits, des boissons, du thon...* » Lors de mon séjour en Amazonie j'ai pu visiter quelques communautés huaorani du parc national Yasuni et il est en effet intéressant de voir comment elles ont joué le jeu des pétroliers en étant constamment dans la demande sous la menace d'un barrage routier bloquant le flux des divers véhicules pétroliers traversant le parc de camp pétrolier en camp pétrolier. Ces communautés possèdent toutes l'électricité et plusieurs d'entre elles ont des écoles et des services sanitaires. Le chef de village d'une d'entre elles possède un bus attitré qu'il est le seul à conduire et ne se déplace qu'avec. Il était très fier de nous montrer son bien comme un signe ostentatoire de prestige mais aussi de pouvoir car ce bus il l'avait obtenu auprès des compagnies qui lui avaient cédé certainement suite à un barrage routier. C'est d'ailleurs le jour où j'ai visité cette communauté que j'ai pu assister à ce type de manifestation des huaorani, la femme du chef étant à la tête du barrage, tronçonneuse à la main abatant des arbres avec ses compatriotes pour réclamer compensations (dont je n'ai pas su la nature).

Les Shuar, eux ne sont pas dans cette situation de demande compensatoire, du moins pas encore. L'électricité est une première chose, allant de pair avec l'exploitation pétrolière.

« *Le projet d'électrification ça c'est important !* » lança Michel. L'électricité est une priorité, sorte de base pour faire partie de la « *civilización* ». En effet, chez les 20-50 ans, l'électricité offre des avantages et un confort de vie non négligeable. Alvaro fait partie des chanceux qui ont déjà l'électricité. Il a acheté une sono qui fonctionne à longueur de journée et aimerait acquérir un congélateur pour conserver le poisson qu'il pêche. De même, un réfrigérateur permettrait à Carola de vendre de la bière industrielle dans la boutique de sa maison qu'elle compte rouvrir prochainement.

Pour Marco aussi il est dans son intérêt personnel d'obtenir l'électricité : « *Quand il y aura l'électricité j'aimerais m'acheter un ordinateur parce que je voudrais travailler pour le municipio ou le concejo, être assistant informatique. Je ne veux pas rester président, je ne gagne pas d'argent on n'a pas de caisse communautaire, je vais démissionner en décembre.* » (Marco)

Certains ont choisi de ne pas attendre en s'installant dans la communauté voisine (El Esfuerzo) qui est une communauté mixte (shuar/quichua/*colonos/negros*), restant propriétaire de leur *finca* à Tiwiram. Il arrive alors qu'une personne vive sur les terres en rachetant simplement la maison d'une de ces personnes vivant à El Esfuerzo. Ceci leur permet de continuer à cultiver leur terre ou simplement les garder pour en faire un héritage, mais aussi de profiter du confort de la ville dont l'électricité a permis à Patricio, frère de Betina, d'ouvrir une boutique et de vendre de la bière industrielle (qui alimente les grandes fêtes occasionnelles comme les *programas*⁶¹).

Pour Violeta, la jeune quichua installée chez sa belle-mère, l'entrée des compagnies lui permettra de retrouver le confort de la ville et de développer l'agriculture : « *Ici il n'y a pas de lumière ni d'eau, on est loin de la route. En ville il y a plus de travail, on peut faire de l'agriculture (café, cacao, maïs, palmier, pâturage).* » Victor le beau-frère de Betina compte d'ailleurs vendre du cacao et du café lorsque la route sera construite en participant à un projet café et cacao soutenu par la province d'Orellana.

b) *Les projets d'aides au développement agricole (proyectos)*

La plupart de ces projets ne sont rentables que sous l'unique condition de construire une route pour pouvoir en faire le commerce selon les hommes de la communauté. Il s'agit de projets d'appui au développement agricole gérés par le conseil provincial (Orellana) ou cantonal (San Francisco de Orellana), dont les chefs de familles sont libres d'y participer moyennant une participation de 5 à 10\$ selon les projets. Ils sont surtout appréciés pour les outils agricoles tels que les pulvérisateurs d'insecticides, les débroussailleuses, machettes, etc. qui sont généralement plus durable que les élevages

⁶¹ Cf. Chapitre II

de poulets par exemple qui s'essouffent au bout de quelques mois (maladies, consommation personnelle).

D'après le président de la communauté les projets proposés par le *municipio* (gouvernement cantonal) sont généralement des « petits projets » individuels n'impliquant que les désireux et pouvant être cumulés dans une même année. Il s'agit notamment de projets agricoles (plants, intrants, outils), d'élevage mais aussi des projets plus spécifiques où une aide financière est demandée pour la construction d'une maison ou pour promouvoir le tourisme. Les projets du *concejo* (gouvernement provincial) sont des projets collectifs demandé par la collectivité (par vote majoritaire) telles des installations et infrastructures (électricité, route, terrain couvert, pont, école...) et ne peuvent être attribués qu'une fois par an. Les projets route et électricité ne peuvent donc être demandés la même année. Ces projets sous formes d'aides matérielles (ou financières) doivent être gérés par les représentants de la communauté pour en faire la demande auprès des instances publiques à Coca. C'est donc au président de la communauté de s'informer sur les projets disponibles et d'en avertir les habitants de sa communauté, leur faire remplir un formulaire aux chefs de familles désirant y participer et récolter les frais associés (étape la plus compliquée et la plus longue) pour déposer le dossier de demande. Il est donc nécessaire que la communauté ait un titre juridique légal pour pouvoir figurer dans les participants. La personne juridique n'étant obtenue qu'en 2009, ces projets sont donc très récents pour la communauté Tiwiram.

En 2013 la communauté a pu bénéficier d'une aide matérielle sous forme de kit agricole comprenant un pulvérisateur d'herbicides, une paire de bottes, une petite machette et collecteur d'eau. Ce projet fut très demandé et seuls six foyers n'en ont pas eu. En 2015, ce sont douze débroussailleuses qui ont été demandées moyennant une participation de 5\$ par famille. Des projets d'élevage de volailles ont également eu lieu les années précédentes mais les échecs à répétition ont découragé la plupart des habitants pour qui ces projets ne sont pas durables, à l'exception de la pisciculture, encore inédite à Tiwiram, que quelques hommes aimeraient tenter pour se garantir une réserve de poissons pour l'autoconsommation. C'est pourquoi les projets d'aides matérielles sont davantage demandés. Enfin, les projets agricoles font débat car beaucoup aimeraient cultiver le cacao et le café mais encore une fois sans route cela semble compliqué d'exporter leur production et de signer des partenariats avec des commerciaux : « *On a besoin de contrat pour demander des proyectos et pouvoir travailler comme producteurs en faisant de la pisciculture et de l'élevage pour améliorer nos conditions de vie. Mais il y a mauvaise administration... On doit négocier. Il nous manque le travail.* » (Michel)

Avec cette route, les hommes aimeraient diversifier leur production rentière comme c'est le cas à Morona Santiago, leur terre ancestrale, mais le contexte pétrolier complique davantage les choses pour Marco : « *A Morona Santiago tout a une valeur marchande tout est vendable car il y a peu de production tu peux vendre toute sorte de fruits et légumes, alors qu'ici tout le monde produit il y a beaucoup de compétition, il n'y a pas de*

marché pour le taro, le manioc, la patate douce. Ça c'est à cause du pétrole ça attire beaucoup de gens pour travailler et gagner de l'argent. Ici il y a beaucoup d'argent mais pas de marché. A Sacha ils produisent mieux ils ont de bonnes terres. Morona Santiago est aussi contaminé/pollué mais par l'extraction minière. Pour l'or. Bien sûr c'est moins qu'ici mais c'est pareil la contamination oblige à acheter.» Dans cette dernière phrase il faut comprendre le terme contamination par le phénomène d'urbanisation créé par l'extraction minière qui introduit une économie de marché, obligeant à acheter des denrées autrefois produites ou simplement inutiles. L'exploitation - et par conséquent la contamination - créent des besoins sanitaires (achat de médicaments), administratifs (gestion des communautés et titres de propriétés), alimentaires (diversification de l'offre). Le fait que l'on vende plus à Morona me fut expliqué plus tard par le fait que le relief montagneux de cette région ne permette pas d'agriculture extensive comme en Orellana. Il y a donc une plus faible production agricole et les produits ont une forte demande, sont importés et vendus plus cher.

c) Des projets pour promouvoir la culture shuar

La politique étatique ayant la volonté de mettre en valeur un pays interculturel, il existe également des projets plus adaptés au mode de vie des communautés indigènes mettant en valeur leurs pratiques de subsistance. Il s'agit de projets d'élevage de *mayones* (larves de palmier) ou de culture de plantains, chonta, maïs, etc... Il est alors expliqué dans des tracts quelles cultures sont possibles selon les différents sols et leurs cycles de récoltes. Un homme a participé à ce projet et a reçu le matériel pour construire des boxes en parpaing grillagés dans lequel il doit déposer des tronçons de palmier et le coléoptère qui y pondra ses œufs. Il s'agit donc de transférer la collecte en forêt dans le jardin dans le but de vendre ces brochettes lors des *ferias libres*. Ces dernières peuvent également faire l'objet d'un projet, mises en avant par le gouvernement cantonal qui propose une aide aux femmes pour améliorer leurs stands de vente (tables, pancartes...). Pour Marco et Michel l'élevage *al campo* de larves n'est pas bien pensé car cela nécessite de transporter des troncs de palmiers à travers la forêt assez régulièrement et seul le tractage à cheval le permet. Hors le cheval n'est pas compris dans le projet et sa location rend l'activité plus compliquée et plus onéreuse.

Il fut aussi question d'élevage de paca et d'agouti, dont les Shuar semblent plus favorables, mais cela est compromis par le ministère de l'environnement qui interdit la vente de viande de brousse en tant qu'espèce protégée.

Voici ce qu'en pense le président : « *Aujourd'hui on doit faire des projets pour apprendre à gérer nos jardins mais avant personne ne disait à nos ancêtres comment faire. Tout ça c'est à cause de la contamination. On nous dit de récupérer notre culture ancestrale mais ce n'est pas possible avec la contamination maintenant on a besoin de médicaments, d'argent, de vêtements. Il n'y a plus d'animaux, on ne peut plus survivre qu'avec la chasse. Avant on mangeait que de la viande del monte pas de poulet ni de viande de bœuf. Mais aujourd'hui avec la contamination on ne chasse plus à la sarbacane on*

achète des balles et des fusils mais ça coute très cher du coup on chasse moins. » Ici encore Marco parle de la contamination de façon très large, incluant le phénomène d'urbanisation à tel point qu'il est incompatible avec un mode de vie « traditionnel » shuar (à la manière de leurs grands-parents).

Bien que chez la plupart des habitants de Tiwiram il est nécessaire pour la communauté et pour chaque famille de développer leur agriculture via des projets de production de riz, maïs, café, cacao, des projets d'élevage de poulets, cochons, bovins, ou encore la pisciculture, pour 5 personnes des projets de boutiques et cabanes touristiques ont été évoqués lors des entretiens. Pour ces derniers la seule façon de maintenir la culture shuar est de la maintenir à travers le tourisme.

Michel aimerait acheter des cochons et des vaches pour pouvoir faire de l'élevage de rente, ouvrir une boutique pour vendre tout type de produits. Il évoqua également la volonté de faire une petite « *maison de la culture shuar* » où il vendrait des lances, des couronnes de plumes ainsi qu'une vente de *chicha* directe. « *Dans 20 ans ce sera beaucoup mieux : il y aura un collège, les jeunes pourront se professionnaliser. J'aimerais que la communauté prospère. [...] Si les compagnies ne viennent pas, ce sera à nous de trouver notre travail, en développant l'agriculture et l'élevage... pour nous défendre... nous devons travailler dur pour nous maintenir.* »

De même, Albano imagine sa communauté dans 20 ans où les compensations auraient été réformées surtout sur le plan du travail afin que les indigènes aient plus de place au sein des compagnies pétrolières. Il espère que ses filles étudient et que la communauté possède « *une route avec de bonnes maisons une vraie école et un collège* ». Il souhaite « *un changement total, meilleur qu'aujourd'hui* ». Dans l'hypothèse où les compagnies pétrolières n'entreraient pas dans la communauté, Albano aimerait promouvoir des projets de tourisme, qu'il considère « *plus rentable que les compagnies et le mieux pour [sa] famille* ». « *Le tourisme permettrait de faire des fêtes de chonta et des cérémonies sacrées. On pourrait montrer les saladeros, les lagunes et les cascades. Faire des démonstrations de danses traditionnelles pour montrer notre culture et nos traditions. Mais le tourisme communautaire c'est difficile il faut que tout le monde soit d'accord. C'est personnel, c'est une affaire de famille. Pour faire du tourisme il faut avoir de l'expérience, tu ne peux pas laisser les gens manger n'importe quoi dans la forêt. Il faut connaître les plantes. Il faut savoir répondre aux personnes sur ce qui se mange. Moi je cultive beaucoup de plantes ici. Je peux faire des démonstrations. Les gens ne savent pas ce que c'est l'Ayahuasca, il faut expliquer que c'est une plante médicinale et que c'est en l'utilisant mal qu'on en fait une drogue. On pourrait faire une grande maison où l'on vendra de l'artisanat, on ferait des danses... Mais le président doit savoir diriger tout ça. Dans mon jardin j'ai une maison traditionnelle shuar qui est en ruine. Il y a quelques années je l'avais réparé pendant trois mois tout seul avec mon propre argent. Personne ne veut participer.* » Je lui demandai alors si cela était possible avec les compagnies pétrolières et il me répondit : « *Il faut développer le tourisme avant que les compagnies ne viennent sinon les touristes ne viendront pas.* » Le tourisme en zone pétrolière semble compliqué pour plusieurs personnes, voire impossible en cas d'exploitation sur le territoire même de la communauté. En effet, même si la communauté n'en serait que plus accessible et enrichie au niveau économique, la

déforestation, la pression spatiale et les impacts sanitaires de la contamination pétrolière sont peu propices au développement du tourisme.

Quelques mois après mon départ j'appris qu'Albano avait réussi à obtenir des financements auprès du *municipio* pour reconstruire sa maison traditionnelle et promouvoir le tourisme. Malheureusement cela créa de vives tensions entre lui et ses beaux-frères. Albano m'expliqua que l'obtention de cette aide financière créa des jalousies chez les autres hommes de la communauté qui désiraient également faire du tourisme. Albano décida de retourner à Morona Santiago chez sa famille emmenant avec lui sa femme et ses filles, ce qui aggrava les rapports avec sa belle-famille.

Conclusion

Dans ce chapitre il fut davantage question de ce qu'était la contamination pétrolière et de ce qu'elle faisait. Pour les Shuar de Tiwiram le pétrole est encore inconnu quasi invisible excepté pour les quelques hommes qui ont été témoins de déversements pétroliers dans d'autres communautés ou villes lors de leur période de travail pour les compagnies. N'ayant aucun contrat d'exploitation avec les compagnies, très peu d'informations sont données à la communauté si ce n'est aucune concernant la contamination pétrolière et les impacts sur l'environnement naturel et la santé. Sans informations les Shuar ne « savent » pas si leur territoire est contaminé ou non mais ils « croient » ou non être contaminé. Seuls les rumeurs et témoignages circulant à travers les réseaux de connaissances permettent à chacun de se forger une opinion sur ce que fait le pétrole. Son effet néfaste sur la santé est indéniable pour les Shuar qui le justifient par la contamination des eaux de pluies. Mais l'extraction du pétrole est loin d'être la première cause de maladies pour les Shuar. La ville est la première source de maladies et ce bien avant l'exploitation pétrolière comme de nombreux jivarologues (Harner, 1977; Salazar, 1977; Descola, 1993; Taylor, 1997) l'ont montré avec l'introduction de maladies épidémiques lors de la colonisation faisant des milliers de victimes parmi les populations autochtones. Ces « nouvelles » maladies des Blancs et par extension de la ville ne peuvent se soigner qu'avec les médicaments de la ville par opposition aux maladies *del campo* qui sont avant tout des maladies bénignes telles que les rhumes, gripes ou troubles digestifs et qui se soignent avec des remèdes naturels (plantes médicinales et pratiques alimentaires). Les médicaments pharmaceutiques, de par la facilité d'approvisionnement et leur efficacité à court terme, remplacent peu à peu les plantes médicinales dont seules les anciens ont le savoir. Les guérisons auprès du chaman naturaliste se monétisent tout comme la nourriture *del campo*. Celui-ci devient le pourvoyeur de médicaments achetés grâce à la monétisation de ses services. Mais lorsque la maladie n'est pas identifiée une troisième source intervient celle de la sorcellerie. Ici encore il est question d'argent. La sorcellerie ne peut se guérir que par celle d'un grand chaman qui saura

identifier l'ensorceleur à la magie noire moyennant une somme d'argent conséquente. On retrouve donc le même mécanisme induit par les échanges répétés avec la ville de tripartition des zones d'approvisionnement et de monétarisation des échanges et des services au sein des systèmes de soins que dans l'alimentation.

Cet argent devient alors essentiel pour les Shuar de Tiwiram qui aimeraient bénéficier des mêmes services de soin mais aussi d'éducation que les autres communautés où l'on exploite le pétrole. Les compagnies pétrolières sont considérées comme un accélérateur dans l'accès au travail, à l'éducation et à la santé mais aussi dans l'apport économique et en installations telles que l'électricité et la route permettant de développer l'agriculture et l'élevage de rente. Les compagnies pétrolières représentent une source d'emplois mais ceux-ci étant précaires, les Shuar de Tiwiram pensent au coup d'après en s'engageant dès maintenant dans des projets agricoles et touristiques comme moyen de maintenir leur culture.

CONCLUSION et DISCUSSION : LES COMPAGNIES PÉTROLIÈRES : POISON ET REMÈDE DES SHUAR ?

Ce mémoire est l'aboutissement d'un Master de recherche bibliographique en anthropologie de deux ans et d'un travail de terrain ethnographique de trois mois en Amazonie équatorienne. L'idée première était de savoir quels étaient les changements sociaux opérés par l'activité pétrolière chez les communautés autochtones de la paroisse de Dayuma (province Orellana, Equateur) où l'exploitation du pétrole s'est intensifiée les quarante dernières années. Il était question de comprendre comment était perçu les impacts écologiques et comment cela se traduisait dans les savoirs et pratiques de subsistance. Les divers travaux anthropologiques autour des principes de contamination et de pollution rendent compte de deux champs différents : l'activité extractive ou productive de ressources énergétiques et les pratiques alimentaires. Le premier champ recouvre un large éventail d'études anthropologiques sur les impacts de cette activité extractive : d'abord politique, économique et écologique au niveau macrosociologique, puis au niveau microsociologique sur les changements sociaux et culturels. C'est cette dernière approche qui m'a permis de rendre compte de la problématique de contamination dans les représentations individuelles qu'elle soit liée au pétrole ou non. J'ai donc mené mon étude dans une perspective écologique (savoirs ethnobiologiques et pratiques alimentaires), sanitaire (systèmes de soins) et sociale (échanges, organisation sociale, relations de parenté et prospectives) afin d'accéder de façon la plus large et précise aux représentations shuar du lien entre pratiques de subsistances et contamination.

Une première conclusion porte sur l'approvisionnement : l'activité pétrolière en favorisant l'urbanisation de la région à travers des réseaux routiers et électriques et la multiplication de petits noyaux urbains place la ville au même niveau que la forêt et les jardins dans l'approvisionnement. Ce n'est plus une tripartition entre forêt, rivières et jardins que l'on observe chez les Shuar mais entre forêt (incluant les rivières), jardins (incluant toute production agricole ou élevage) et ville. La contamination ne remet pas en cause les catégories d'aliments mais leur lieu de production : c'est à partir de ces trois

zones d'approvisionnement que les Shuar sont amenés à justifier la qualité des produits. La nourriture *del campo* (jardin) et la nourriture *del monte* (forêt) sont les plus saines. La contamination pétrolière étant perçue comme trop lointaine pour affecter les ressources naturelles de la forêt, le mot contamination est utilisé pour parler de la toxicité de certaines espèces végétales désignées comme « poison ». La nourriture *del pueblo* (ville) est plus largement considérée comme contaminée mais il ne s'agit pas de contamination pétrolière : on parle de contamination aux produits chimiques (pesticides et hormones de croissance).

Une seconde conclusion peut donc être apportée : dans ce cas particulier de la communauté Tiwiram où le pétrole n'est pas exploité, la contamination pétrolière n'intervient pas ou peu dans la perception des aliments qu'ils s'agissent des animaux et végétaux de la forêt, des productions vivrières ou des denrées manufacturées.

Une conclusion corollaire serait que sans exploitation du pétrole sur les terres de la communauté, la principale source de contamination n'est pas les compagnies pétrolières mais l'activité urbaine qu'elle génère identifiée par la ville et plus largement par la « *civilización* » qui désigne tout ce qui vient de la ville (et non de la nature). Un raccourci très schématique, mais que l'on retrouve dans les discours des anciens, revient à dire que la « *civilización* » contamine les Shuar ou plus précisément leur mode de vie traditionnel et leurs valeurs culturelles.

Mais avant d'aborder cette idée de perte culturelle, il est nécessaire de souligner que la contamination pétrolière aux côtés d'une pollution environnementale plus large liée au milieu urbain (production industrielle impliquant une pollution atmosphérique et de biens manufacturés impliquant une production de déchets non biodégradables) est source de maladies. Ainsi pour les Shuar de Tiwiram la ville comme le pétrole sont à l'origine de maladies (bronchite, asthme, cancers, maladies des peaux) dont la fréquence et la gravité variables nécessitent des soins adaptés, que sont les médicaments de la ville. Les maladies bénignes plus communes (rhume, toux, maux de tête et d'estomac) sont soignées par les remèdes naturels.

L'approvisionnement en médicaments étant de plus en plus fréquent selon les Shuar, les savoirs sur les plantes médicinales se perdent au fil des générations, contribuant à « *la perte de la culture shuar* » comme plusieurs habitants de Tiwiram me l'ont affirmé.

Que ce soit dans l'alimentation ou dans les soins, les produits de la ville sont confrontés aux produits de la forêt et des jardins, parfois opposés, en concurrence et d'autres fois complémentaires. Cependant un mécanisme récurrent dans les pratiques de subsistance est la monétarisation des échanges et ce sans l'introduction d'argent via des compensations pétrolières mais par simple réappropriation des pratiques commerciales auxquelles les Shuar sont confrontés depuis de nombreuses années. L'activité pétrolière semble être un facteur déterminant dans l'intensification des échanges avec la ville permettant une

réappropriation de certaines manières de faire comme la monétarisation des échanges. Désormais on s'achète et on se vend des produits de la ville, mais aussi du jardin et de la forêt y compris la bière de manioc.

On a donc trois définitions de la contamination. La première renvoie à la toxicité de certains produits qu'ils soient d'origine naturelle ou chimique dont les effets néfastes sur la santé humaine remettent en cause de manière variable leur comestibilité. La seconde désigne la pollution environnementale de manière générale (par l'air et l'eau) directement ou indirectement liée au pétrole provoquant des maladies sur le long terme. Enfin la troisième définition de la contamination se situe à un niveau plus métaphorique dans l'adoption ou la réappropriation de certaines pratiques appartenant au monde blanco-métis participant indirectement à la perte de savoirs traditionnels (mythes et valeurs, plantes médicinales, langue shuar) chez les jeunes générations.

Il s'opère finalement une triangulation entre la *contaminación*, la *civilización* et la culture. La *contaminación* intensifiant les processus de *civilización*, se confrontant à leur tour dans la culture shuar. Cette idée de perte culturelle est davantage présente dans les préoccupations des plus de 35 ans qui ne transmettent plus les savoirs et pratiques de leurs parents ou grands-parents. Il s'installe dans les discours de ces derniers une certaine nostalgie du passé face à un futur incertain. Alors que chez les plus jeunes, ceux nés en Orellana et qui ont grandi en même temps que l'activité pétrolière, les conditions actuelles ne peuvent qu'être améliorées par cette *civilización* dont les compagnies pétrolières garantissent les bases (électricité, routes, services sanitaires et scolaires, ressources financières) de façon plus certaine que l'Etat.

En effet, chez les 20-35 ans les compagnies pétrolières représentent une source d'emploi, pour les 35-50 ans les compensations seraient un moyen de développer leur agriculture et l'élevage et pour certains d'entre eux l'occasion de revendiquer leur identité culturelle à travers le tourisme.

Les compagnies pétrolières à travers leur activité urbanisant peu à peu la région amazonienne de l'Equateur pourraient être comparées au poison des communautés shuar dont les compensations seraient le remède tout comme le furent les missions salésiennes. En effet le schéma semble se reproduire. D'abord sur les terres natales des Shuar à Morona Santiago avec les missions évangéliques portées par la volonté d'apporter la *civilización* chez les populations indigènes en les acculturant, qui deviennent finalement leur seule aide pour défendre leur droit territoriaux face à la colonisation de l'Amazonie. Ensuite en Orellana avec une colonisation accentuée par l'activité pétrolière qui contamine et transforme le paysage et dont la *civilización* (argent, travail, éducation et santé) apportée par les compensations pétrolières devient l'objet d'un désir chez une majorité des Shuar, tout en représentant une menace pour leur culture.

Guillaume Fontaine avait déjà observé ce phénomène chez les Quichua premièrement installés dans cette région. « Les Quichuas voulaient accéder à l'éducation formelle mais redoutaient qu'elle devienne un instrument d'acculturation ; ils exigeaient de meilleures voies terrestres mais redoutaient la colonisation ; ils revendiquaient une plus grande couverture de santé et davantage d'infrastructures sanitaires mais craignaient d'en être dépendants ; ils aspiraient à augmenter la productivité de leur agriculture mais ne souhaitaient pas une intégration totale au marché. » (Fontaine, 2010, p. 70)

Les Quichua et les Shuar ne sont pas les seuls dans cette situation. Les Huaorani dont le territoire s'est vu rétrécir avec l'arrivée des Quichua, Shuar, compagnies pétrolières et colons ont également dû cohabiter et composer avec l'industrie pétrolière (Rival, 1997).

Mon séjour de dix jours dans le parc national Yasuni auprès de Mehdi Saqalli pour effectuer une enquête sur les perceptions du territoire appelé « zonage à dire d'acteur » (Maestriperi & Saqalli, 2016) m'a permis de voir comment les communautés huaorani jouaient le jeu des pétroliers en faisant des compensations un moyen de pression sur les compagnies. Tout comme C. Gordon (2010) l'avait remarqué chez les Kayapo Xikrin du Brésil, les Huaorani se sont installés dans une demande constante auprès des compagnies. Le parc étant protégé (mais exploité) il est fermé à la colonisation et les compagnies détentrices des réseaux de communication sont les principales instances en relation avec les Huaorani.

Cette étude microsociologique des shuar de Tiwiram doit en effet être appréhendée dans un contexte plus large en prenant en compte la diversité de la population (colons, métis, quichua, shuar et huaorani) qui cohabite avec cette activité pétrolière mais aussi la diversité des champs d'observation. Cette volonté d'exhaustivité mise en place par le projet Monoil s'est concrétisée à travers les différentes enquêtes sociales menées en partie par mes collègues stagiaires durant l'été 2015 : Guilhem Juteau continua ses travaux de master sur les enjeux économiques et les conflits socio-environnementaux de l'exploitation pétrolière (Juteau, 2012) ; Axel Boyon mena son étude dans le champ politique et économique à travers le milieu associatif dans les provinces Orellana et Sucumbios ; Lucie Morin élaborait un diagnostic agraire des populations paysannes de la paroisse de Dayuma ; Natacha Cayre menait une enquête extensive par questionnaire sur les compensations pétrolières dans les provinces Orellana et Sucumbios ; Marianne Cales s'intéressa aux populations de jeunes vivant en ville (shuar et colons) ; et Daniela Racines menait une enquête par entretiens auprès de différentes communautés shuar sur les impacts de la contamination pétrolière.

Il serait fort intéressant tant dans l'intérêt anthropologique que pour le projet Monoil de retourner dans la communauté shuar Tiwiram afin d'observer si d'une part le projet d'électrification en place fut

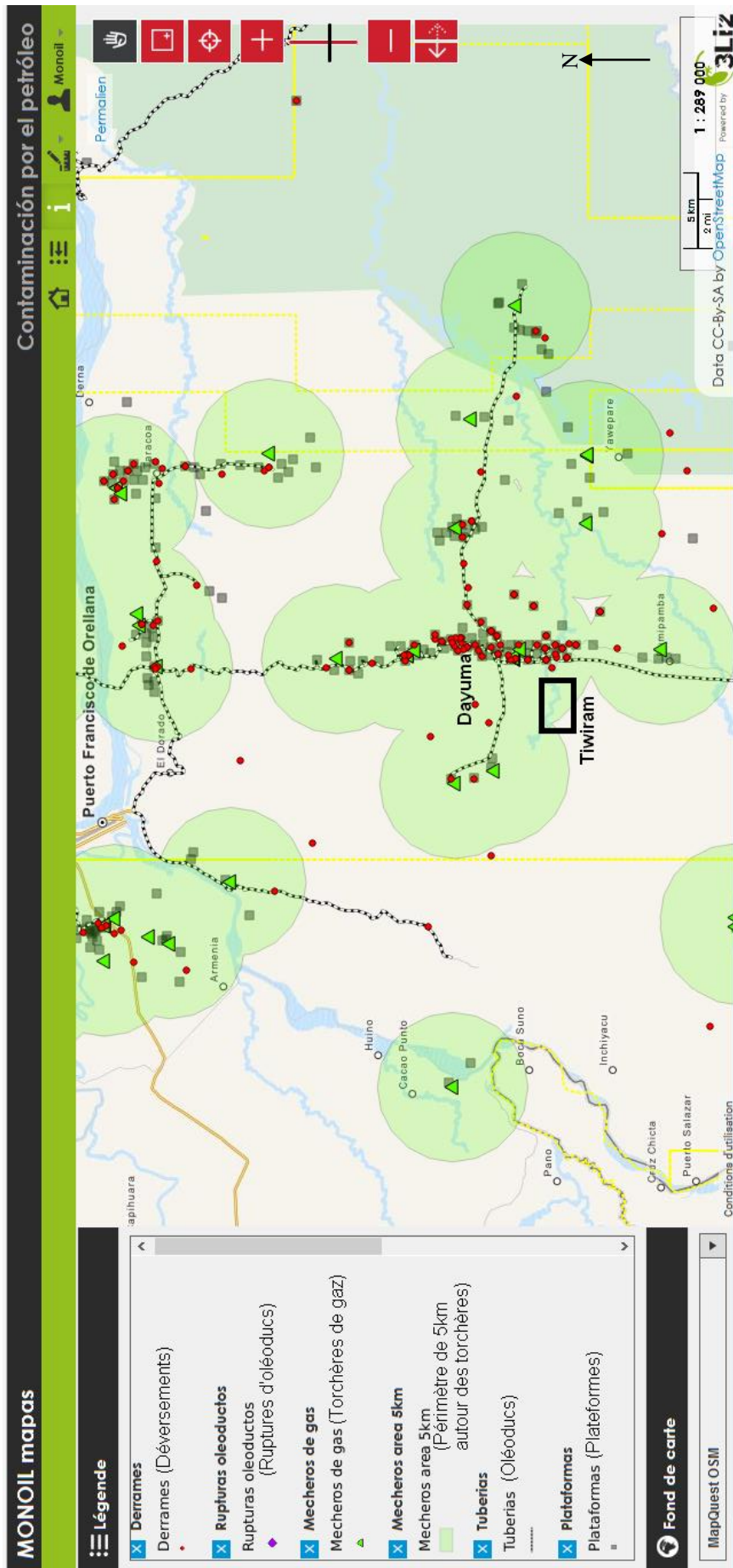
effectif et d'autre part si un contrat fut signé avec une compagnie pétrolière et ainsi observer comment les habitants gèrent cet argent au sein des pratiques sociales.

Grâce au maintien du contact avec quelques shuar de la communauté Tiwiram j'appris en avril 2016 que des ingénieurs pétroliers vinrent dans la communauté pour réaliser des mesures en vue de l'entrée prochaine d'une compagnie (Sinopec). Celle-ci réalisera une étude sismique du territoire visant à identifier les poches de pétrole sous-terraines moyennant une compensation financière à chaque chef de famille selon la taille de leur *finca*.

ANNEXES

Annexe 1

Cartographie de la perception locale de la contamination pétrolière paroisse de Dayuma



Copyright E. Beguet. Source : interface cartographique ZADA MONOIL (S. Bosque, E. Lorigoleur, N. Maestripieri, M. Saqalli, 2015) dont les fournisseurs des données sources sont MAE-PRAS (2013-2014), Municipios Coca (2012) et Joya (2005), SENPLADES (2009), NOAA (1995-2005), GoogleEarth (2015), IGM (2013) et GAD Dayuma (2011). Le fournisseur du fond de carte est OpenStreetMap.
<http://geode-utilis.univ-dlse2.fr/lizmap-web-client-2.9.4/lizmap/www/index.php/view/>

Annexe 2**Grille d'entretien (questions systématiquement posées)**

Pratiques alimentaires	Que cultivez-vous ?
	Quels sont vos revenus mensuels ? (Provenance et quantité)
	Qu'achetez-vous en ville ?
	Que mangez-vous le plus ?
	Que préférez-vous manger ?
Pratiques sanitaires	Quelles sont les maladies les plus fréquentes ?
	A quoi sont-elles dues ?
	Comment vous soignez-vous ?
Projections futures	Qu'aimeriez-vous pour votre futur et celui de vos enfants ?
	Comment imaginez-vous la communauté dans 20 ans ?
	Diriez-vous que la communauté est contaminée par le pétrole ?
	Que pensez-vous de l'entrée des compagnies pétrolières dans la communauté ?

Personnes interrogées

Nom	Sexe	Age	Activité principale	Âge d'installation à Tiwiram
Carol	F	78	Mère au foyer	23
Javier	H	74	Guérisseur naturaliste, agriculteur	30
Danilo	H	64	Agriculteur, ouvrier de chantier	Non renseigné
Geraldina	F	60	Mère au foyer	30
Jaime	H	56	Agriculteur, ouvrier de chantier (pétrolier)	Non renseigné
Silvio	H	55	Agriculteur	35 (vient de Cuenca)
Isabella	F	54	Mère au foyer	40
Manuelo	H	50	Artisan	Vit dans la communauté Shiripuno
Paulo	H	49	Agriculteur	40
Bernardo	H	48	Agriculteur	23
Javiera	F	45	Mère au foyer	Non renseigné
Michel	H	41	Agriculteur	21

Elisa	F	39	Mère au foyer	21
Albano	H	36	Agriculteur	6
Alvaro	H	36	Agriculteur, ouvrier de chantier	1
Wilfred	H	34	Agriculteur, travail en ville	15
Victor	H	34	Agriculteur, ouvrier de chantier (pont Tiputini)	6 (vient de Shushufindi)
Marco	H	33	Agriculteur, Président de la communauté	28
Maria	F	32	Mère au foyer	10
Betina	F	30	Mère au foyer	24
Maria	F	30	Mère au foyer	20
Wilmer U.	H	28	Agriculteur, ouvrier de chantier (pétrolier)	7
Jonathan	H	28	Agriculteur, arrivé à 8 ans	20
Anna	F	26	Mère au foyer, née en Orellana	26 (née en Orellana)
Alejandro	H	25	Agriculteur, ouvrier de chantier (pont Tiputini)	
Violeta	F	23	Mère au foyer	Non renseigné (quichua de Sacha)
Ada	F	23	Mère au foyer	2 (née en Orellana, vient de la communauté shuar Saar Entza)
Carola	F	22	Mère au foyer	22 (née en Orellana)
Wilmer	H	21	Etudiant	21 (né en Orellana)
Wilmer	H	20	Etudiant	20 (né en Orellana)
Rosalba	F	20	Mère au foyer	1 (métisse de Manabi)
Emma	F	20	Mère au foyer	20 (née en Orellana)
Lora	F	19	Etudiante	19 (née en Orellana)
Mery	F	18	Etudiante	18 (née en Orellana)
Aurelia	F	18	Etudiante	18 (née en Orellana)
Mariela	F	12	Ecolière	12 (née en Orellana)
Estrella	F	11	Ecolière	11 (née en Orellana)
Leny	H	9	Non scolarisé	9 (né en Orellana)
Gimena	F	3	Fillette (de Betina)	3 (née en Orellana)

Annexe 3

Assemblée du 28 juin 2015, rédigé par le président de la communauté (traduit de l'espagnol)

« Communauté Tiwiram, 28 juin 2015

Fut réalisée l'Assemblée Ordinaire de la Communauté Tiwiram

Avec l'ordre du jour suivant :

1° Constatation du quorum

2° Ouverture de la réunion par le Président

3° Lecture de l'acte antérieur et de son approbation

a. lecture des documents

4° Rapport du Président

5° Rapport de la Trésorière

6° Rapport de l'Education

a. Intervention de la Professeure

b. Intervention du président de l'Education

7° Présentation de la Maire de Dayuma, Anita Revaz [annulé pour absence]

8° Intervention du président de la Santé

9° Plan de travail de la communauté

a. délimitation et nettoyage des polygones

b. électrification

c. maintenance de la voie et route

d. projet des débroussailleuses

e. kit d'outils

f. construction du pont

g. maison communale

10° Sujets divers

a. analyses des membres

11° Résolutions

12° Fermeture

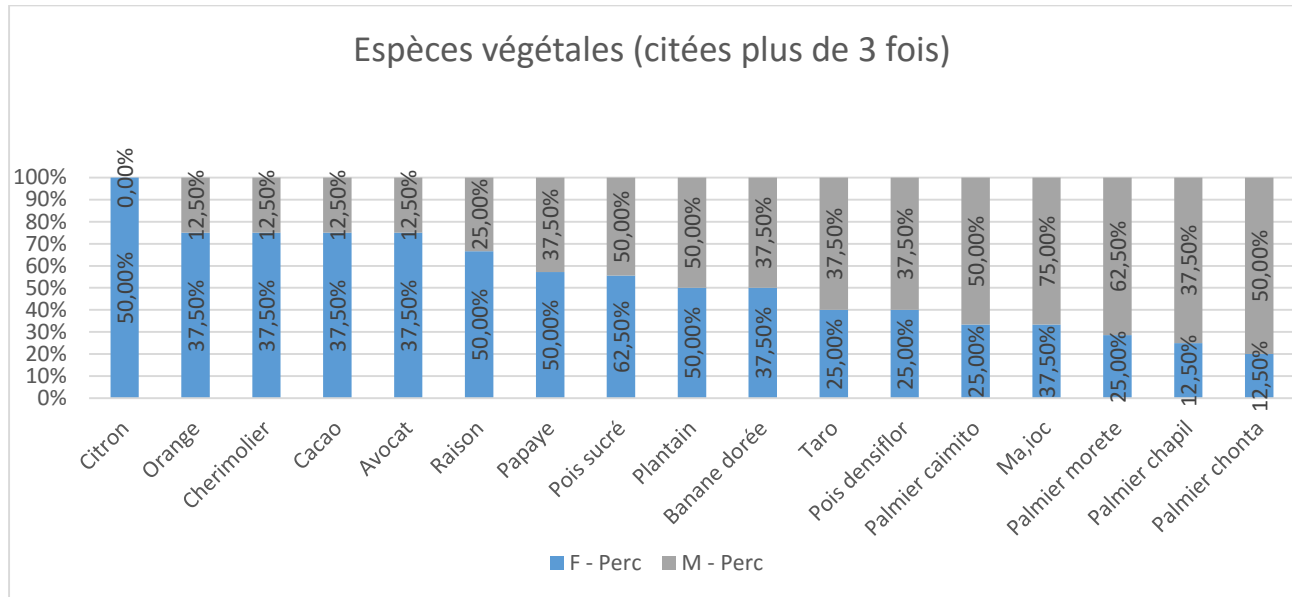
La direction

President Marco Tiwiram

Secrétaire Bernardo Antonio.»

Annexe 5

Division sexuelle des savoirs des produits agricoles



Noms d'animaux terrestres

Français	Espagnol	Shuar	Latin
Anaconda	Anaconda	Panki	<i>Eunectes murinus</i>
Singe solitaire	Anda solo	Kushi	Non identifié
Singe écureuil	Ardilla	Kunam	<i>Saimiri</i>
Tatou	Armadillo	Shushuí	<i>Dasypodidae</i>
Boa	Boa	Panki	<i>Non identifié</i>
Cheval	Caballo	Kawaí	<i>Equus ferus</i>
Martre à tête grise	Cabeza de mate	Amich	<i>Eira barbara</i>
Capybara	Capibara	Umkumia	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>
Escargot	Caracol	Kunku	Non identifié
Tamarin à manteau doré	Chichico	Wichin	<i>Saguinus graellsii</i>
Singe laineux commun	Chorongó	Chuu	<i>Lagothrix poeppigii</i>
Escargot	Churro	Kunku	<i>Non identifié</i>
Crocodile	Cocodrilo	Antsana yantana	<i>Crocodylidae</i>
Lapin	Conejo	Sawa	<i>Oryctolagus cuniculus</i>
Serpent	Culebra	Napi	<i>Serpentes</i>

Fer de lance commun	Culebra equis	Makainch	<i>Bothrops atrox</i>
Cochon d'inde	Cuy	Kui	<i>Cavia porcellus</i>
Tapir	Danta	Pamá	<i>Tapirus bairdii</i>
Chat	Gato	Mishi	<i>Felis silvestris</i>
Paca	Guanta	Kashai	<i>Agouti paca</i>
Agouti	Guatín	Shaak	<i>Dasyprocta punctata</i>
Agouti	Guatusa	Yunkits	<i>Dasyprocta</i>
Iguane	Iguana	Suuntai	<i>Iguana iguana</i>
Lézard	Lagarto	Kanias	<i>Lacertilia</i>
Singes-araignées	Maquisapa	Washi	<i>Ateles belzebuth</i>
Vipère	Matacaballo	Yamun	<i>Lachesis muta</i>
Larve de coléoptère	Mayon	Munkin	<i>Rhynchophorus palmarum</i>
Ouistiti pygmée	Mono bolsillo	Tsepai	<i>Callithrix pygmaea</i>
Petit singe	Mono cusumbo	Ujukam	<i>Aotus lemurinus</i>
Singes hurleurs	Mono coto	Iakum	<i>Alouatta seniculus</i>
Capucin	Mono machín	Aanch	<i>Cebus capucinus</i>
Singe	Mono varizo	Tsem	Non identifié
Chauvesouris	Murciélago	Jencham	<i>Chiroptera</i>
Loutre	Nutria	Uniu	<i>Lutrinae</i>
Tamanoir	Oso banderon	Wishishi	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>
Fourmilier	Oso hormiguero	Manchun	<i>Tamandua tetradactyla</i>
Saki	Parahuaco	Sepur	<i>Pithecia monachus</i>
Paresseux	Perezoso, perico ligero	Uniushi	<i>Bradypus tridactylus</i>
Chien	Perro	Yawa	<i>Canis lupus</i>
Poulet	Pollo, gallo	Shiam	<i>Gallus gallus</i>
Porc-épic	Puerco espín	Kuru	<i>Echinoprocta rufescens</i>
Porc	Puerco, cerdo	Kuchi	<i>Sus scrofa</i>
Grenouille	Rana	Mukun	<i>Anura</i>
Renard	Raposo	Shaa kunanshan	<i>Vulpini</i>
Rat	Rata	Katip	<i>Rattus</i>
Rat	Ratón	Katip	<i>Mus</i>
Pécari	Sajino	Paki	<i>Pecari tajacu</i>
Jaguar	Tigre	Yunyawa	<i>Panthera onca</i>
Ocelot	Tigrillo	Yantana	<i>Felis pardalis</i>
Tortue	Tortuga	Kunkuín	<i>Testudines</i>

Tortue	Tortuga charapa	Kunkuïn	<i>Podocnemis expansa</i>
Vache	Vaca	Waka	<i>Bovinae primigenius</i>
Cerf	Venado	Jappa	<i>Cervidae</i>
Crapaud	Zapo	Puach	<i>Anura</i>
Renard	Zorro	Kuamcham	<i>Vulpini</i>

Noms d'oiseaux

Français	Espagnol	Shuar	Latin
Tangara évêque (passereau)	Azulejo	Kiruancham	<i>Thraupis episcopus</i>
-	Bugra	Chuii	Ictéridés
Hibou	Buho	Unampush	Non identifié
Cacique	Cacique	Chuii	<i>Gr. Cacicus</i> (ictéridés)
Picidé	Carpintero	Tatashma	Non identifié
Conure à joues d'or	Cartanica	Tuish	<i>Ognorhynchus icterotis</i>
Caïque maïpouri	Chilicres	Pirish	<i>Pionites melanocephalus</i>
Condor	Condor	Churuwia	<i>Vultur gryphus</i>
Grand-duc	Coscungo	Auju	<i>Bubo virginianus</i>
Toucan tocard	Diostedé	Chuji	<i>Ramphastos ambiguus</i>
Poule	Gallina	Shiam	<i>Gallus gallus</i>
Coq	Gallinaso	Chuan	<i>Gallus gallus</i>
Héron garde-bœufs	Garapatero	Majai	<i>Bubulcus ibis</i>
Grande aigrette	Garza	Saasa	<i>Ardea alba</i>
Buse à gros bec	Gavilan	Pinchu	<i>Rupornis magnirostris</i>
Ara	Guacamayo	Yusa	<i>Gr. Ara</i>
Chouette	Lechuza	Ampush	Strigidés
Passereau	Lora	Kawa	<i>Aegithina</i>
Amazone poudrée	Lora real	Purushinkaua	<i>Amazona farinosa</i>
Pénélope de goudot	Mondete	Ayachui	<i>Chamaepetes goudotii</i>
Ortalide à tête rousse	Pacharaca	Wakats	<i>Ortalis erythroptera</i>
Colombe de verreux	Paloma del monte	Yampan	<i>Leptotila verreuxi</i>
Perroquet	Papagayo	Awarmas	Non identifié
-	Pardesillo	Waa	Non identifié
-	Pata larga	Seuk	Non identifié

Canard	Pato	Patu	Non identifié
Canard	Pato de agua	Patu, entsania	Non identifié
-	Paujil	Machiu	Non identifié
Pénélope	Pava	Auts	<i>Penelope Gr.</i>
Paon	Pava real	Aunts	<i>Pavo Gr.</i>
Perdrix	Perdis	Wua	<i>Perdix Gr.</i>
Perroquet	Perico	Chimwi	Non identifié
Colibri	Picaflor	Jempe	Trochilidés
-	Pichirico	Pininch	Non identifié
Poulet	Pollo	Shiam	<i>Gallus gallus</i>
-	Pollo del monte	Puush	Non identifié
-	Sulumbera	Chuii	Ictéridés
Tyrann des savanes	Tijereta	Nayap	<i>Tyrannus savana</i>
Tourterelle	Tórtola	Yampits	<i>Zenaida auriculata</i>
Agamis	Trompetero	Chiwia	<i>Psophia Gr.</i>
-	Tronador	Yanku	Non identifié
Toucan	Tucán	Tsukanka	<i>Ramphastos Gr.</i>

Noms de poissons

Français	Espagnol	Shuar	Latin
Poisson chat	Bagre	-	Siluriformes
-	Bio	Wancha	Non identifié
-	Bocachico	Kanka	<i>Prochilodus magdalenae</i>
-	Botello	Chuwi	Non identifié
-	Cachama	Putu	<i>Colossoma macropomum</i>
-	Carachama	Putu	<i>Colossoma macropomum</i>
Tortue	Charapa	Taiku	<i>Podocnemis expansa</i>
-	Cheo	Katich	Non identifié
-	Cigarrillo	Piruma	Non identifié
-	Coruncho	Putu	<i>Loricariidae</i>
Anguille	Eletrico	Tsunkirum	<i>Electrophorus electricus</i>
-	Espejo	Ispij	Non identifié

-	Guanchiche	Kasur	<i>Hoplias microlepis</i>
-	Marijuana	Chuwi	Non identifié
-	Mota	Muta	Non identifié
-	Perra	Iamakai	Non identifié
Poisson chat	Picalon	Iutui	Siluriforme
Poisson chat	Pintadillo	Akiam	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>
-	Pirana	Pani	<i>Serrasalminae</i>
-	Raspa	Chuwis	Non identifié
Raie	Raya	Kashpa	Rajiformes
-	Sapote	Kawar	Non identifié
Sardine	Sardina	Tseku	Non identifié
-	Savaleta	Najem	Non identifié
Tilapia	Tilapia	Unkantash	<i>Oreochromis aureus</i>
-	Vieja	Kantash	<i>Loricariidae</i>

Noms d'insectes

Français	Espagnol	Shuar	Latin
Abeille	Abeja	Murush	Non identifié
Guêpe	Avispa	Été	Non identifié
Fourmi	Anengo	Yarush	Non identifié
Araignée	Arana	Tsere	Non identifié
Puceron	Arenilla	Tete	<i>Aphidoidea</i>
Crevette	Camarón	-	<i>Caridea</i>
Lucioles	Candelillas	Kampa	<i>Lampyridae</i>
Crabe d'eau douce	Cangrejo	Urik	Non identifié
Araignée	Caratula	Tsere	Non identifié
Larve de palmier	Charancha	-	<i>Rhynchophorus palmarum</i>
-	Chichara	-	Non identifié
Mille pattes	Cien pies	Samir	<i>Myriapoda sp.</i>
Cigale	Cigarra	Ijiach	<i>Cicadidae</i>
Termite	Comején	Kama	<i>Isoptera</i>
Fourmi balle de fusil	Conga	Yutui	<i>Gr. Paraponera</i>

Cafard	Cucaracha	Tsarap	<i>Blattodea</i>
-	Cuicas	Nampich	Non identifié
Scorpion	Escorpión, alacrán	Tintin	<i>Scorpiones</i>
Sauterelle	Grillo, salta monte	Manchi	Non identifié
Larve	Gusano	Maa	Non identifié
Fourmi	Hormiga	Kupit	<i>Formicidae</i>
Fourmi	Hormiga loca	-	<i>Anoplolepis gracilipes</i>
Vers	Lombriz, bicho	Nampich	<i>Lumbricidae</i>
Papillon	Mariposa	Wampishu	<i>Lepidoptera</i>
Larve de palmier	Mayon	Munkin	<i>Rhynchophorus palmarum</i>
-	Menta blanca	Akum	Non identifié
Mouche	Mosco	-	<i>Muscidae</i>
Chenille	Pachón	Sapi	<i>Lépidoptère</i>
Puce	Pulga	Tsunku	<i>Siphonaptera gr.</i>
-	Rapata	Piiti	Non identifié
Moustique	Sancudo	Manchu	<i>Culicidae</i>
Sangsue	Sangrивuela	Muju	<i>Hirudinea</i>
Taon	Tábano	-	<i>Tabanidae</i>
-	Tupe	Sumai	Non identifié

Plantes à usage alimentaire ou médicinal

Français	Espagnol	Shuar	Latin
Roucou	Achiote	Impiak	<i>Bixa orellana</i>
Avocat	Aguacate	-	<i>Persea sp.</i>
Piment	Ají	Iimia	<i>Capsicum sp.</i>
Ail	Ajo	Kaip	<i>Allium sativum</i>
Plante médicinale	Albaca	-	<i>Ocimum basilicum</i>
Plante médicinale	Ambihuesca	-	Non identifié
Plante médicinale	Anestesia	Sesa	Malvacée
-	Awayu	-	Non identifié
Préparation médicinale	Ayahuasca	Natem	-
Plant ichtiotoxique	Barbasco	Timiu	<i>Lonchocarpus urucu</i>
Cacao	Cacao	Penka	<i>Theobroma sp.</i>

Café	Café	-	<i>Coffea</i>
Caimitier	Caimito	Yaas	<i>Chrysophyllum cainito</i>
Patate douce	Camote	Inchi	<i>Ipomea batatas</i>
Canne à sucre	Cana	Paat	<i>Saccharum officinarum</i>
Canne à sucre acide	Cana agria	Kampuniunam	<i>Saccharum officinarum</i>
Cerisier	Capulí	Chimi	<i>Prunus serotina</i>
Palmier	Chapil	Kunkuk	<i>Jessenia weberbaueri</i>
Chérimolier	Chirimoya	-	<i>Annona cherimola</i>
Palmier	Chonta	Uwi	<i>Guilielma gasipaes</i>
Plante médicinale	Chuchuhuaso	Yapaanumi	<i>Maytenus gr.</i>
Noix de coco	Coco	-	<i>Cocos nucifera</i>
Arbre	Copal	Kunchai	<i>Bursera</i>
Arbre	Cruscaspi	Naamnumi	<i>Brownea grandiceps</i>
Plante médicinale	Culantro	-	<i>Eryngium foetidum</i>
Poison	Curare	Tsuatin	<i>Strychnos toxifera</i>
Arbre	Fono	Kenku	<i>Cariniana pyriformis</i>
Arbre à pain	Frutipan	-	<i>Artocarpus altilis</i>
Goyave	Goyava	Kuup	<i>Psidium guajava</i>
Grenadille sucrée	Granadilla	Munchi	<i>Passiflora ligularis</i>
Pois sucré	Guaba	Wampa	<i>Inga edulis</i>
Corossol	Guanábana	-	<i>Annona muricata</i>
Plante médicinale	Guarumbo	Suu	<i>Cecropia obtusifolia</i>
Banane dorée	Guineo	Tsama	<i>Musacée</i>
Verveine citronnelle	Hierba luisa	-	<i>Aloysia citriodora</i>
Feuilles	Hojas, hojitas	-	Non identifié
Champignon	Hongo	Esem, mukush	<i>Fungi</i>
Arbre	Higuerón	Teres	<i>Ruprechtia apetala</i>
Plante médicinale	Lengua de vaca	Takup	Non identifiée
Arbre fruitier	Lentejilla	-	Non identifié
Citron	Limón	Yumun	<i>Citrus limon</i>
Pois sucrée	Machetona	Uun wampa	Non identifié
Maïs	Maíz	Chaa	<i>Zea mays</i>
Mandarine	Mandarina	-	<i>Citrus gr.</i>
Mangue	Mango	-	<i>Mangifera indica</i>
Cacahuète	Maní	Nuse	<i>Arachis hypogaea</i>

Calebasse	Mate	Tsapa	Non identifié
Plante médicinale	Matico	-	Non identifié
Palmier	Morete	Achu	<i>Mauritia flexuosa</i>
Orange	Naranja	Naran	<i>Citrus sinensis</i>
Naranjille	Naranjilla	Kukuch	<i>Solanum coconilla</i>
Palmier	Palma	Intiuk	Non identifié
Palmier	Pambil	Ampakai	Non identifié
Taro	Papachina	Sanku	<i>Colocasia sp.</i>
Arbre	Papahuelo	Wapuui	Non identifié
Papaye	Papaya	Wapai	<i>Carica papaya</i>
Taro	Pelma	Sanku	<i>Xanthosoma sp.</i>
Manguier sauvage	Peton	Apai	<i>Grias tessmannii</i>
Calebasse	Pilche	Tsapa	Non identifié
Ananas	Pina	Cheo	<i>Annanas comosus</i>
Plantain	Plátano	Pantan	<i>Musa balbisiana</i>
Haricot	Porotillo	-	Non identifié
Plante médicinale	Rabimone	-	Non identifié
Plante médicinale	Sanagua	Naam	Non identifié
Arbre au lait médicinal	Sandi	Yumi	Non identifié
Arbre	Sauco	Sauku	<i>Sambucus gr.</i>
Pamplemousse	Toronja	-	<i>Citrus maxima</i>
Igname	Tulló	Kenke	<i>Dioscorea trifida</i>
Raisin	Uva	Shuinia	<i>Vitis rotundifolia</i>
Plante médicinale	Verbena	Yapaa	<i>Verbena sp.</i>
Plante médicinale	Wanto	Maikiua	Non identifié
Plante médicinale	Yagé	Yaji	<i>Banisteriopsis caapi</i>
Plante médicinale	Yandre	Unkur	Non identifiée
Manioc	Yuca	Yurumak	<i>Manibot esculenta</i>
Calebasse	Zapallo	Yuwi	Non identifié
Arbre	Zaragoza	Numik	<i>Aristolochia labiata</i>

Essences de bois

Français	Espagnol	Shuar	Latin
Arbre à roucou	Achotillo	Impiak numi	<i>Bixa orellana</i>
Avocatier	Aguacatillo	-	<i>Persea sp.</i>
-	Aguano	-	Non identifié
-	Akaranda	Kuishnumi	Non identifié
-	Arenillo	Peem	Non identifié
-	Arenillo piedro	-	Non identifié
-	Bellamaria	-	Non identifié
Palmier	Caïmito	Yaas numi	<i>Chrysophyllum cainito</i>
-	Canelo	Yankumia	<i>Drimys winteri</i>
-	Canelo piedro	Katsuram yankumia	<i>Drimys winteri</i>
Palmier	Capuli	-	<i>Prunus serotina</i>
Cèdre	Cedrillo	Setkam	<i>Cedrus</i>
Cèdre	Cedro	Setru	<i>Cedrus</i>
-	Ceibo	-	<i>Erythrina crista-galli</i>
Palmier	Chonta caspi	Uwinumi	<i>Guilielma gasipaes</i>
-	Chuchuhuazo	-	<i>Maytenus laevis</i>
-	Chuncho	Sheiki	<i>Cedrelinga catenaeformis</i>
Cocotier	Coco	Tsempu	<i>Cocos nucifera</i>
-	Copal	Kunchai	<i>Bursera</i>
-	Cruscaspi	Enutainumi	<i>Brownea grandiceps</i>
-	Cuero de sapo	Kakanumi	Non identifié
-	Fono	Kenku	<i>Cariniana pyriformis</i>
-	Gomo	-	<i>Enterolobium cyclocarpum</i>
Arbre à pois sucré	Guabillo	Wampanumi	<i>Inga edulis</i>
-	Guayacán	-	<i>Tabebuia rosea</i>
-	Guayacán pechiche	-	Non identifié
-	Higuerón	Teren	<i>Ruprechtia apetala</i>
-	Huasca	Tanta	Non identifié
-	Kaowa	-	Non identifié
Laurier	Laurel	Samik	<i>Laurus nobilis</i>
Pommier	Manzana colorada	-	<i>Malus domestica</i>
Murier noir	Moral	Pitiuk	<i>Morus nigra</i>

-	Pachaco	-	Non identifié
-	Pigue	Suanumi	Non identifié
Arbre à la sève rouge	Sangre de gallina	Tsempu	Non identifié
-	Tamburo	Kun numi	Non identifié
Vigne	Uva	Shuinia	<i>Vitis rotundifolia</i>
-	Warungo	Teresnumi	Non identifié
Sapotier	Zapote	Kupat	<i>Pouteria sp.</i>

Les fruits et *pepas* des enfants

Nom commun	Couleur à maturation
Cucucha	Rouge
Cocona	Jaune
Pequeñitos cocona	Rouge
Pepas de caimito	Jaune
Limón	Vert, jaune
Toronja	Vert, jaune
Manzana	Rouge, jaune
Cacao	Jaune, Orange, Rouge
Machetona	-
Guaba	-
Chirimoya	Vert foncé, marron
Guavilla	-
Morete	Noir
Pina	-
Guineo maduro	Jaune
Plátano maduro	Jaune
Papaya	Vert

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, B. (1993). L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, tome 33 "La remontée de l'Amazonie", 349-378.
- Albert, B., & Kopenawa, D. (2010). *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Terres Humaines Poche.
- Alvard, M. (1995). Intraspecific prey choice by amazonian hunters. *Current Anthropology*, 36(5), 789-818.
- Apter, A. (2005). *The Pan-African Nation: Oil and Spectacle of Culture in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- Atran, S., & al. (2002, june). Folkecology, Cultural Epidemiology, and the Spirit of the Commons. A garden experiment in the Maya lowlands, 1991-2001. *Current Anthropology*, 43(3).
- Barrau, J. (1975). Ecologie. Dans R. Cresswell, *Eléments d'ethnologie* (Vol. 2, pp. 7-43). Paris: A. Colin.
- Beaucage, P. (1992). Crise des subsistances ou crises des modèles explicatifs ? A propos d'un mouvement indigène et de ses interprétations. *Anthropologie et Sociétés*, 16(2), 67-90. doi:10.7202/015218ar
- Becerra , S., Paichard, E., Sturma, A., & Maurice, E. (2013). Vivir con la contaminación petrolera en el Ecuador : percepciones sociales del riesgo sanitario y capacidad de respuesta. *Revista Lider*, 102-120.
- Begossi, A., Hanazaki, N., & Ramos, R. (2004, october). Food chain and the reasons for fishfood taboos among amazonian and atlantic forest fishers (Brazil). *Ecological Applications*, 14(5), 1334-1343.
- Bennett, J., Smith, H., & Passin, H. (1942, Oct.). Food and Culture in Southern Illinois. A Preliminary Report. *American Sociological Review*, 7(5), pp. 645-660.
- Bergue, J., & Mérienne, D. (1986, nov.-déc.). La pollution des sols par les hydrocarbures. *Bulletin des Laboratoires des Ponts et Chaussées* , p. n°146.
- Berlin, B. (1976). The Concept of Rank in Ethnobiological Classification: Some Evidence from Aguaruna FolkBotany. *American Ethnologist*, 3(3), 381-399.
- Berlin, B. (2014). *Berlin, BEthnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. . Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bianchi, C. (1988). *El Shuar y el ambiente : Conocimiento del medio y cacería no destructiva*.
- Bonte, P., & Izard, M. (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Puf.
- Borgatti, S. (1999). Elicitation techniques for cultural domain analysis. Dans J. Schensul, M. LeCompte, B. Natasi, & S. Borgatti, *Enhanced ethnographic methods: Audiovisual*

- techniques, focused group interviews, and elicitation techniques* (pp. 115-151). Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Bottasso, J. (2011). *Los salesianos y los shuar*. Quito, Ecuador: Abya-Yala/UPS.
- Buu-Sao, D. (2013). « Perupetro est ton ami » : un gouvernement des contestataires en Amazonie péruvienne. *Participations* : 2 n°6, pp. 119-139.
- Chaumeil, J.-P. (1997). Robinson, S. — Hacia una nueva comprensión del shamanismo cofàn. . *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 83, 361-363.
- Chumpi, M. (1998). Explotación petrolera y minera en los territorios shuar. Problemas y posibles planteamientos. *Federación interprovincial de centros shuar*.
- Coronil, F. (1997). *The magical state : nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago, IL: Chicago Press.
- Costa, J.-P. (1997). *Indiens Jivaros. Histoire d'une fin programmée*. Rocher/Le Mail.
- Davidov, V. (2013). *Ecotourism and cultural production : an anthropology of indigenous spaces in Ecuador*. New York: Palgrave MacMillan.
- De Garine, I. (2012). Biodiversité et diversité culturelle. Dans J.-P. Poulain, *Dictionnaire des cultures alimentaires* (pp. 179-185). Paris: PUF.
- De Vienne, E. (2014). A shamanic Bible and its enunciation, Comment on Davi Kopenawa and Bruce Albert. 2013. *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Translated by Nicholas Elliott and Alison Dundy. Cambridge, MA: Harvard university press. *Hau*, 311-317.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Descola, P. (1993). *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London/New York: ArkPaperbacks.
- Douglas, R. (2015, October). Oil and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 44, pp. 365-380.
- Erikson, P. (1987). De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. *Techniques & culture*, 9, 105-140.
- Erikson, P. (2006). *La pirogue ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port, Meurthe-et-Moselle: Musée français de la brasserie.
- Fassin, D. (1992). *Antropologia y salud en comunidades indígenas Manual de capacitacion para promotores campesinos de salud*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Fontaine, G. (2010). *Gaz et pétrole en Amazonie. Conflits en territoires autochtones*. Paris: L'Harmattan.
- Gordon, C. (2010). L'inflation à la mode Kayapo : rituel, marchandise et monnaie chez les Xikrin (Kayapo) de l'Amazonie brésilienne. *Journal de la société des américanistes [Online]*,

96(2), 205-228. Consulté le April 02, 2016, sur <http://jsa.revues.org/11567> ; DOI : 10.4000/jsa.11567

- Gregory, C. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic press .
- Harner, M. (1977). *Les Jivaros : hommes des cascades sacrées*. (A. Richard, Trad.) Paris: Payot.
- Hoinathy, R. (2013). *Pétrole et changement social au Tchad : rente pétrolière et monétisation des relations économiques et sociales dans la zone pétrolière de Doba*. Paris: Karthala.
- Houdart, S. (2014). Thèse. *L'ordre des choses*. Université Paris Ouest Nanterre la Defense, France.
- Jelliffe, D. (1967). Parallel food classifications in developing and industrialized countries. *American Journal of Nutrition*, 20(3), pp. 289-281.
- Johnson, J., & Griffith, D. (1996). Pollution, Food safety and the Distribution of Knowledge. *Human Ecology*, 24(1), 22.
- Jorgensen, J. G. (1990). *Oil age eskimos*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Juteau, G. (2012). Mémoire de Master Sciences Po. *L'exploitation pétrolière en Équateur : À la recherche d'un nouveau modèle de développement*. Toulouse.
- Kimerling, J. (1993). *Crudo Amazónico*. Quito, Equateur: Abya Yala.
- Kroeger, A. (1983). *Salud y alimentación entre los Shuar*. Quito, Ecuador: Mundo Shuar.
- Kroeger, A., & Barbira Freedman, F. (1984). *Cambio Cultural y Salud*. Quito: Abya-Yala.
- Kuhnlein, H., & Chan, H. (2000). Environment and Contaminants in traditional food systems of northern indigenous peoples. *Annual Review of Nutrition*, 2, 595-626.
- Leach, E. (1964). Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. Dans E. Lenneberg, *New Directions in the Study of Language* (pp. 23-63). Cambridge (MA): The MIT Press.
- Linares, O. (1976, October). "Garden Hunting" in the American Tropics. *Human Ecology*, 4(4), 331-349.
- Lorcy, A. (2008). Les péripéties cynégétiques des Noirs d'Équateur. De l'art de rester humain et chrétien tout en chassant. *Journal de la société des américanistes*, 94(1), pp. 65-97.
- Lori J. Fitton, M. (1999). *Is acculturation healthy? Biological, cultural, and environmental change among the Cofan of Ecuador*. The Ohio State University, (thèse de doctorat).
- Mader, E. (1999). *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. (J. Gomez R., Trad.) Quito, Equateur: Abya-Yala.
- Maestripieri, N., & Saqalli, M. (2016). Assessing health risk using regional mappings based on local perceptions: A comparative study of three different hazards. *Human and Ecological Risk Assessment : An International Journal*, 22(3), 721-735. doi:10.1080/10807039.2015.1105099
- Magrin, G. (2001). *Le sud du Tchad en mutation: des champs de coton aux sirènes de l'or noir*. Montpellier: Sépia.

- Magrin, G., & Van Vliet, G. (2005). Greffe pétrolière et dynamiques territoriales : l'exemple de l'on-shore tchadien. *Afrique contemporaine*, 4(216), 87-105. doi:DOI 10.3917/afco.216.105
- Mahmood, S. (2009). *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique. La Découverte*. Paris: La Découverte.
- Maldonado, A., & Narvaez, A. (2003). *Ecuador ni es, ni será ya, país amazónico. Inventario de impactos petroleros I*. Quito: Acción Ecológica.
- Mannoni, O. (1964). Je sais bien mais quand même. La croyance. *Les Temps modernes*, 19, 1262-1286.
- Martin Lopez, A., & Gimenez Benitez, S. (2009). Monte, campo y pueblo. El espacio y la definicion de lo aborigen entre las comunidades mocovies del Chaco argentino. Dans N. Ellison, & M. Martinez Mauri, *Paisaje, espacio y territorio: reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina* (pp. 163-179). Quito, Equateur: Abya-Yala.
- Mashinkias, M., & Awaktentets, M. (1986). *La selva nuestra vida. Sabuduria Ecologica del Pueblo Shuar*.
- Mauss, M. (1923). Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 1, 30-186.
- Meigs, A. (1978). A Papuan perspective on pollution. *Man*, 304-318.
- Meigs, A. (1987). Food as a cultural construction. *Food and Foodways*, 2(1), 341-357.
- Métraux, A. (2013). *Ecrits d'Amazonie. Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme*. Paris: CNRS éditions.
- Mintz, S., & Du Bois, C. (2002). The anthropologie of food and eating. *Annual Review of Anthropology*, 31, 99-119.
- Mitrofan, E. (2006). , Oil companies' relations with reindeer herders and hunters in Nogliskii District, northeastern Sakhalin Island. *Sibirica*, 5(2), 139-52.
- Nasi, R., & Van Vliet , N. (2011). Empty forests, empty stomachs? Bushmeat and livelihoods in the Congo and Amazon Basins. *International Forestry Review*, 13(3), 355-367.
- Nemeroff, C., & Rozin, P. (1989, March). "You are What You Eat": Applying the Demand-Free "Impressions" Technique to an Unacknowledged Belief. *Ethos*, Vol.17, n°1, pp. 50-69.
- Orlove, B., & Brush, S. (1996). Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology*, 25, 329-352.
- Orr, Y., & Hallmark, B. (2014). Folk Food Webs and the Role of Praxis in Sibstantive Ecological Knowledge. *Human Ecology*, 42(2), 339-346.
- Passin, H., & Bennett, J.-W. (1943). Social process and dietary change. *National Research Council Bulletin*(108), pp. 113-123.
- Pellizzaro, P. (1976). *Mitos de los espíritus y ritos para propiciarlos : Arutam*. Sucua, Equateur: Mundo shuar, serie "F".

- Pelto , G., Pelto, P., & Messer, E. (1989). *Research Methods in Nutritional Anthropology*. Tokyo, The United Nations University.
- Peltre-Wurtz, J. (2004). *Alimentation et pauvreté en Equateur. Manger est un combat*. Paris: IRD-Karthala.
- Poulain, J.-P. (2012). *Dictionnaire des cultures alimentaires*. Paris: PUF.
- Poulain, J.-P. (2012). Dimension de l'espace social alimentaire. Dans J.-P. Poulain, *Dictionnaire des cultures alimentaires* (pp. 357-382). Paris: PUF.
- Rambo, A. (1985). Primitive Polluters. Semang Impact on the Malaysian Tropical Rain Forest Ecosystem. *Anthropological Papers*(7), 1-98.
- Restrepo, Eduardo; Camacho, Juana;. (1999). *De montes, rios y ciudades : territorios e identidades de la gente negra en Colombiana*. Santa Fe de Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología.
- Rival, L. (1997, Dec.). Oil and Sustainable Development in the Latin American Humid Tropics. *Anthropology Today*, 13(6), pp. 1-3.
- Rodriguez, M. T. (2009). Identidad, subsistencia y territorio entre los mazatecos del sur de Veracruz. Dans N. Ellison, & M. Martinez Mauri, *Paisajes, Espacios y Territorios* (pp. 181-195). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Rogers, D. (2015). Oil and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 44, 365-80. doi:10.1146/annurev-anthro-102214-014136
- Rojas Logroño, J. (2005-2008). Maestria en educacion y desarrollo social. *Afectacion de la seguridad alimentaria en la comunidad shuar de Yampas con respecto a su interaccion con los mestizos de la parroquia Logrono, Provincia de Morona Santiago*. Universidad Tecnologica Equinoccial, Logrono, Morona Santiago, Ecuador. Récupéré sur <http://repositorio.ute.edu.ec/handle/123456789/12586>
- Roon, T. (2006). Globalization of Sakhalin's Oil Industry: Partnership or Conflict? A Reflection on the Etnologicheskaja Ekspertiza. *Sibirica*, 5(2), 95-114.
- Rozin, P. (1999). Food is fundamental, fun, frightening, and far-reaching. *Social research*, 66(1), 9-30.
- Rozin, P., & Vollmecke, T. (1986). Food likes and dislikes. *Annual Review of Nutrition*, 6, 433-56.
- Sahlins, M., Jolas, T., & Clastres, P. (1976). *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris: Gzllimard.
- Salazar, E. (1977). *An Indian Federation in Lowland Ecuador*. Copenhagen: IWGIA.
- San Sebastian, M., & Hurtig, A. (2005). Oil development and health in the Amazon basin of Ecuador : the popular epidemiology process. *Social Science & Medecine* 60, 799-807.
- San Sebastian, M., Armstrong, B., Cordoba, J., & Stephens, C. (2001). exposure and cancer incidence near oil fields in the amazon basin of Ecuador. *Occupational and Environmental Medecine*, 58(8), 517-522.
- Santana, R. (1992). *Les Indiens d'Equateur citoyens dans l'ethnicité ?* Paris: CNRS.

- Sawyer, S. (2004). *Crude chronicles: indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham and London: Duke University Press.
- Sawyer, S. (2010). Human energy. *Dialectical anthropology*, 34(1), pp. 67-75.
- Sawyer, S. (2015). Crude Contamination. Dans H. Appel, A. Mason, & M. Watts, *Subterranean Estates: Life Worlds of Oil and Gas* (pp. 126-146). Ithaca, New-York: Cornell Univ. Press.
- Shimizu, M. (2015). A la recherche de l'aliment "propre" : Réseaux de relations, confiance et stratégies d'approvisionnement au Vietnam. Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre: non publié.
- Smith, E., & Wishnie, M. (2000). Conservation in small-scale societies. *Annual Review of Anthropology*, 29, 493-524.
- Sutrop, U. (2001). List task and a cognitive salience index. *Field Methods*, 13(3), pp. 263-273.
- Taylor, A.-C. (1993, avril-décembre). Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme, La remontée de l'Amazonie*(126/128,), pp. 429-447.
- Taylor, A.-C. (1997). L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro. *Terrain*(29), pp. 83-96.
- Watts, M. (2011). Ville pétrolière : pétro-paysages et futurs soutenables. *Ecologie & politique*, 2(42), 65-70. Consulté le 04 27, 2016, sur www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique1-2011-2-page-65.htm
- Weller, S., & Romney, A. (1998). *Systematic data collection*. Newbury Park, CA: Sage.
- Zent, S. (1999). The quandary of conserving ethnoecological knowledge: a Piaroa example. *Ethnoecology: knowledge, resources and rights*, 90-124.
- Ziegler-Otero, L. (2006). *Resistance in an Amazonian community: Huaorani organizing against the global economy*. New-York, Oxford: Berghahn Books.
- Zonabend, F. (2014). *La presqu'île au nucléaire. Three Mile Island, Tchernobyl, Fukushima... et après ?* Paris: Odile Jacob.