HAL
open science

Résistances anthropologiques et adaptations aux normes environnementales de protection de la nature : vers un universalisme relatif ?

Aliénor Bertrand

To cite this version:

Aliénor Bertrand. Résistances anthropologiques et adaptations aux normes environnementales de protection de la nature : vers un universalisme relatif ?. Eric de Mari et Dominique Taurisson. L'impact environnemental de la norme en milieu contraint, Victoires Editions, pp.67-90, 2012. hal-01256366

HAL Id: hal-01256366

https://hal.science/hal-01256366v1

Submitted on 5 Feb 2016

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

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

Résistances anthropologiques et adaptations aux normes environnementales de protection de la nature : vers un universalisme relatif ?

> « *Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire,* ceci est à moi, *et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres et de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargné au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur. Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne.* »[176]

Rapportées au face à face entre les peuples autochtones et les États qui créent des parcs naturels, les phrases les plus célèbres du second discours de Rousseau prennent une tournure presque absurde. Aujourd'hui en effet, de nombreux États, des organismes de conservation et des bailleurs de fonds clôturent des terrains et proclament « *ceci est à moi* » au nom du bien commun que la nature représente, rejetant plus ou moins brutalement hors de leur territoire des peuples autochtones, souvent chasseurs-cueilleurs ou jardiniers semi-nomades qui vivaient jusque-là dans une relation d'équilibre avec leur environnement[177] et ne concevaient pas même la possibilité d'une appropriation de la terre. La proclamation du vrai fondateur de la société civile rousseauiste et la promulgation des lois et règlements qui instaurent les limites d'un parc naturel ont quelque chose d'analogue, même si l'une figure idéalement le caractère exclusif et violent de l'accaparement privé et que l'autre commande une appropriation publique décidée prétendument en vue du bien des générations présentes et futures. Elles symbolisent toutes deux un extraordinaire point de basculement, d'un ordre social égalitaire et immergé dans la nature, à un autre, inégalitaire, étatique et porteur de profonds déséquilibres.

Les récentes avancées de l'anthropologie de la nature permettent aujourd'hui une puissante mise en perspective des analyses critiques des dominations sociales, économiques, politiques ou même militaires dont les créations des parcs naturels sont le truchement. En effet, à travers l'idée de nature, les normes environnementales accompagnant la création des parcs représentent bien plus qu'un outil de domination : elles imposent au monde le socle anthropologique de l'Occident. Contrairement à un préjugé

176 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964, p. 164 (*bibliothèque de la Pléiade*).

177 Une relation d'équilibre ne signifie pas que les êtres humains ne modifient pas du tout leur milieu, mais que ces modifications sont limitées à la fois par leurs effets immédiats et dans la durée.

général, la « nature » est en effet si peu une catégorie universelle[178], que certains peuples sont même dépourvus de tout mot ou expression équivalents[179]. De ce fait, les capacités de résistances et d'adaptations des collectifs animistes, analogistes ou totémistes[180] aux normes occidentales de « protection de la nature » doivent donc non seulement être étudiées sur les plans juridiques et politiques, mais aussi historiques et anthropologiques.

La singularité anthropologique des normes occidentales sera d'abord repérée au moyen de quelques exemples permettant de décrire le mode de gouvernement avec lequel elles sont indissolublement liées : le pouvoir exercé sur les peuples autochtones s'insère dans une histoire plus longue, propre à l'Occident, que Michel Foucault a appelé biopouvoir[181]. L'histoire de ce biopouvoir sera donc revisitée ici sous l'angle des difficultés particulières que les États occidentaux modernes ont rencontrées dans leur expansion coloniale : le biopouvoir a été et demeure l'instrument politique permettant d'ignorer le droit légitime des peuples à disposer d'eux-mêmes qui est au fondement de l'État moderne, ou de subordonner ce dernier à des normes supérieures prétendument universelles répondant aux nécessités de la colonisation. Les normes de protection de la nature apparaissent ainsi comme une sorte de déclinaison de la « naturalisation » qui définit le pouvoir des États modernes sur leurs populations et leur territoire. En légitimant une clôture de l'espace placée sous contrôle de l'État, elles réactivent sous une autre forme un des principes les plus anciens des expansions coloniales occidentales. Dès l'Antiquité, bien avant que la biodiversité ne soit menacée au point de justifier la création d'espaces protégés ou que le biopouvoir ne remplace la domination souveraine sur les sujets, l'expansion coloniale romaine s'est définie par l'opposition des espaces naturels et des espaces domestiques. L'un des socles de l'anthropologie naturaliste est donc au cœur d'un dispositif expansionniste[182]. À l'époque moderne, la double émergence des États et des visées coloniales a revisité cette opposition, et c'est elle encore qui continue de travailler les discours de légitimation des parcs naturels.

Fers de lance de la biopolitique et filles des colonisations, les normes de protection de la nature sont-elles susceptibles d'un métissage anthropologique permettant de les rendre compatibles avec les valeurs, les usages, et les droits des peuples autochtones ? La question ne mérite pas seulement d'être posée par rapport à l'avenir des parcs natu-

178 Comme le montre Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

179 Florence Brunois, « La forêt peut-elle être plurielle ? », *Anthropologie et sociétés*, vol. 28, n° 1, 2004, p. 89-107 ; Florence Brunois, *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua, savoir-être et savoir-faire écologiques*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p 59-101.

180 Les « collectifs » désignent des groupes qui ne recoupent exactement ni les ethnies, ni les tribus, ni les groupes linguistiques : « Les frontières d'un collectif sont donc avant tout définies par la prévalence en son sein d'un schème de relation spécifique » (Philippe Descola, *op. cit.* p. 493). L'animisme, le totémisme et l'analogisme forment, avec le naturalisme, les quatre ontologies qui organisent la variété des expériences humaines.

181 Michel Foucault, *« Il faut défendre la société », cours au Collège de France* (1976), Paris, Seuil, Gallimard, 1997, p. 216 et sq.

182 Philippe Descola, *op. cit.,* p. 58-90.

rels et à la protection de la nature, ni même à la seule survie de ces peuples fragilisés et violemment menacés. Au point d'épuisement écologique où nous mène l'ontologie naturaliste, c'est l'habitabilité de notre planète qui en dépend.

I. Les relations entre peuples autochtones et parcs naturels : points de vue juridiques et politiques

Comme en témoignent les grands textes internationaux de droit de l'environnement, les normes régissant la création des parcs naturels s'inscrivent dans un cadre dont le socle conceptuel et épistémique est la notion de nature. L'article premier de la Charte mondiale de la nature affirme ainsi que :

« La nature sera respectée et ses processus essentiels ne seront pas altérés. »[183]

Dix ans plus tard, la Déclaration de Rio module cette affirmation en se fondant plutôt sur l'existence de droits humains que sur le « respect » de la nature :

« Ils [les êtres humains] ont droit à une vie saine et productive en harmonie avec la nature »[184].

Mais tout en utilisant l'expression en vogue du « développement durable », elle reprend en réalité l'esprit de la Déclaration de Stockholm de 1972 :

« … Les deux éléments de son [l'homme] environnement, l'élément naturel et celui qu'il a lui-même créés, sont indispensables à son bien-être et à la pleine jouissance de ses droits fondamentaux, y compris le droit à la vie même. »[185]

La création des espaces réservés est un instrument privilégié de la protection de la nature. À moyen terme, elle n'est sans doute pas plus décisive que la lutte contre le changement climatique, mais c'est elle qui absorbe l'essentiel des fonds internationaux destinés à la protection de la nature, et plus précisément encore l'essentiel de ceux qui sont attribués à la préservation de la biodiversité. C'est elle aussi qui présente les aspects les plus paradoxaux de l'imposition de l'ontologie naturaliste occidentale au reste du monde, et elle enfin qui a autorisé les conduites les plus violentes à l'égard d'êtres humains au nom de la « nature »[186].

---

183 *Charte mondiale de la nature*, Article 1.

184 *Déclaration de Rio,* Principe 1.

185 *Déclaration de Stockholm* : « L'humain est à la fois créature et créateur de son environnement, qui assure sa subsistance physique et lui offre la possibilité d'un développement intellectuel, moral, social et spirituel. Dans la longue et laborieuse évolution de la race humaine sur la terre, le moment est venu où, grâce aux progrès toujours plus rapides de la science et de la technique, l'homme a acquis le pouvoir de transformer son environnement d'innombrables manières et à une échelle sans précédent. Les deux éléments de son environnement, l'élément naturel et celui qu'il a lui-même créé, sont indispensables à son bien-être et à la pleine jouissance de ses droits fondamentaux, y compris le droit à la vie même. »

186 *Nature sauvage, nature sauvée ? Peuples autochtones, aires protégées et conservation de la biodiversité*, Marcus Colchester ; texte initialement publié en 1994 comme document de discussion de l'Institut de recherche des Nations unies pour le développement social, avec le Mouvement mondial pour les forêts tropicales (WRM) et le Fonds mondial pour la nature (WWF) et régulièrement mis à jour. www.forestpeoples.org

La réussite de cette politique récente et massive de création d'espaces naturels réservés n'est pas flagrante : en Afrique, où un million de kilomètres carrés sont actuellement des parcs nationaux et des réserves de gibier, la destruction spectaculaire de la faune et de la flore n'a pas cessé. La dévastation aurait peut-être été encore plus rapide et ravageuse si ces réserves n'avaient pas été classées, mais nous n'en savons rien. Mais, quoi qu'il en soit de leur succès ou de leur échec, les zones protégées ou les parcs naturels sont aujourd'hui indéniablement au cœur de la politique de protection de la nature et de la préservation de la biodiversité ; leurs justifications esthétiques et sentimentales sont devenues presque négligeables.

Grâce à la création des espaces réservés, la notion de « nature » est donc au centre du droit international et des législations nationales ; elle est un outil de législation et d'administration concret et non une catégorie déclarative abstraite. Pourtant, c'est bien par son caractère englobant qu'elle détermine la subordination du droit des peuples autochtones au droit de l'environnement : dans la Déclaration de Rio, les États sont en effet invités à reconnaître ces peuples parce que ceux-ci se trouvent mêlés à la gestion des espaces qu'ils occupent traditionnellement.

La reconnaissance de l'identité et des intérêts des « communautés autochtones » et des « collectivités locales » est ainsi soumise aux impératifs de l'administration de l'environnement :

« Les populations et communautés autochtones et les autres collectivités locales ont un rôle vital à jouer dans la gestion de l'environnement et le développement du fait de leurs connaissances du milieu et de leurs pratiques traditionnelles. Les États devraient reconnaître leur identité, leur culture et leurs intérêts, leur accorder tout l'appui nécessaire et leur permettre de participer efficacement à la réalisation d'un développement durable » (Déclaration de Rio, Principe 22).

Prétendument généreux, le principe vingt-deux de la Déclaration de Rio consacre la contribution des « peuples autochtones » au savoir naturaliste occidental et à son mode d'échange économique via la notion de « développement ». Il est évidemment contradictoire avec le but exprès de la Déclaration de Rio, – dont on a beaucoup vanté l'ambition démocratique –, qui se propose « d'établir un partenariat mondial sur une base nouvelle et équitable en créant des niveaux de coopération nouveaux entre les États, les secteurs clefs de la société et les peuples ». Si l'on ajoute à cette quasi-contradiction le fait que la « protection de la nature » dépend de dispositifs juridiques locaux qui feignent d'ignorer les aspects saillants des conventions internationales, on devine que les créations des parcs naturels sont inévitablement le théâtre de tensions non résolues entre la « protection de la nature » et le droit des peuples autochtones.

De fait, les premiers parcs créés au monde, ceux de Yosemite et Yellostone, ont été très vite confiés à l'armée pour être protégés des attaques des Indiens massacrés et chas-

sés de leur territoire. Il importait peu alors que les paysages « naturels » de Yosemite aient été façonnés par les pratiques culturales ancestrales du peuple Miwok[187]. Mais aujourd'hui encore, la doctrine de la « réinstallation » des peuples autochtones est soutenue par les grandes organisations internationales, au prétexte de l'incompatibilité des activités de ces populations locales avec les objectifs environnementaux de préservation. Dans une tradition que l'on peut sans hésitation qualifier de coloniale, la législation de nombreux pays exige donc le déplacement de tous les résidents du territoire d'un futur parc :

« L'établissement de grands parcs sans trop de souci pour leurs impacts sur les habitants des lieux allait bien avec le style autocratique de l'administration coloniale (particulièrement en Afrique) ; et il était aussi bien adapté au gouvernement post-colonial qui reprit au début beaucoup de ces styles d'administration. »[188]

Tout récemment pourtant, une étude commandée par la Banque mondiale vient d'affirmer que « les peuples indigènes sont les meilleurs gardiens de l'environnement »[189]. Contredisant la politique internationale de conservation menée depuis des dizaines d'années, elle témoigne incontestablement d'un revirement de doctrine de gestion environnementale. Cependant, malgré l'importance de ce revirement, sur le plan des principes qui nous occupent ici, elle confirme néanmoins la poursuite de la subordination des droits des peuples aux normes de protection de la nature.

Rien d'étonnant dès lors à ce que la lutte des peuples autochtones pour la reconnaissance de leurs droits se fasse « contre » la subordination de ces droits aux normes de gestion environnementale. Historiquement, la dernière étape de ce combat est la Déclaration universelle des droits des peuples autochtones, qui se trouve en opposition frontale avec les dispositions et les pratiques de « réinstallation ».

L'article 10 de cette déclaration stipule en effet que :

« Les peuples autochtones ne peuvent être enlevés de force à leurs terres ou territoires. Aucune réinstallation ne peut avoir lieu sans le consentement préalable – donné librement et en connaissance de cause – des peuples autochtones concernés et un accord sur une indemnisation juste et équitable et, lorsque cela est possible, la faculté de retour. »

Et l'article 25 stipule que :

« Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres

187 C'est bien ce peuple Miwok que Lafayette Burnell commandant le bataillon Mariposa pensait avoir à exterminer, estimant qu'il ne fallait pas prendre de prisonniers… *Cf.* Robert Keller et Michael Turek, *American Indians and National Parks,* University of Arizona Press, Tucson 1998.

188 Adrian Phillips est un ancien directeur de la Commission mondiale des aires protégées. Ce passage est extrait d'un texte manuscrit *Turning Ideas on their Head: the new paradigm for protected areas* (2003), cité par Marcus Colchester, *Nature sauvage, nature sauvée*?, *op. cit.*

189 A. Nelson, K. M. Chomitz, *Effectiveness of Strict vs. Multiple Use Protected Areas in Reducing Tropical Forest Fires : A Global Analysis Using Matching Methods*, 2011. PLoS ONE 6(8): e22722. doi:10.1371/journal.pone.0022722

ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures. »

Tout se passe donc comme si, s'agissant du droit des peuples autochtones, le corpus des textes juridiques internationaux était le lieu d'un affrontement entre deux traditions opposées. D'une part l'affirmation de la nécessité du déplacement des populations autochtones par les administrations au nom des normes environnementales internationales, et d'autre part la reconnaissance de la légitimité du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. L'obligation de reconnaître le droit des peuples a resurgi avec force à l'occasion de la Déclaration universelle des droits des peuples autochtones. Aujourd'hui, la création et l'administration des parcs naturels « devrait » intégrer autant que possible l'ensemble de ces textes, sachant bien sûr que les déclarations ne sont pas « réellement » obligatoires ou qu'il s'agit de « droit mou ». Mais, puisqu'il s'agit justement d'un droit non obligatoire, les droits de police administrative des États sur le territoire des parcs naturels sont plus contraignants que ceux qui sont définis dans cette Déclaration. La Déclaration universelle des droits des peuples autochtones n'est pourtant elle-même qu'un compromis qui promeut des « droits collectifs »[190] plutôt qu'une capacité d'autodétermination de type souverainiste ou indépendantiste…

Reprenons cependant les termes de l'opposition structurante qui vient de se découvrir et qui se joue dans la définition même de tous les États : d'un côté les États sont les garants de la protection de la nature au nom de l'intérêt général[191], de l'autre ils sont fondés sur la capacité souveraine des peuples à disposer d'eux-mêmes. D'une part, donc, les États disposent de droits de police administrative pour assurer la protection de la nature et sont susceptibles pour cela de restreindre l'exercice de certains autres droits – comme celui de la propriété privée –, de l'autre la souveraineté qui fait leur propre légitimité en tant qu'État est dite n'appartenir qu'« au peuple »[192]. En principe, le droit d'un peuple à disposer de lui-même ne devrait donc jamais être subordonné aux droits de police administrative. La négation explicite du droit des peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes paraît être une sorte de menace sourde, une autonégation qui traverse de façon invisible l'ensemble des édifices constitutionnels des États modernes. Telle est vraisemblablement la raison pour laquelle les droits coloniaux et les constitutions des nouveaux États qui ont succédé aux colonies ont multiplié les parades et les artifices pour éviter que cette menace ne soit trop visible. À l'inverse, la reconnaissance de droits aux peuples autochtones, même très minimaux, entraîne les législations sur les parcs naturels dans des contradictions non négligeables.

190 *Déclaration universelle des droits des peuples autochtones,*

191 L'intérêt général attaché à la protection de la nature est mentionné dans la loi du 10 juillet 1976 (article premier).

192 Art. 3. de la Constitution française – La souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum.

Analysons l'histoire de la création du Parc national de Guyane sous cet angle-là. En tant que peuples, les Amérindiens du sud de la Guyane ne jouissent d'aucune forme de souveraineté sur les territoires qu'ils occupent. Les droits collectifs que leur reconnaît la Déclaration des peuples autochtones ne sont pas mis en œuvre : pour qu'ils le soient, il faudrait modifier l'article premier de la Constitution française, dit sur l'égalité des citoyens, qui ne reconnaît aux citoyens que des droits individuels et qui est réputé nier en cela les droits collectifs. Les peuples autochtones de Guyane n'ont pas davantage de droits fonciers spécifiques, la France refusant de signer la Convention 169 de l'ONU-OIT qui l'obligerait à reconnaître officiellement l'existence de ces peuples en tant que peuples. Ce refus a été réitéré et amplifié fin mars 2003 à la demande d'un député de La Réunion qui a obtenu une modification de la Constitution (article 72-3) : pour empêcher tout « peuple d'outre-mer » de prétendre au « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », le mot « peuple » a été remplacé par celui de « populations » définies comme faisant partie du « peuple français ». Moyennant quoi, en Guyane, sur les quarante-quatre membres du conseil d'administration du parc, il n'y a aujourd'hui que cinq « représentants des autorités coutumières ».

Jusqu'en 1970, le statut territorial particulier de la Guyane du Sud a voué celle-ci à la « production de ressources », ce qui a eu pour conséquence paradoxale de restreindre l'accès au « pays indien ». Les Indiens ont donc vécu longtemps de façon très autonome sur un territoire appartenant à l'État, par une sorte de « tolérance » qui s'est muée en 1995 en un droit d'usage. La création du parc a précipité la fin de ce régime territorial hérité de la colonisation, mais qui, par le choix de l'État, permettait aux peuples indiens de vivre à peu près comme ils l'entendaient. Les normes environnementales ont pris le relais des normes sanitaires qui, dans ce cas précis, avaient conduit à justifier la tolérance antérieure de l'État, – lequel entendait éviter les épidémies aux Indiens… tout en donnant au sud de la Guyane un statut quasi « minier ». Lors de la création du parc, les législateurs ont placé sur le même plan les droits d'usage des peuples indiens et ceux de « résidents permanents dans le ou les cœurs du parc » et même ceux de personnes physiques ou morales résidant dans le parc et exerçant une activité pastorale ou forestière de façon permanente dans le ou les cœurs de parcs[193] ! Ainsi, au cœur même du Parc, la précarité foncière des Indiens a-t-elle été renforcée et légitimée. Mais elle l'a été encore bien plus dans la zone dite d'adhésion. Sans entrer dans le détail d'une situation complexe, il faut souligner qu'au cours de l'enquête publique, les Amérindiens du Haut Maroni[194] ont exprimé leur opposition au projet et demandé le rattachement

193 *Cf.* décret n° 2007-266 du 27 février 2007 créant le parc national dénommé « Parc amazonien de Guyane Titre II, règles générales de protection dans le cœur du parc, dispositions particulières, sections II et III. Pour une vision juridique d'ensemble de l'histoire de la création du parc, *cf.* Jean Untermaier, « Le parc amazonien de Guyane, huitième parc national français (décret n° 2007-266 du 27 février 2007) », *Revue juridique de l'environnement*, 2008, 2, p. 135-155.

194 Les villages d'Elahé, Kayodé, Taluhwen, Twenke, Antecume et Pilima ont réuni près de trois cents signatures, soit la majorité de la population adulte.

de leurs territoires à la « zone cœur » du parc, particulièrement pour les protéger de l'orpaillage. Ils se sont même adressés en vain au président de la République française. Leurs demandes n'ont pas été retenues. Comme l'écrit Brigitte Wyngaarde « À ce titre, le Parc se situe dans le prolongement de la conquête coloniale. »[195]

Les normes environnementales ont été un outil juridique redoutablement efficace de la transformation des modes de vie et des territoires des Indiens. L'ensemble des territoires des Indiens est désormais libre d'accès. Au nom du développement durable le parc soutient aujourd'hui l'artisanat, l'agriculture, le tourisme et l'exploitation de la biodiversité : la naissance du parc a été la mort du « pays indien »[196]. L'État n'a pourtant jamais démenti son rapport souverain à ce territoire, qui se lit encore dans les exceptions très particulières dont jouit l'armée française dans l'enceinte du parc[197]. Tout se passe comme si l'interdiction du territoire puis son ouverture avaient été légitimées par des normes, d'abord sanitaires, visant la santé des populations, puis environnementales, mais toujours indépendamment de la volonté des Indiens eux-mêmes. Si le projet de Charte, qui a été présenté au Conseil d'administration du parc le 30 août 2011, prévoit de « sensibiliser les populations à la préservation de l'environnement » et de mettre en œuvre une « police de l'environnement »[198], il faut bien des couches législatives pour garantir aux Indiens le droit de… faire du feu afin de permettre leurs activités de subsistance dans la zone cœur. Encore ce droit de faire du feu est-il partagé avec les « résidents » !

La non-reconnaissance de la propriété foncière des Indiens et leur obligation de se soumettre à toutes sortes de contraintes au nom de la « protection du milieu » fait de « la nature » une catégorie de gouvernement qui s'oppose frontalement au droit des peuples. Comble de perversité, la lutte des Indiens pour la reconnaissance de leurs droits sur leurs terres est nonchalamment reconnue comme revendication : le projet de Charte mentionne leur territoire comme territoire « qu'ils[les Indiens] considèrent » comme ancestral[199].

II. La création des parcs naturels analysée du point de vue de l'anthropologie de la nature

Ces tensions juridiques liées au statut des peuples autochtones pourraient être analysées plus longuement sous un angle politique, puisqu'il s'agit là de dispositions de droit public, mais elles sont également redevables d'une analyse anthropologique et historique

195 Brigitte Wyngaarde, « Le Parc national de Guyane : comment se débarrasser de la question autochtone ? », *Les nouvelles de Survival*, n° 64, printemps 2007, p. 9, (http://www.survivalinternational.org/).

196 Brigitte Wyngaarde, *ibid.*

197 Décret n° 2007-266 du 27 février 2007 créant le parc national dénommé « Parc amazonien de Guyane Titre II, règles générales de protection dans le cœur du parc, dispositions particulières, section II, article 17.

198 *Projet de Charte*, Partie III, Orientation I-2, Sous-orientation 1-2-4, p. 60.

199 Projet de Charte, Partie IV, Objectifs II-2, p. 114.

qui donne de la profondeur à la catégorie de « nature ». Il s'agit moins alors de faire appel à une « anthropologie du droit de l'environnement », dont les ambitions comparatistes sont finalement assez limitées, qu'à une « anthropologie de la nature ».

La création d'un parc spatialise et inscrit en effet dans l'espace une opposition catégorique entre la « nature » et l' « être humain », puisqu'elle définit un territoire qui bannit les activités humaines[200]. De ce point de vue, la « nature » n'est pas un concept métaphysique ou scientifique sur lequel s'appuierait le droit (comme c'est le cas pour la notion de biodiversité par exemple[201]), mais une catégorie pratique qui prescrit les conduites, les législations, les décisions économiques, politiques, etc., des êtres humains. Cette division d'un espace naturel et d'un espace humain apparaît donc structurante sur le plan anthropologique. Mais ce n'est pas une opposition structurante parmi d'autres : comme le montre Philippe Descola, la catégorie pratique de « la nature » est la catégorie *princeps* de l'ontologie de l'Occident, que l'on peut aussi dénommer pour cela l'ontologie « naturaliste »[202]. De ce fait, la multiplication des parcs naturels ne saurait être considérée comme un simple traitement juridico-administratif d'un problème de type environnemental. Elle est l'une des marques de l'hégémonie des modèles d'organisation sociale « naturalistes » dans le monde.

Telle qu'elle est définie par Philippe Descola, l'ontologie naturaliste se définit par sa propension à appréhender et organiser l'ensemble des expériences humaines en opposant les relations qui lient les êtres humains entre eux à celles qui se nouent avec les êtres vivants non humains et les entités naturelles. Cette opposition est structurée par un double système de continuité et de rupture : expérience de continuité physique des entités non humaines de « la nature » avec le corps humain, et expérience de rupture qui oppose la physicalité des entités naturelles, animales, végétales minérales ou paysagères à l'intériorité des êtres humains. La séparation d'un espace naturel et d'un espace humain apparaît sous cet angle comme une déclinaison spatiale de ce schème pratique.

---

200 En droit français par exemple, toutes les activités qui peuvent « nuire au développement naturel de la faune et « de la flore » peuvent être interdites. *Cf.* Code de l'environnement, L. 331-4-1 : « La réglementation du parc national et la charte prévues par l'article L. 331-2 peuvent, dans le cœur du parc :

- fixer les conditions dans lesquelles les activités existantes peuvent être maintenues ;

- soumettre à un régime particulier et, le cas échéant, interdire la chasse et la pêche, les activités commerciales, l'extraction des matériaux non concessibles, l'utilisation des eaux, la circulation du public quel que soit le moyen emprunté, le survol du cœur du parc à une hauteur inférieure à 1 000 mètres du sol, toute action susceptible de nuire au développement naturel de la faune et de la flore et, plus généralement, d'altérer le caractère du parc national.

Elles réglementent en outre l'exercice des activités agricoles, pastorales ou forestières.

Les activités industrielles et minières sont interdites dans le cœur d'un parc national. »

201 *Cf.* Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité – Petite éthique pour une nature en péril*, Buchet-Chastel, Paris, 2010.

202 Philippe Descola, *op. cit*, p. 241-268.

Si, aujourd'hui, la création des parcs naturels répand les catégories de l'ontologie naturaliste dans le monde entier, historiquement, c'est l'organisation spatiale ancienne des sociétés occidentales qui a été l'un des facteurs déterminants de la fixation de ces catégories, bien avant que la notion d'espace réservé ne fasse son apparition. Dans les temps anciens, la colonisation romaine s'est appuyée sur l'opposition des espaces sauvages et des espaces domestiques. Certes, les catégories du sauvage et du domestique ne recoupent pas celle de l'humain et du non-humain, puisqu'il existe des êtres humains sauvages, ou que, par exemple, nous entretenons des relations domestiques avec les animaux d'élevage. Mais l'organisation spatiale qui oppose l'espace des champs et de l'exploitation agricole à celui de la forêt, définie comme un repaire inculte où se rencontrent les bêtes sauvages, les plantes extraordinaires, les peuples frustes et les rebelles, est l'une des origines de notre notion moderne de nature. Et il se pourrait que cette opposition continue de charrier avec elle les ambiguïtés de l'opposition romaine du sauvage et du domestique : que penser au juste des textes (parfois revendicatifs !) qui utilisent la catégorie de nature pour qualifier la variété des peuples forestiers de « biodiversité culturelle » ?

L'histoire de l'ontologie naturaliste est retracée par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*[203]. L'une de ses premières étapes est effectivement l'opposition romaine des espaces sauvages et domestiques. La seconde étape significative rattache les espaces sauvages à la couronne du roi et aux domaines des seigneurs. Exemplairement, la forêt devient ainsi un sanctuaire réservé au bon plaisir des plus puissants. À l'époque moderne, elle se transforme en une sorte d'espace quasi domestique puisque voué à la sylviculture. Il faut attendre le romantisme pour que de nombreux espaces plus ou moins domestiqués, forêts, landes, marais, etc. soient réinvestis artificiellement des attributs de la nature sauvage. Les parcs naturels naissent alors en Europe d'une réaffectation d'une portion de l'espace domestiqué à la culture des valeurs sentimentales et esthétiques de la nature sauvage. En Amérique, les grands espaces réservés sont conquis et enlevés aux peuples qui les habitent pour être également consacrés aux pratiques sociales nées du mythe de cette « nature sauvage ». Enfin, au vingtième siècle la protection de la nature et la préservation de la biodiversité requalifient l'opposition des espaces destinées aux activités humaines et des espaces protégés, dans une condensation homonyme de la notion scientifique de « nature » – celle de l'écologie scientifique –, et des acceptions antiques, modernes et romantiques de la « nature ».

Cette opposition des activités humaines et des espaces naturels ordonne le partage de l'espace à deux grands types anthropologiques de pratiques et de relations[204]. Aux

203 Philippe Descola, *op. cit.,* p. 58-90.

204 « Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque, les schèmes de relation peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non. (…) Il s'agit de l'*échange*, de la *prédation*, du *don*, de la *production*, de la *protection* et de la *transmission* », Philippe Descola, *op. cit.,* p. 425.

espaces dits humains – anciennement domestiques –, l'exploitation, aux espaces sauvages, la protection. Mais l'ontologie naturaliste modèle en réalité l'ensemble des relations des êtres humains aux entités non humaines sur des relations de type productif : la protection de la nature, qui commande les activités dédiées aux espaces sauvages n'est pas vraiment une relation directe entre êtres humains et non humains ; subordonnée à l'intérêt général, elle n'est qu'une extension assez pauvre de la protection que l'État accorde aux citoyens en direction des êtres vivants non humains. Ainsi, hormis la production et la protection entendue en un sens faible, le régime ontologique naturaliste interdit aux êtres humains de nouer d'autres types de relations avec les entités naturelles non humaines : ni l'échange, ni la prédation, ni la transmission, et moins encore les relations de don ne règlent durablement ces relations.

Ce détour par l'examen des relations dominantes de l'ontologie naturaliste permet d'expliquer le plus cruel des paradoxes qui accompagne la création des parcs naturels : la protection de la nature dans les espaces réservés n'exclut ni l'extension générale ni l'intensification des relations de production à l'entour ; tout ce qui n'est pas protégé peut-être exploité, et se trouve même juridiquement défini comme potentiellement exploitable[205]. La protection ne peut donc pas constituer un modèle vertueux de relation à la nature qu'il serait facile d'imiter au-delà des limites des zones réservées : le répertoire naturaliste des actions entre les êtres vivants humains et non humains ne comportant pas de modèle alternatif aux relations de production et de protection, il est excessivement difficile de promouvoir d'autres pratiques. La création de parcs naturels est ainsi structurellement impuissante à enrayer l'exploitation globale des ressources naturelles : dans certaines régions du monde, la déforestation massive peut-être estimée quasi proportionnelle à l'accélération de la création de parcs naturels partout dans le monde, faisant douter de la légitimité des mesures de réservation[206]. Cette politique de conservation s'étend et se renforce toutefois sans être remise en cause.

Cependant, si familiers, robustes et hégémoniques soient-ils, les schèmes du régime naturaliste ne sont pas universels. La légitimité de notre modèle abstrait de protection de la nature (contradictoirement doublée de fait d'une intensification de l'exploitation et de la production) ne l'est pas davantage, et il paraît dès lors anthropologiquement hasardeux de croire pouvoir l'imposer aux collectifs animistes, totémistes ou analogistes. Les collectifs non naturalistes ont en effet pour habitude de nouer des relations multiples et complexes avec les êtres vivants non humains auxquels ils attribuent de l'intériorité ; et ils n'ont pas de raison particulière de privilégier les

205 Mais il serait malheureusement extrêmement naïf de croire que l'épaisseur et l'inertie des schèmes de production et d'exploitation puissent être réduits par des décisions strictement économiques ou par des mesures de type politique et juridique ; la modification des schèmes pratiques qui commandent les relations des êtres humains occidentaux aux êtres vivants non humains ne se décrète pas.

206 Marcus Colchester, *op. cit.*, p. 32.

relations de protection dans un zonage défini ou d'opposer les relations de protection aux relations de production qui ne sont pas du tout pour eux des relations anthropologiquement dominantes. Les ontologies de ces collectifs animistes, totémistes ou analogistes commandent des modes de division spatiale complètement différents de ceux qui opposent « un espace naturel » à un « espace humain ». Comportant d'innombrables combinaisons et variantes, leurs organisations topographiques ont cependant toutes le même point commun : permettre l'entretien des relations sociales que les êtres humains nouent avec les êtres vivants non humains et avec les entités naturelles, ce pour quoi la création de « parcs naturels » leur apparaît non seulement d'une utilité improbable, mais contraire à leurs pratiques.

La singularité du dispositif anthropologique de la création de parcs naturels étant désormais resituée dans la diversité des palettes des ontologies non naturalistes, il est maintenant possible d'évaluer l'ampleur des malentendus entraînés par l'imposition unilatérale des normes occidentales de protection de la nature à tous les groupes humains. Est-il vraiment concevable cependant d'expliciter l'équivocité des normes de nature ? Comment l'histoire souvent violente qui accompagne l'imposition de ces normes a-t-elle été et est-elle encore vécue par ceux qui n'en finissent pas de la subir ? Peut-on espérer adapter le droit déclaratif universel des peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes à ces réalités anthropologiques contrastées ? Enfin, quel rôle les anthropologues peuvent-ils jouer dans cette adaptation si elle est possible ?

III. Le Blanc comme maladie ?

Pour comprendre au plus près l'adaptation et la résistance des peuples autochtones aux normes occidentales de protection de la nature, il convient d'entrer davantage dans le vif de la description anthropologique. Ces dynamiques seront donc abordées ici à travers deux exemples.

Le premier a d'abord pour but de mettre en perspective la catégorie pratique de « protection de la nature » et de déployer les effets de son équivocité anthropologique : il met en scène l'association de gardes issus de peuples installés très anciennement sur les lieux qu'ils protègent à la gestion d'un parc naturel. Les Indiens Yuracaré dont il s'agira ici vivent dans le Parc national bolivien Isiboro-Sécure et sont familiarisés avec la notion occidentale de protection de la nature même s'ils sont manifestement très loin d'y conformer leurs pratiques. La valeur positive de la norme occidentale de protection ne fait pas de doute à leurs yeux : le classement du parc comme territoire indigène, avec reconnaissance de la propriété collective de certains territoires, a été obtenu au terme d'un mouvement social organisé auquel ils ont participé. Tout récemment, ils ont contribué avec éclat à la victoire médiatisée des défenseurs de l'environnement sur le gouvernement Morales et enrayé la construction d'une gigantesque route vers le Brésil traversant le parc et destinée à faciliter l'exploitation d'hydrocarbures. Mais, si ces luttes montrent une appropriation évidente de la notion de protection de la nature à leur profit, cette appropriation

n'exclut pas les malentendus récurrents qui, de fait, jalonnent les relations entre les Indiens Yuracaré et les gestionnaires du parc. Vincent Hirtzel a analysé l'un d'entre eux[207], qui cristallise des interprétations divergentes sur les causes de la diminution du gibier, particulièrement du pécari à collier, et qui oppose le directeur du parc et les Indiens. Porte-voix de la réglementation environnementale, le directeur tient un discours qui reproduit le mélange très particulier de légitimation qui caractérise la législation bolivienne sur les parcs naturels et qui combine des perspectives d'exploitation et de protection. Il décrit les animaux comme une « ressource » à préserver, menacée par la chasse commerciale. Le directeur du parc s'adresse ainsi aux Indiens comme à des experts de gestion de stocks qui seraient en train de perdre leurs savoirs ancestraux de maintien des équilibres cynégétiques. Ce modèle, qui fait de la chasse une sorte d'exploitation raisonnée de la faune, est aux antipodes des représentations des Indiens : pour les Yuracaré, une chasse réussie est un don des maîtres et protecteurs des animaux[208] aux chasseurs. Lorsque les Yuracaré attrapent une proie, c'est à la générosité des maîtres du gibier qu'ils le doivent : ce n'est ni une prédation, ni une exploitation de « ressources naturelles ».

Comme la très grande majorité des peuples amazoniens, les Yuracaré sont animistes : ils considèrent les animaux comme des personnes dotées d'un esprit, et entretiennent avec ces personnes de multiples relations. La chasse est une activité hautement socialisée, où se combinent les relations des êtres humains avec les maîtres du gibier, celles que ces derniers entretiennent avec les animaux, et les rapports des animaux avec les êtres humains. Mais ce qui distingue la cosmologie des Yuracaré d'autres cosmologies des peuples voisins est qu'elle est organisée de part en part par la relation de don. La disparition du gibier ne s'explique pour les Yuracaré que par la perturbation de ces relations, usuellement préservées par les rituels destinés à ne pas vexer les âmes des animaux tués ou à honorer les obligations dues aux maîtres du gibier. La résistance des Yuracaré aux normes occidentales de nature se décèle donc dans leur refus d'adopter des modèles de relation d'exploitation des animaux et dans l'ambivalence de leur rapport aux consignes qui leur sont données.

Mais le malentendu qui oppose les Yuracaré au directeur du parc va bien au-delà d'une simple incompréhension réciproque, chacun des protagonistes cherchant en effet à intégrer l'autre dans sa propre cosmologie. Les Yuaracaré tiennent le directeur du Parc pour un « protecteur » d'un nouveau genre, capable de générosité (donnant par exemple les matériaux de construction d'une école), et le font entrer dans le cercle

207 Vincent Hirtzel, « Les gardes-parc et les maîtres des animaux. Protection, souveraineté et politique ontologique », *cahiers 03 d'anthropologie sociale, Gouverner la nature*, Éditions de L'Herne, 2007.

208 Les maîtres du gibier sont des êtres vivants non humains qui élèvent des animaux dans des lieux spécifiques (poche de terre, affleurements d'argile, éboulement, arbres) et entretiennent avec eux des relations de protection et de soin très concrètes, proches d'une relation pastorale.

des relations qu'ils nouent avec leurs donateurs. Le directeur du parc se voit pour sa part comme un « gestionnaire en chef » qui échange les services des Indiens contre des biens (une école), pour protéger les ressources naturelles du parc dont il est le garant. Il ne se considère pas lui-même comme un généreux donateur : non seulement il ne soigne ni n'élève les animaux du parc, mais il ne prend pas soin non plus des Yuracaré ; il « naturalise » jusqu'aux anciennes coutumes de la société Yuracaré. Comme l'indique très justement Vincent Hirtzel,

« Tandis que les Yuracaré se montrèrent capables de « spiritualiser » le directeur du parc – en le considérant dans le prolongement relationnel qui caractérise leur rapport aux maîtres des animaux – celui-ci répondit par la naturalisation de ses hôtes »[209].

Loin d'adopter l'explication environnementale de gestion des stocks du directeur du parc, et moins encore de suivre ses conseils, les Yuracaré se conduisent en fonction de leurs propres schèmes pratiques : ils modulent leurs actions en fonction de leur jugement sur la puissance de leur protecteur supposé. Mais, comme le montre la conclusion de l'épisode raconté par Vincent Hirtzel, leur disposition à entretenir des relations d'obligation avec ceux qu'ils considèrent comme leurs donateurs n'est pas inconditionnelle. Sans remettre tout à fait en question le statut de protecteur du directeur, les Yuracaré attribuent également la baisse de leurs prises de chasse à la disparition de leurs chamanes, autrefois susceptibles de rétablir leurs relations avec les maîtres du gibier lorsqu'elles étaient rompues.

Les Yuracaré ne se replient pas pour autant sur leur passé. L'histoire récente montre au contraire leur extraordinaire capacité de renversement de leur rapport à leurs « protecteurs » présumés lorsque ceux-ci se montrent impuissants à les protéger : le projet de route de 306 kilomètres traversant le parc pour relier Villa Tunari à San Ignacio de Moxos les ayant mis directement en danger, ils se sont dépris de leur soumission apparente et sont entrés dans un grand mouvement de lutte contre le gouvernement bolivien. Leur succès a été tel que ce gouvernement a dû promulguer une loi, la loi *Ley Corta*, déclarant solennellement le parc « zone intangible ».

Ce n'est évidemment pas la simple existence des normes environnementales qui a permis cette victoire. Ces normes ont plutôt montré à cette occasion leur labilité, à la fois parce qu'elles ont été bafouées par l'État et parce que l'idée même d' « intangibilité » contenue dans la loi *Ley Corta* a fait immédiatement l'objet de violentes contestations. Le rapport de force que les Yuracaré ont entretenu avec le gouvernement les a considérablement éloignés de leur ancienne situation de « protection » : c'est en tant que citoyens boliviens défendant leurs droits face à la répression policière qu'ils ont su utiliser les normes juridiques occidentales pour arriver à leurs fins. Leurs outils principaux ont été d'autres aspects du droit que le droit environnemental : le

209 Vincent Hirtzel, *op. cit.*, p. 77.

droit constitutionnel des peuples indigènes à être consultés[210] et une plainte devant la Cour internationale des droits de l'homme contre les violences policières. À tel point que le président Evo Morales a fini par admettre sa défaite et déclarer : « De fait, le problème du Tipnis est résolu, voilà ce qu'on appelle gouverner en obéissant ».

Cependant, les Indiens Yuracaré ont si bien compris la complexité du rapport occidental des citoyens à l'État qu'ils n'ont pas hésité à s'appuyer aussi sur les normes environnementales pour dénoncer les activités des entreprises forestières et des tours-opérateurs, et à demander…. l'aide de l'État. Dès lors, le rapport de force sous-jacent au gouvernement usuel des peuples indigènes était renversé. La difficulté est que ce renversement s'est fait au prix de l'adoption des concepts et des pratiques de l'espace politique occidentalisé, et qu'il n'est pas sûr que les Yuracaré soient parvenus à intégrer ces éléments exogènes dans la représentation de leur histoire et à modifier ainsi durablement leurs rapports aux normes occidentales de protection de la nature. Il nous reste en effet à comprendre comment les peuples autochtones se représentent leurs conflits avec les Blancs ou avec les représentants des États occidentalisés. C'est à quoi sera consacré notre deuxième exemple.

Les recherches menées par Anne Christine Taylor[211] dans une autre partie de l'Amazonie montrent comment les dommages créés par les occidentaux et ceux qui ont adopté leurs normes sont vécus par les peuples qui les subissent. Il s'agit donc ici à la fois de la représentation de l'histoire, et plus particulièrement de l'histoire conflictuelle, et du rôle qu'y jouent les normes environnementales. De ce point de vue, les normes de protection de la nature s'inscrivent dans la longue durée de la colonisation : leur discours de justification appartient à l'ensemble des alibis universalistes qui ont accompagné la conquête de nouveaux territoires par la force. Mais ce qui frappe dans le travail d'Ann Christine Taylor sur les Jivaro est le double témoignage d'une extraordinaire résistance à l'adoption des normes de nature, notamment celles de la nature « en nous », et l'espèce de forclusion qui caractérise la représentation de la guerre contre les Blancs.

Les Jivaro sont des guerriers redoutables qui ont quasiment réussi à préserver l'intégrité de leur territoire jusqu'au XXe siècle. Les Espagnols les ont craints au point

210 Dès 1991, le droit de consultation est inscrit dans la Constitution de l'État plurinational bolivien en accord avec la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) qui stipule que les peuples indigènes et tribaux doivent être consultés sur les questions qui les affectent.

« Les principes de consultation et de participation de la convention n° 169 se réfèrent non seulement aux projets de développement spécifiques, mais également à des questions plus vastes de gouvernance et à la participation des peuples indigènes et tribaux à la vie publique » (OIT, Convention 169 sur la consultation et la participation). Le représentant indien Fernando Vargas a été le porte-voix de cette revendication : « Nous demandons au président et à l'ensemble de son cabinet de respecter la Constitution, de la faire respecter et par conséquent d'agir dans le cadre de cette constitution, des lois nationales et des accords internationaux… Nous demandons à un gouvernement indigène qu'il nous respecte et respecte nos droits. »

211 Anne Christine Taylor, « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres », *Terrain*, 29/1997, mis en ligne le 21 mai 2007 : http://terrain.revues.org/3234

d'interdire l'organisation des *entradas* sur leurs terres dès le début du XVIIIe siècle. Mais, curieusement, les traditions orales Jivaro ne gardent aucune trace de ces événements. Rien dans leurs récits qui ressemble à une épopée : ni héros, ni batailles et pas davantage de cérémonies célébrant leurs victoires. Les représentations de leurs relations avec les Blancs ne se rencontrent que dans les rituels de guérison, comme si les Blancs n'étaient tout compte fait que les responsables d'une sorte de maladie. Les Indiens Jivaro se figurent cette histoire comme une métamorphose qui leur occasionne de grandes souffrances et ils font appel à leurs chamanes pour les en délivrer. Lors de ces rituels de guérison, le chamane s'identifie aux Blancs, tout comme il s'identifie traditionnellement aux esprits soupçonnés d'occasionner les souffrances qu'il a en charge de faire disparaître. Ce qui est donc en jeu dans la représentation chamanique des Blancs, ce ne sont pas les hauts faits militaires ou les récits glorieux du passé, c'est la transformation silencieuse mais spectaculaire que les Jivaro subissent :

« C'est dire que les Jivaro prennent l'histoire beaucoup plus au sérieux que nous, puisqu'ils ne retiennent d'elle que l'essentiel, à savoir la transformation des choses (manifestement négative, en ce qui les concerne) et dédaignent l'écume des événements ; ainsi le passé, en tant que processus, est en permanence absorbé et contemporanéisé. »[212]

Les Jivaro ont des raisons particulières de ne pas se représenter leur histoire avec les Blancs (au moins l'histoire ancienne) comme une suite de faits glorieux. En effet, leur représentation singulière de la guerre n'est pas linéaire : elle est structurée par l'oubli des morts et la réactivation des meurtres dans le retour cyclique des vendettas. Mais, plus profondément, le caractère animiste de leur ontologie implique aussi que les entités cosmologiques qu'ils côtoient aient un statut équivalent, hommes, esprits, animaux, etc., ce qui signifie que les relations que ces entités nouent les unes avec les autres soient réversibles. Les schèmes pratiques du monde animiste sont donc contradictoires avec les hiérarchies qui définissent la transmission d'une génération à l'autre de nos récits historiques. Comme le montre Philippe Descola, les relations de transmission, de production ou de protection y sont toujours subordonnées à des relations de don, d'échange ou de prédation : l'ontologie animiste est fondamentalement rétive aux relations de hiérarchie, et donc aux relations de transmission[213].

La métamorphose des Indiens amazoniens en citoyens défenseurs de leurs droits, capables de retourner les normes de protection de la nature contre leurs promoteurs, peut être interprétée de manières diverses et opposées : chamanisation généralisée, qui, par ruse et camouflage, pousse de plus en plus d'Indiens à utiliser les armes de leurs adversaires pour s'en débarrasser, acculturation qui relègue les cosmologies traditionnelles à l'état de vestiges ou de reliques, etc. Une chose est sûre cependant :

212 Anne Christine Taylor, *ibid.*

213 Philippe Descola, *op. cit.*, p. 536.

les Indiens ne réussissent à renverser les rapports de pouvoir en leur faveur qu'en assumant la conflictualité de leurs relations avec les Blancs et en refusant la naturalisation dont ils sont l'objet. Cette stratégie est exactement contraire à celle du directeur du parc Isibiro-Sécure avec les Indiens Yuracaré, les renvoyant à leur prétendue clôture ethnique sans histoire.

Nos deux exemples montrent que, dans certaines conditions, les peuples autochtones peuvent utiliser les normes de nature comme un outil de résistance politique alors même que ces normes les assujettissent. Cela ne se fait pas sans transformation et adoption plus ou moins superficielle de schèmes pratiques qui leur sont étrangers, et, particulièrement de conventions juridiques et politiques occidentales : fabrication d'histoires nationales, reconnaissance de « chefs » représentant les « peuples », mais aussi revendications de droits de propriétés, et enfin traduction des usages et pratiques coutumiers dans le langage du droit international, et particulièrement dans celui de l'environnement. Les Blancs, leurs conduites et leurs modes d'existence, sont responsables de multiples souffrances que certains peuples redoutent comme des maladies ou attaques de sorcellerie : mais la puissance maléfique alors attribuée aux Blancs, comme celle qui l'est à tous les mauvais esprits, est fonction d'un pouvoir supposé qui n'est pas intangible. En pénétrant par de nouveaux moyens les esprits et les discours occidentaux, en cultivant la mémoire des relations qu'ils ont nouées avec eux, les peuples autochtones forgent parfois les outils d'une thérapeutique efficace contre leurs maladies inédites : détourner la lutte politique pour la reconnaissance des droits que les esprits occidentaux reconnaissent aux personnes, pour restaurer la vitalité des liens qui peuplent leur propre monde.

Cette constatation ne vaut évidemment pas comme la preuve de la validité et de l'universalité des normes juridiques occidentales, ni comme l'approbation morale de l'acculturation des peuples autochtones. Elle prend seulement acte d'une dialectique anthropologique et historique complexe au sein de laquelle les normes de protection de la nature jouent aujourd'hui un rôle déterminant.

IV. Les normes environnementales, un outil du biopouvoir ?

Il est temps maintenant de réinscrire cette dialectique dans une histoire de très longue durée, et de replacer les normes environnementales dans l'ensemble des normes qui encadrent la vie en Occident. Foucault montre en effet comment, au cours du XVIIIe siècle, la naturalité entre en politique par un nouveau dispositif de pouvoir, la « biopolitique »[214], dont l'élément central est le gouvernement des populations. Au lieu de lier les individus à l'État souverain, ce dispositif destiné aux masses s'applique

214 Michel Foucault, *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France* (1976), Paris, Seuil Gallimard, 1997, p. 216.

à l'être humain en tant qu'être vivant, qui naît, meurt, se reproduit et se maintient en vie grâce aux échanges qu'il entretient avec son milieu[215] : l'hygiène et la santé sont ainsi au cœur des normes globales à partir desquelles s'exerce ce nouveau pouvoir souverain. Si l'on suit la thèse de Foucault, c'est à elles que les premières normes environnementales viennent s'ajuster. De fait, les rudiments du droit de l'environnement s'enracinent dans l'hygiénisme : ainsi du décret napoléonien du 15 octobre 1810 sur les manufactures qui répandent une odeur insalubre. Les normes de protection de la nature proprement dites ne deviennent vraiment des modes de gouvernementalité que bien plus tard, lorsqu'elles s'imposent à de grands ensembles de populations.

L'exemple le plus récent et le plus meurtrier en est celui de la doctrine de la réinstallation que nous avons rencontrée lors de l'examen des cadres juridiques de la législation sur les parcs naturels, et qui a été à l'origine de la déportation de plus de trois millions de personnes dans le monde (détruisant également un nombre de peuples non exactement identifié). Les normes de protection de la nature sont apparues alors indubitablement comme des techniques de pouvoir : au nom de son universalité supposée, la préservation de la biodiversité a imposé à tous les êtres humains qui vivent sur le territoire des espaces réservés des traitements particuliers, dont la dépossession et la déportation, déguisées sous l'expression technocratique de cette doctrine, la « réinstallation ». Que ces êtres humains déplacés se reconnaissent comme appartenant à des peuples, qu'ils se considèrent comme participant à des territoires valant pour eux bien plus que des espaces géométriques ou des normes abstraites, qu'ils tentent de faire valoir leurs droits en dénonçant le fait qu'ils sont chassés de territoires qui sont « les leurs », c'est en tant qu'éléments d'une « population » qu'ils sont administrés, dépossédés et souvent déplacés. Tous les arguments politiques, historiques ou sociaux se subordonnent ici à la normalisation opérée par la catégorie d'être vivant humain, susceptible d'avoir des activités humaines, et donc d'être *a priori* source de désordre dans un espace naturel à sanctuariser. Les normes environnementales reposent ainsi sur les abstractions efficaces de la biopolitique : celle d'« être vivant humain », celle de « population », et celle de « la nature ».

Logiquement donc, les normes ne changent qu'en combinant autrement ces abstractions. Lorsque la banque mondiale reconnaît finalement l'existence d'un lien entre les zones de plus petite déforestation et celles où vivent des peuples autochtones selon leurs traditions, c'est grâce un revirement consécutif à de nombreuses analy-

215 Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France* (1977-1978), Paris, Seuil Gallimard, 2009, p. 24 : « … mais cette fois le souverain, ce n'est plus celui qui exerce son pouvoir sur un territoire à partir d'une localisation géographique de sa souveraineté politique, le souverain c'est quelque chose qui a affaire à une nature, ou plutôt à l'interférence, à l'intrication perpétuelle d'un milieu géographique, climatique, physique avec l'espèce humaine, dans la mesure où elle a un corps et une âme, une existence physique et morale ; et le souverain, ce sera celui qui aura à exercer son pouvoir en ce point d'articulation avec la nature, au sens des éléments physiques, vient interférer avec la nature au sens de la nature de l'espèce humaine, en ce point d'articulation, là où le milieu devient déterminant de la nature. »

ses statistiques où l'environnement et les peuples indigènes sont reconnus jouer des rôles à l'opposé de ceux que leur prête la doctrine de la réinstallation. Néanmoins, les principes directeurs de l'action sont conservés à l'identique : les peuples indigènes sont dits être de bons « gardiens de l'environnement », et les normes de « nature » se surimposent à toutes les autres, réduisant l'ensemble des activités humaines et des institutions à une fonction de régulation environnementale du milieu « Terre ».

La nature est bien l'élément d'un dispositif particulier de pouvoir et non une catégorie anthropologique universelle, comme le montrent crûment les résistances aux normes environnementales. L'usage contemporain des catégories de « nature » doit donc être l'objet d'une nouvelle « politique » de la vérité. Mais cette politique de la vérité de « la nature » n'a ni le même théâtre ni la même histoire que celle de « la santé » et de « l'hygiène » qui sont au cœur de l'émergence de la biopolitique telle que l'a décrite Foucault. Il faut resituer son contexte d'apparition dans le cadre de la colonisation.

Avec la création des parcs naturels et des espaces réservés, les normes contemporaines de protection de la nature prennent en effet le relais de dispositifs de pouvoirs plus anciens, à l'œuvre dès les débuts des colonisations modernes : les Empires coloniaux se sont construits en multipliant les déportations et les sanctions collectives de « populations », alors même que les déportations et sanctions collectives étaient interdites pour les sujets des couronnes européennes puis pour les citoyens de plein droit des États modernes. La filiation, que l'on peut mettre en évidence de ce point de vue entre pouvoirs coloniaux et post-coloniaux, jette alors un jour étonnant sur la place relativement périphérique de la colonisation moderne dans l'argumentation de Foucault. Lorsque Foucault décrit la lente substitution de la biopolitique au pouvoir juridique de la souveraineté, il lie entre eux plusieurs éléments d'une scène qui se joue sur le théâtre de l'Europe telles la mise en place de l'hygiène publique, la prise en charge de la vieillesse et des handicaps, l'urbanisation :

« Tout s'est passé comme si le pouvoir, qui avait comme modalité, comme schéma organisateur, la souveraineté, s'était trouvé inopérant pour régir le corps économique et politique d'une société en voie, à la fois, d'explosion démographique et d'industrialisation. »[216]

Lorsqu'il montre ensuite que le racisme est au cœur de la machine d'État moderne, il en donne une explication quasi conceptuelle, assez peu archéologique, qui relègue la colonisation à n'être qu'un simple « facteur » de développement du racisme. Celle-ci se trouve incluse dans le thème général de la guerre des races, de la guerre comme puissance de régénération de la race pure. Et les éléments historiques dont il fait analyse pour comprendre cette guerre des races sont également des éléments européens.

216 Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France* (1976), *op. cit.*, p. 222.

L'étude des résistances anthropologiques aux normes environnementales esquissée dans le présent article pourrait bien nous mener sur une autre voie et nous permettre d'esquisser une nouvelle interprétation de l'avènement moderne de la biopolitique. La « naturalisation » des peuples en « population » est une solution de gouvernement ancienne et commode utilisée par les puissances coloniales pour dénier la souveraineté des peuples conquis sur leurs propres territoires et pour éviter de les reconnaître comme peuples. Le droit colonial a été confronté dès son origine à la difficulté de définir les outils de l'exercice d'une puissance souveraine sur des territoires déjà habités par d'autres peuples sans leur reconnaître le statut de peuple. La « naturalisation » des peuples indigènes en « populations » a permis à la fois de préserver l'édifice juridique de la souveraineté et de l'étendre pour régir la domination impériale des États européens. Cette « solution » n'est pas née avec les normes environnementales, qui ont seulement pris le relais de dispositifs de pouvoir éprouvés. Aux colonies, les États Européens étaient racistes et administraient des populations colonisées et esclavagisées bien avant que le biopouvoir ne devienne un mode de gouvernement en Europe.

Foucault affirme curieusement qu'à la fin du XIXe siècle, le racisme de guerre moderne est apparu comme une « conséquence du biopouvoir ». La colonisation n'est citée elle-même que comme une occasion de développement du racisme :

« Le racisme va se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur. »[217]

La colonisation, le racisme d'État *et* de guerre sont pourtant bien antérieurs au moment où Foucault les date[218]. L'histoire est peut-être donc inverse de celle qu'il décrit : la biopolitique pourrait bien s'être d'abord expérimentée dans les territoires conquis par les guerres coloniales racistes avant de gagner l'Europe et de prendre les habits de l'hyginénisme et du souci de la santé[219].

De la biopolitique et du racisme, c'est le racisme qui est premier. L'Ancien Régime n'avait guère de difficulté à imposer à n'importe quel nouveau sujet des colonies son pouvoir souverain. Mais cet exercice historique de la souveraineté a dû composer très anciennement avec des dispositifs de gouvernement destinés à administrer les populations colonisées et esclavagisées. D'emblée, le racisme a fait de l'exploitation des esclaves une « gestion de population » ; et dans les Empires européens, une fois les guerres finies, le pouvoir n'a pu s'imposer qu'en « laissant » plus ou moins vivre les vaincus. Le droit de faire mourir tels ou tels individus et de les réduire par la dis-

217 Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *cours au Collège de France* (1976), *op. cit.*, p. 229.

218 Que ce nouveau dispositif de pouvoir soit ensuite devenu structurel au point de produire un racisme d'État extraordinairement violent dans celui de tous les pays européens qui était dépourvu d'Empire, ne doit pas conduire à une interprétation historique rétrospective des rapports de la biopolitique et du racisme.

219 Dans les chapitres dix, onze et douze d'un livre à paraître très prochainement sur la guerre de conquête coloniale et la pacification en Afrique de l'Ouest, Patrick Royer discute cette hypothèse et apporte de nouveaux arguments au débat.

cipline a été symboliquement important, mais il a été secondaire par rapport à celui d'enrégimenter les populations et de les laisser vivre en les soumettant. De ce point de vue, l'administration coloniale des populations apparaît comme un laboratoire expérimental de la biopolitique, qui n'a trouvé qu'ensuite une extension inédite en s'acclimatant aux peuples des États européens.

Pour comprendre l'avènement de la biopolitique en Europe, il faut prendre la mesure de ce que représente l'exception coloniale, qui déroge d'emblée à tous les principes fondateurs de la République et, de façon archétypique, aux trois principes de sa devise. Les Empires et le racisme d'État ont posé des problèmes spécifiques aux révolutionnaires[220]. Il n'est donc pas impossible que la biopolitique ait été le dispositif d'unification des États européens modernes avec leurs Empires, la guerre des races étant alors devenue à la fois interne à l'État et contraire à ses nouveaux fondements, ce qui correspond peu ou prou au contexte de naissance de l'idée moderne de nation. On pourrait alors réinterpréter l'analyse que Foucault en propose :

« Ce qui va constituer l'essentiel de la fonction de la nation, ce ne sera pas d'exercer sur les autres nations un rapport de domination ; ce sera quelque chose d'autre : ce sera de s'administrer soi-même, de gérer, de gouverner, d'assurer, sur soi, la constitution et le fonctionnement de la figure et du pouvoir étatiques » (…) On va avoir une lutte civile par rapport à laquelle la lutte militaire la lutte sanglante ne peut être qu'un moment exceptionnel, ou une crise, ou un épisode. »

Certes, la République règle assez vite la difficulté par une division spatiale de ses dispositifs de pouvoir : au peuple du « territoire national » le droit souverain, aux populations des Empires et des colonies le gouvernement. Mais cette séparation n'est territoriale qu'en apparence. En réalité, les deux dispositifs s'imbriquent dès l'origine l'un dans l'autre. Tout se passe comme si l'époque qui s'inaugurait en Europe avec la Révolution avait été le théâtre d'une lutte entre une tentative de redéfinition des dispositifs de pouvoir souverain à partir des droits des citoyens et l'emprise grandissante de l'administration des populations née sous l'Ancien Régime et expérimentée aux colonies.

Au croisement de ces deux mouvements les normes de nature jouent un rôle puissant unificateur. Les droits de l'homme sont proclamés au nom de la nature, l'administration des populations colonisées faite au nom de la nature :

« La norme, c'est ce qui peut aussi bien s'appliquer à un corps que l'on veut discipliner, qu'à une population que l'on veut régulariser. (...) Dire que le pouvoir, au XIXe siècle a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIXe a pris la

220 Un nouveau champ de recherches étudiant les rapports de la révolution et de l'histoire coloniale sous un nouveau jour est en train de se constituer en histoire moderne. Pour une manière inédite de comprendre la révolution comme une guerre d'indépendance, voir la communication de Pierre Serna « Toute révolution est guerre d'indépendance » dans un collectif à paraître chez Agone au printemps 2012 intitulé *Pour quoi faire la Révolution ?*

vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, au corps à la population, par le double jeu de discipline d'une part, et des technologies de régulation d'autre part. »[221]

Il faut bien admettre que si la biopolitique est seule susceptible d'unifier les deux régimes juridiques de l'État, celui des États nations et celui des Empires, elle neutralise les effets émancipateurs de la théorie moderne des droits humains. Sans pour autant s'y opposer frontalement, elle désarticule la citoyenneté, selon que le citoyen est considéré comme l'élément d'une population ou d'un peuple. Sur un mode mineur, elle reproduit donc souterrainement un dispositif de colonisation jusqu'au cœur de l'Europe. À l'inverse, l'appropriation contemporaine par les peuples dépossédés, déplacés ou réinstallés des revendications juridiques liées à la souveraineté s'avère aujourd'hui être un facteur efficace de retournement des rapports de pouvoir, au moins libérateur sinon révolutionnaire.

Conclusion

Il est remarquable de constater que le rapport des peuples autochtones aux normes occidentales de protection de la nature change du tout au tout lorsque ceux-ci parviennent à retourner contre eux-mêmes les mécanismes de la biopolitique en se servant des dispositifs politiques anciens et contradictoires de la souveraineté. En revendiquant leurs droits, certains peuples parviennent à désamorcer la paralysie à laquelle leur assujettissement aux normes occidentales les condamne. Cette revendication est assurément une appropriation politique de l'histoire et de l'anthropologie occidentale, et comme telle, est donc une acculturation, ainsi que l'a montré le travail d'Ann Christine Taylor : mais, en tant qu'appropriation de dispositifs politiques exogènes, elle donne une puissance nouvelle aux peuples autochtones sur ce qu'ils subissent. Il ne s'agit évidemment pas ici de proclamer la validité universelle de la représentation occidentale des droits humains et de la souveraineté des peuples, mais d'affirmer que l'appropriation de ces représentations constitue un contre-pouvoir à la normalisation opérée au nom de la nature.

Mais, secondairement, les normes de nature elles-mêmes peuvent être retournées, ce qui exige plus de subtilité encore. La revendication de droits liés à la souveraineté suppose seulement de s'approprier un jeu interne à l'Occident et d'utiliser les contradictions des codes qui s'adossent à l'universalité prétendue de la personne juridique. Elle peut être soit le fait des peuples eux-mêmes, lorsque l' « assimilation » de quelques individus leur permet de devenir porte-parole, soit le fait d'autres groupes, par exemple d'ONG qui s'arrogent une tâche de représentation politique et juridique. Le retournement des normes de nature est beaucoup plus complexe, parce que la catégorie

221 Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *cours au Collège de France* (1976), *op. cit.*, p. 225

de nature structure l'anthropologie même de l'Occident et qu'elle est complètement étrangère aux ontologies des peuples autochtones ; et il ne s'agit donc de rien de moins que de retourner la singularité de cette ontologie naturaliste contre elle-même en trouvant un levier qui l'exhibe et la neutralise. L'enjeu n'est pas de renverser un rapport direct de domination par un jeu de rôle, mais d'expliciter et de rendre visible l'emprise des normes en montrant en quoi ces normes sont contradictoires ou non avec le rapport au monde et à autrui des collectifs qui les subissent. Si les peuples autochtones sont de « bons gardiens de l'environnement » à nos yeux, ce n'est certainement pas ainsi qu'ils se pensent. Leur ontologie est même souvent à l'opposé d'un tel modèle. Ainsi les Kasua de Papouasie Nouvelle-Guinée n'ambitionnent-ils pas d'entrer dans un rapport de maîtrise avec leur environnement : « L'ambivalence ontologique promue par leur cosmologie interdit à l'humanité de se prévaloir d'une quelconque autorité sur le monde. »[222]

Dans de telles conditions, le retournement des normes environnementales ne saurait avoir lieu par la construction de représentations de surplomb ou de discours généraux sur l'Occident, mais par la mesure répétée de différences immergées dans la pratique. L'anthropologie a ici un rôle décisif à jouer, si tant est qu'elle soit capable de pratiquer, comme le suggère Philippe Descola, un universalisme relatif. Les recherches remarquables de Florence Brunois donnent un exemple très concret du nouveau rôle possible des anthropologues auprès des juristes permettant à cet universalisme relatif de voir le jour. Si l'avenir tient peut-être à la pérennité des parcs naturels, il tient certainement bien davantage à notre capacité collective de modifier l'ontologie hégémonique du naturalisme que les peuples occidentaux ont été les premiers à subir en même temps qu'ils l'inventaient.

Par exemple, il devrait être envisageable de « légitimer la protection d'un environnement particulier, non par ses caractéristiques écosystémiques intrinsèques, mais par le fait que les animaux y sont traités par les populations locales comme des personnes – généralement chassées, du reste, mais en respectant des précautions rituelles »[223]. Si des dommages majeurs en venaient à être commis, ceux-ci devraient pouvoir être évalués au regard des préjudices causés à ces relations et non pas seulement en fonction de la disparition de certains « services rendus par la nature ». Que le jeu des traductions dans notre droit environnemental impose alors aux pollueurs et aux destructeurs l'obligation de réparations pourrait être une façon efficace de retourner le dispositif d'assujettissement par les normes environnementales contre lui-même…. Le naturalisme s'en trouverait peut-être légèrement modifié.

222 Florence Brunois, *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua*, 2007, *op. cit.*, p. 105.

223 Philippe Descola, À qui appartient la nature ?, *La vie des idées*, 21-01-2008, www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html

Pour survivre, les peuples autochtones doivent non seulement s'affranchir de la normalisation biopolitique qui les réduit au silence, mais aussi savoir traduire la complexité cosmologique de leurs relations et usages dans la langue. Que pouvons-nous alors apprendre d'eux pour qu'ils nous aident à inventer des relations différentes avec les lieux et les êtres vivants que nous ne savons qu'exploiter ? Les affrontements qui s'opèrent à la lisière des nouveaux terrains que nous clôturons au nom de la nature sont-ils gros de pratiques sociales et de formes politiques inédites ? Saurons-nous entendre ceux qui tentent d'arracher ces pieux nouvellement enterrés dire :

« Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la Terre n'est à personne »[224] ?

Il pourrait bien être salutaire de donner sens aux résistances anthropologiques que nos normes de protection de la nature provoquent plutôt que de vouloir les réduire. Ce dont il s'agit ici, et qu'il n'est question que d'esquisser est de s'appuyer sur les outils législatifs dont nous disposons pour les ajuster, non pas « au dialogue interculturel », mais à la défense de la diversité des manières d'habiter la Terre, c'est-à-dire finalement à la simple possibilité de continuer à l'habiter.

Aliènor Bertrand
(UMR 5037 CNRS et ENS Lyon)
bertrand.alienor@orange.fr

224 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, op. cit.,* p.164.