

Working Paper
2024 • 3



Développement et Sociétés

La conservation de la nature : objets, histoire, courants, défis.

Actes de la journée d'études du mardi 15 octobre 2024, Pavillon Indochine, Jardin d'Agronomie Tropicale de Paris, Nogent-sur-Marne

Frédéric Bourdier, Enrique Aliste, Jordie Blanc-Ansari (organisé par)

Résumé :

Cet atelier, privilégiant échanges et débats, entend réunir des étudiants, des universitaires, des chercheurs et des militants intéressés aux relations dynamiques – sources inévitables de tensions – entre la conservation de la nature et le développement humain au 21^e siècle dans les pays du Sud. L'atelier explore les dimensions sociales et politiques des changements écologiques, ainsi que les efforts déployés en vue d'améliorer les trajectoires contemporaines d'exploitation et de dégradation des ressources. Est interrogé le bien-fondé des logiques conventionnelles de conservation de la nature, essentiellement téléguidées par des acteurs transnationaux thuriféraires d'une économie verte.

Abstract:

This workshop, with its emphasis on exchange and debate, aims to bring together students, academics, researchers and activists interested in the dynamic relationships - inevitably sources of tensions - between nature conservation and human development in the 21st century in the countries of the South. The workshop explores the sociopolitical dimensions of ecological change, as well as efforts to ameliorate contemporary trajectories of resource exploitation and degradation. It examines the validity of conventional top-down approaches to nature conservation, which are essentially driven by transnational players who champion a green economy.

Sommaire

<i>La conservation de la nature : objets, histoire, courants, défis</i>	4
Frédéric Bourdier	
<i>Vous avez dit protection de la nature ? propos et questionnements</i>	9
Frédéric Bourdier	
<i>Conservation et injustices sociales en Afrique : un lien indéfectible</i>	18
Guillaume Blanc	
<i>Décoloniser l'Unesco</i>	21
Survival International	
<i>Conservation de la nature et droit des peuples autochtones en tensions</i>	30
Irène Bellier	
<i>Les territoires de l'éco-extractivisme : néolibéralisme et protection de la nature dans les Suds</i>	36
Enrique Aliste	
<i>Buen Vivir et conservation de la nature en Bolivie</i>	45
Jordie Blanc Ansari	
<i>Les Adivasis face aux lois forestières indiennes</i>	51
Marine Carrin	
<i>Voix des peuples autochtones et engagement : chercheurs et démarche collaborative</i>	56
Frédéric Bourdier, Irène Bellier, Jordie Blanc Ansari, Guillaume Blanc, Martin Léna et Enrique Aliste	
<i>Le chercheur et le lanceur d'alerte : collaboration et engagement</i>	63
Benjamin Puybareau	

La conservation de la nature : objets, histoire, courants, défis

Frédéric Bourdier

La problématique de la cohabitation entre l'homme et la nature est plus que jamais devenue une préoccupation brûlante de notre époque contemporaine. L'être humain ne peut survivre sans prêter attention à ce qui l'entoure, et l'avenir de la Terre dépend de l'attention immédiate qui doit lui être concédée, comme en témoigne le rapport comminatoire du GIEC en 2023. Dans une démarche de préservation du milieu, les tentatives de conciliation entre aires protégées et populations résidant à l'intérieur et aux marges de ces parcs méritent alors attention.

Présentation

Cet atelier, privilégiant échanges et débats, entend réunir des étudiants, des universitaires, des chercheurs et des militants intéressés aux relations dynamiques – sources inévitables de tensions – entre la conservation de la nature et le développement humain au 21^e siècle dans les pays du Sud. L'atelier explore les dimensions sociales et politiques des changements écologiques, ainsi que les efforts déployés en vue d'améliorer les trajectoires contemporaines d'exploitation et de dégradation des ressources. Est interrogé le bien-fondé des logiques conventionnelles de conservation de la nature, essentiellement téléguidées par des acteurs transnationaux thuriféraires d'une économie verte.

Les intervenants (par ordre alphabétique) sont Enrique Aliste (géographe, IEDES/Sorbonne), Jordie Blanc Ansari (anthropologue, IEDES/Sorbonne), Guillaume Blanc (historien de l'environnement, université de Rennes 2), Irène Bellier (anthropologue, EHESS), Frédéric Bourdier (anthropologue, IRD/IEDES/Sorbonne), Marine Carrin (anthropologue, CNRS), Martin Léna (Survival International) et Benjamin Puybureau (doctorant en science politique, université de Paris). Est souligné l'importance de l'interaction, principalement avec les étudiants, afin que celles-ci et ceux-ci n'hésitent pas à formuler leurs questionnements et leurs points de vue après les interventions. La science n'est pas prescriptive, ni même normative, elle est au mieux descriptive. Et encore, faut-il garder à l'esprit que les catégories de la science utilisées de nos jours sont à considérer comme arbitraires et réfutables. Le propos de ce « séminaire conversationnel » est d'apporter témoignages, des arguments conduisant à des interprétations, tout en espérant retour.

Loin de prétendre faire le tour de ce propos (objets, histoire...) les intervenants se contentent de suggérer quelques éléments de réflexion (ayant trait aux logiques conservacionnistes traditionnelles, au droit des populations des parcs, aux retombées de la conservation néolibérale, à la contribution des peuples autochtones aux pratiques de conservation, à l'avènement de l'ingénierie...) tout en contextualisant ces données à partir de cas d'étude précis.

Pourquoi avoir choisi d'aborder ce sujet ?

Alors qu'il existe un nombre incalculable de travaux considérant la dépossession foncière causée par une concentration grandissante des terres agricoles, de l'agro-industrie et de l'extractivisme, on ne peut faire l'économie d'aborder la conservation « néolibérale » (au même titre que les modèles de conservation tels qu'ils furent instaurés dès le début du XXe siècle) comme *une autre forme de dépossession foncière* bien plus insidieuse (car sous le couvert d'une approche consensuelle elle se fait au nom de la « nature dont on veut prendre soin ») mais qui, loin d'être négligeable (plusieurs millions d'êtres humains déplacés en Afrique, en Asie et dans les Amériques), risque aller grandissant si l'on se fie aux projections d'élargissement des aires protégées envisagées par l'industrie de conservation ;

Pendant ce temps-là, une grande partie du public, y compris dans le milieu scientifique, reste insuffisamment informée ou adhère – quoique sans être en mesure d'anticiper leurs implications humaines – aux pratiques de conservation dans les Suds. Il en résulte une « idée surfaite » que « la conservation par d'un bon fond, avec des réserves naturelles plein de beaux animaux, de jolies fleurs et d'arbres majestueux. Les ONG transnationales de conservation – le plus souvent accréditées et soutenues par les gouvernements du Sud adhérant à une économie verte (la nature acquiert une valeur quantifiable, commercialisable...) – sont alors perçues comme des sauveurs de la planète. Ils vont dans la bonne direction afin de pallier aux désastre écologique (protection de la biodiversité, lutte contre le réchauffement climatique, anthropisation minimisée, etc.). C'est cette croyance que nous désirons, je pense nous tous, sérieusement nuancer.

Peu de conservationnistes, en effet, s'inquiètent – même s'ils les mentionnent à titre décoratif dans les présentations édulcorées de leurs projets – du sort des populations, des peuples autochtones et des communautés locales habitant les espaces à protéger qui deviennent des enclaves régulées, contrôlées et soumises à des restrictions d'usage. Est ainsi sous-estimée la notion d'habitabilité de ces espaces que d'aucuns – et ces derniers sont nombreux dans le milieu de la conservation – aimeraient voir « libérés » de toute intervention humaine. Devenir partout libérés de toute interférence humaine ? Oui, en tous les cas dans les Suds. A cette différence près que tel ne fut et n'est pas le cas – ou très rarement – dans les pays occidentaux.

Et pourtant : alors que la conservation de la nature administrée par des acteurs « autorisés » (au profil homogène sans pour autant être uniforme) est pensée comme qqch de souhaitable – si possible sans la présence d'humains pour nombre de conservationnistes – il ne faut pas oublier que la grande majorité des aires devenues protégées dans le monde ont été peuplées, entretenues et remaniées par des sociétés humaines, le plus souvent des peuples autochtones, ayant proposé des formes originales d'existence en relative symbiose avec leur biotope de vie. Ces peuples, ces sociétés et ces communautés méritent-elles d'être écoutées ? Comment créer des conditions propices à l'établissement de dialogues et d'actions concertées entre acteurs institutionnels de la conservation et populations vivant à l'intérieur et à proximité des aires protégées ? Sont-elles en mesure de délivrer des messages ? En effet, n'y-a-t-il pas absurdité scientifique à balayer d'un revers de main – sans appréciation sérieuse ni même intention de regard, comme cela se fait trop souvent dans les programmes de conservation – la portée des savoirs et pratiques de groupements humains

organisés, jusque-là historiquement délocalisées, appauvries, précarisées, marginalisées, inécoutées ?

Arrêt sur image

Et pourtant. Dès le début du vingtième siècle, la création de parcs nationaux a été une des pièces maîtresses des stratégies internationales de conservation dans les pays du Sud. L'expansion du réseau de ces parcs nationaux et des aires protégées en temps de colonie a permis le maintien de la biodiversité et des habitats, mais l'acquisition de vastes zones dans le système de parcs a été réalisée au dépend des peuples autochtones estimés inaptes à comprendre et à gérer les territoires dont ils ont traditionnellement l'usage (Carneiro de Cunha 2012). Nombreux sont les archives et les études attestant que les communautés locales résidentes, souvent déplacées de force – plus d'un million et demi en Afrique et au moins un demi-million en Asie – étaient alors exposées à de multiples risques d'appauvrissement, d'où leur animosité envers l'institutionnalisation des parcs transformés en enclaves réservées à un tourisme de luxe. La rencontre entre les ardents promoteurs d'un environnement immaculé et les populations de ces espaces s'est soldée en un échec pour les seconds.

Avec la menace écologique contemporaine associée à la diminution de la biodiversité, la volonté d'augmenter les zones vertes si possible dénuées de présence humaine a fait son chemin (Wilson 2016). Témoin en est l'accord ratifié de la COP 15 en 2022 pour mettre sous protection 30% des terres et des eaux du globe d'ici 2030. Un changement de paradigme s'est opéré avec l'adoption de la participation communautaire dans les efforts de conservation. Mais les critiques scientifiques (Brosius 1999 ; McAfee 1999) et la récusation par les peuples autochtones de pratiques de conservation 'forteresse' réintroduites subrepticement (Poudyal 2020) viennent battre en brèche les espoirs attendus. Les expériences de conservation intégrée alliant marchandisation de la nature et participation locale restent, à de rares exception près, peu convaincantes et non reproductibles (Brockington 2004). D'autant plus que ces interventions peinent à s'intégrer dans un processus de développement durable (Böhm & Dabhi 2009)

Les déclarations d'intention des grandes agences de conservation insistant sur la 'participation' des populations aux efforts de protection des milieux peu anthropisés sont contredites par nos expériences de travail [en Erythrée avec Guillaume Blanc, au Chili avec Enrique Aliste, au Cambodge avec Frédéric Bourdier ainsi qu'en d'autres contrées examinées par les autres intervenants de la journée]. Avec deux paradoxes : les populations jadis expulsées des parcs mais aujourd'hui tolérées à condition de faire preuve de 'bon comportement écologique' sont des peuples autochtones ayant de longue date contribué au maintien et à l'enrichissement du milieu écologique avec qui ils vivaient en relatif équilibre. Cet état de fait, envisagé dans certaines parties du royaume cambodgien ainsi que dans d'autres régions du monde grâce à maintes recherches géographiques, historiques et anthropologiques (Blanc 2022 ; Bourdier 2024a ; Kleiche-Dray 2017 ; Work et al. 2022), reste largement ignoré, ou aveuglément contesté, par la majorité des thuriféraires écologiques 'modernes' préférant se réclamer d'une science dure, en se positionnant en nostalgiques d'un

environnement vierge, estimant qu'il est compliqué de composer avec les populations des parcs trop nombreuses, ignorantes et peu compétentes dans le domaine de la gestion des ressources naturelles. Le second paradoxe, complémentaire au premier, tient à ce que pratiquement rien n'est intenté au sein du phalanstère de l'industrie de conservation pour saisir les relations nature/culture des populations désormais officiellement impliquées dans les projets de conservation.

En conséquence, faire participer des populations locales dans l'effort de conservation signifie – pour les développeurs – rééducation, apprentissage des consignes de base et 'récompense' avec l'octroi du statut de vigile environnemental. L'idée que leurs manières de penser, de voir et d'agir sur le monde puisse être source d'inspiration apparaît saugrenue et irréaliste. Sans compter que les hautes sphères décisionnelles des États estiment que la conservation ne peut aller à l'encontre de la croissance économique, aussi 'verte' soit-elle, pierre d'angle des politiques des pays émergents (Milne 2022). Nombreuses aussi sont les enquêtes, impossibles à citer ici, à montrer que la communauté internationale attend des gouvernements du Sud d'être les relais des principes de conservation décidés lors d'assemblées mondiales (la convention 1992 sur la diversité biologique, le protocole 1997 de Kyoto, les accords 2015 de Paris ...), ratifiés et accrédités par des normes globales puis transférés localement avec expertises robustes quoiqu'en décalage fréquent avec les réalités socio-culturelles nationales et locales. Rien d'étonnant à ce que les gouvernements des pays du Sud soient amenés à 'bricoler' et à naviguer au sein d'un assortiment de sollicitations politico-économiques et écologiques internationales, souvent contradictoires et peu cohérentes. Contentons-nous d'évoquer un exemple en Asie où des investisseurs et des multinationales reçoivent carte blanche des ministères cambodgiens pour exploiter jusqu'à épuisement de vastes territoires alors que, simultanément, des incitations pleuvent et des budgets colossaux sont proposés, appuyés sur place par des agences d'aide et de consulting, en vue de limiter le pillage des ressources naturelles (Bourdier et al. 2024b).

Bibliographie

Blanc G (2022 [2020]), *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'éden africain*, Paris, « Champs » Flammarion.

Böhm S & Dabhi S (2009), *Upsetting the Offset. The Political Economy of Carbon Markets*, London, E book Mayfly books.

Bourdier F (2024a), *La combustion du monde : peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, l'Harmattan.

Bourdier F (2024b), "Saving the Forest" with a (REDD+) Project : Socio-Ecological Repercussions on Indigenous Peoples in Cambodia, *Qeios*, January, <https://doi.org/10.32388/U4M82T.2>

Brockington D (2004), Community Conservation, Inequality and Injustice: Myths of Power in Protected Area Management. *Conservation and Society*. 2(2), 411-428.

Brosius J P (1999), Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism », *Current Anthropology*, 40(3): 277-310.

Carneiro de Cunha M (2012), *Savoirs autochtones : quelle nature, quels apports ?* Paris, Collège de France / Fayard, coll. 'leçons inaugurales du Collège de France', 227.

Kleiche-Dray M (2017), Le savoir autochtone au service du développement durable, *Autrepart*, 81 : 3-19.

McAfee K (1999), Selling nature to save it? Biodiversity and green developmentalism, *Environment and Planning D: Society and Space*, 17: 133-154.

Milne S (2022), *Corporate Nature: An Insider's Ethnography of Global Conservation*, Tucson, University of Arizona Press.

Poudyal B et al. (2020), Recognition of historical contribution of indigenous peoples and local communities through benefit sharing plans, *Environmental Science & Policy*, 106 :111-114.

Wilson E O (2016), *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*, New York, Liveright Publishing Corporation.

Work C et al. (2022), *Under the Canopy of Development Aid: Illegal Logging and the Shadow State*, *Journal of Peasant Studies*, 45(1): 1-43.

Vous avez dit protection de la nature ? propos et questionnements

Frédéric Bourdier

Objets et controverses

Il a été dit et redit que l'approche conventionnelle de la conservation de la nature par les grandes ONG écologiques bat de l'aile quant à sa manière de considérer les populations résidant dans ou à proximité des parcs et autres réserves protégées. Plutôt que faire un tour d'horizon venant appuyer ce triste constat, irréaliste ici, on peut en guise d'introduction se référer au livre « La combustion du monde » et qui s'appuie sur des expériences asiatique et sud-est asiatiques (Bourdier 2024). Je ne vais pas revenir sur la variabilité des propos mis en avant par les auteurs ni sur les conclusions qui en découlent, préférant donner la parole aux personnes invitées qui vont vous faire part de leurs points de vue

En ce qui me concerne, je vais insister sur quatre prises de positions, très différentes, quant à la manière de voir le monde et de le « traiter » en ces temps de crise écologique. Ces prises de position sont sélectives : elles ne dressent en aucun cas un tableau exhaustif des orientations possibles et imaginaires qui s'offrent aux humains pour réguler leur devenir sur terre. Je les choisis, peut-être arbitrairement, mais aussi car il me semble qu'elles participent toutes quatre avec force au débat de « que doit-on faire ? ».

Je vais partir de l'interaction nature/culture. Vu qu'il est important d'entrevoir ce qu'elle implique quant à la réalité du monde vécu et pensé. J'évoquerai ensuite sommairement la contreproposition des éco-marxistes, puis celle de l'avènement de la financiarisation de la nature intimement corrélée à l'extension des aires protégées (Igoe & Brockington 2007), enfin celle d'une ingénierie ambitionnant de « réparer la terre ».

Nature/culture

Parler de la conservation de la « nature » : tout d'abord, ça commence mal.

Nature : des anthropologues comme Philippe Descola (2006) et Eduardo Viveiro de Castro (2009) nous rappellent l'ambiguïté et le non-sens du mot nature, en d'autres lieux. « La nature, telle que nous l'entendons dans notre culture occidentale contemporaine, n'existe pas » affirment-ils, chez les sociétés animistes d'Amérique du Sud mais aussi chez les peuples arctiques comme le montra déjà le danois Knud Rasmussen (1929) au début du 20^e siècle.

D'autres vont plus loin parlant de l'évolution de l'homme au fil des temps : ce qui est devenu une *domestication* (avec le religions chrétienne et musulmane par exemple) puis une *soumission* de la nature (avec le coup de grâce donné par Descartes et Bossuet au siècle des

lumières) a supplanté ce qui relevait jadis d'une *osmose* de l'homme avec la nature et ses forces. Tel est le prix à payer pour « les prétendus modernes », pour reprendre l'expression de Bruno Latour, ayant privilégié la raison (sous sa forme aseptisée) au détriment de la possibilité d'intercommunication avec ce que nous ne voyons plus et ne sentons plus (ce qui ne relève plus du raisonnement).

Un tel aveuglement, déjà relevé par Maurice Merleau-Ponty (1945), signifie que l'unité du vivant : à savoir l'assemblage pierres-animaux-végétaux-humains a de la peine à se concevoir. On a compartimenté, classé, trié, hiérarchisé en oblitérant des valeurs aux non-humains. Une anthropologie sensorielle qui prendrait le contrepied de cet aspect est pour l'instant quasi-inexistante. Lévi Strauss, bien que n'ayant pas mené à projet sa réflexion, devisait pourtant : « *la pensée sauvage garde cachée sa pensée et nous n'avons pas encore tous les moyens intellectuels pour la comprendre, jusqu'à ce qu'une science des perceptions sensorielles de l'environnement soit reconnue et pratiquée*¹ » (Lévi-Strauss 1961). L'anthropologue britannique Jack Goody, quant à lui, avançait que l'écriture a tué nombre de facultés de nos cinq sens (Goody 1979). Cette atrophie des sens est établie par des psychologues avec les tests de Rorschach soumis à des sociétés orales qui montrent chez ces peuples une réceptivité beaucoup plus forte à des symboles (cité par Jean Malaurie 2024).

Ainsi donc, l'Occident porte et exporte une ontologie naturaliste – qui est aussi celle adoptée et promue par les conservationnistes – en opposition aux ontologies animistes, totémiques et analogistes dépeintes par Philippe Descola. Or l'animisme – encore lui – est caractérisé par une hyper sensorialité que notre positivisme risque de faire perdre irrémédiablement. Irrémédiablement ? Peut-être pas, car les récentes découvertes des neurosciences commencent à ouvrir un univers méconnu de la conscience. Elles laissent présager le développement d'une anthropologie non pas de ce qui est pensé mais de ce qui est *senti*, sachant que la « pensée » se construit après le « senti ».

Jean Malaurie, aimait souligner que « la nature doit être appréciée comme un grand livre dont nous ignorons l'alphabet de sa parole » (Malaurie 2024). Il rappelle que ce ne sont pas que les Inuits avec qui il vécut ni les populations animistes qui savent que la pierre et les arbres connaissent des flux internes. Des occidentaux, comme Copernic et Galilée dont la pensée n'était pas prisonnière des textes bibliques de l'Eglise et du Coran, dévoilèrent leur plus grand respect envers ce que d'aucuns considéraient à leur époque comme relevant du paganisme et du charlatanisme. En dehors des savants comme le mathématicien de génie Alexandre Grothendieck (2022), pensons aux philosophes comme Gaston Bachelard avec sa cosmopoétique (1968) et aux poètes comme Charles Baudelaire et Arthur Rimbaud évoquant les correspondances entre les parfums, les sons et les couleurs qui se répondent...

Peut-être certains d'entre vous sont en train de dire « où va-t-il comme ça ? », ne s'éloigne-t-il pas du propos initial de cette journée ? ». Je pense que pointer du doigt cette séparation arbitraire entre la nature et la culture, et relever cette tendance à opérer une hiérarchie entre ce qui est humain et non-humain ne constitue aucunement une digression. En soulignant le caractère optionnel, non pas universel, de ces discontinuités qui sont des constructions que la société occidentale exporte désormais à tout venant, on est plus à même de resituer « la

¹ Sachant que la perception est encore pour certains peuples autochtones une source de communication avec les esprits ; les âmes, les forces invisibles et intangibles qui les entourent.

conservation de la nature » au cœur d'une problématique plus large qui est celle de la variabilité des modes d'habiter, de vivre dans mais aussi de sentir notre monde. Un monde ne se réduisant pas à des parcs qui restent le lieu d'attention spécifique des conservationnistes.

Or c'est un des malentendus que l'on peut adresser aux praticiens du développement travaillant sur les questions environnementales. La grande majorité d'entre elles et d'entre eux tentent d'imposer une soi-disant protection de la nature à partir de leur vision unilatérale du monde (ce fameux « grand fossé » en nature et société), tout en pérennisant ce que des amis et collègues ici présents dénoncent comme « un colonialisme vert ».

Ecologie marxiste²

Je viens brièvement d'évoquer cette volonté de relativiser ce dualisme nature/culture afin de mieux appréhender le monde dans lequel nous vivons. Une frange de l'écologie marxiste n'en sont pas convaincus : *l'urgence est ailleurs*. L'américain Troy Vettese (2022) ainsi que le géographe danois Andreas Maln (2020) s'approprient le slogan « moins de Latour et de Descola, plus de Lénine » et se demandent : et si le tournant non-humain, avec son optimisme enchanteur, n'était que le symptôme d'une impuissance collective à transformer l'état des choses par le capitalisme mondialisé ? Et si ce tournant ontologique n'était qu'un produit de consommation culturelle, terriblement inoffensif pour le système économique dominant, capable de tout absorber ?

L'impuissance à transformer radicalement le monde à grande échelle susciterait alors un élan spéculatif attrayant, débridé sur les puissances d'agir non-humaine inversement proportionnelles à la puissance politique populaire. Cette impuissance nous ferait préférer un « changer de paradigme civilisationnel », post-dualiste et post-humaniste, à la question très concrète de l'organisation d'une transformation sociale (impliquant un remaniement de la conservation néolibérale) en privilégiant la nécessité d'un bouleversement ontologique.

Or, toujours selon ces éco-marxistes, tel ré-enchantement du monde, dont se délectent nombre d'anthropologues, aurait l'effet contreproductif de nous focaliser sur les puissances d'agir des « choses », et nous détournerait de la question de la puissance d'agir des populations.

La critique est sévère avec une part de justesse : en « fabriquant des mondes », on évite la question des rapports de domination, on met à l'écart les enquêtes sur les possibilités de l'action collective organisée, dans un monde où, justement, une élite

² Une des trois engagements majeurs de la *political ecology* en française qui ne se concentrent pas uniquement sur la conservation avec les réformistes (Frédéric Lordon, plus récemment Pierre Charbonnier,) et les tenants de l'hypothèse territoriale (Soulèvements de la Terre). Les réformistes se réfèrent à un État doté d'une planification remaniée afin de réguler les méfaits du capitalisme. Les révolutionnaires marxistes appellent à un État coercitif seul capable d'imposer les bons choix. Le troisième refuse la mainmise de l'État avec son déchainement bureaucratique ; ils sont partisans du grass-root (James Scott avec son ouvrage « l'œil de l'État » traduit en 2021).

sociale conduit en toute conscience les autres à la pauvreté, la misère, la ruine, tout en reléguant la conservation de la nature en des territoires ciblés propices à exhiber leur philanthropie verte. Je vous laisse le soin de méditer sur ce procès contre un idéalisme dépolitisant, tout en questionnant les perspectives d'un rapprochement encore à l'état de projet.

La financiarisation de la nature et extension des aires protégées (AP)

Il y a des choses que l'on sait depuis des lustres et pourtant... Il y a plus d'un demi-siècle le fameux rapport du MIT sur les limites de la croissance (Meadows 1972) avertissait déjà du risque de débordement d'une production incontrôlée avec les conséquences envisageables. Une croissance soutenue dans un monde fini n'est pas viable et ce ne sont pas des niches territoriales transformées çà et là en parcs naturels qui vont empêcher cette non-viabilité. Ce que l'on sait depuis, confirmé par maintes études (impossible à citer ici), c'est que la courbe des prélèvements, exponentiels, ne peut pas demeurer ainsi au-dessus de la courbe des ressources écosystémiques. De l'aveu des biologistes, les conditions d'habitabilité de la planète sont en passe d'être détruites. Les stocks d'énergie s'épuisent, bien plus qu'ils ne se renouvellent. L'un des auteurs du Club de Rome, Dennis Meadows a récemment déclaré que de tous les scénarios envisagés à l'époque, c'est celui de l'effondrement qui prévaut ; Continuer plus, même en saupoudrant nos modes de production et de consommation à quelques énergies vertes, n'impactera pas moins. Un meurtre commis avec des armes renouvelables demeure un meurtre. On parle de la chute de la biodiversité – en fait c'est littéralement la disparition de la vie – qui n'est pas une cause, c'est une conséquence. Tout en se rappelant bien entendu qu'il y a d'autres causes que le réchauffement climatique à la disparition de la vie sur terre : surexploitation, destruction des habitats, pollutions diverses, invasion d'espèces invasives introduites par l'homme, etc.

On ne peut donc pas alléguer l'insuffisance du savoir. Non plus ignorance ni manque d'information : c'est ainsi que parmi les plus gros pollueurs de la planète, la compagnie Shell était au courant depuis plus de 30 ans par des scientifiques auditionnés des conséquences irréversibles de son activité extractive. C'est donc en toute conscience du désastre qu'elle perpétrait sur le monde entier que la compagnie pétrolière continua à intensifier ses activités de prédation et sans rien changer de ses pratiques nuisibles.

Karl Polanyi dans *la grande transformation* s'étonnait déjà que la terre avait été isolée des institutions de l'Homme pour en faire un marché (Polanyi 1983). Il en va de même aujourd'hui avec la nature. Depuis plus de deux décennies, le marché des compensations écologiques permet de spéculer sur les « services écosystémiques » au point que même la capacité d'une forêt à stocker du carbone peut désormais se monnayer. Changement de paradigme : l'établissement d'un prix pour tout ce qui est dans et relève de la nature est devenu une norme quasi-universelle³. La « protection de l'environnement » est devenue un marché

³ La financiarisation de la nature est la transformation d'un choix politique en instrument spéculatif. Il s'agit, au lieu de mettre en place des mesures imposant de ne pas détruire la nature et les écosystèmes, d'octroyer des permis de détruire en échange de restauration ou de plantation d'arbres, au moyen de permis acheteables ou

mondial juteux avec une chaîne d'acteurs - opportunistes - impressionnante (investisseurs, acheteurs et vendeurs de crédits carbone, organismes de certification, boîtes d'audit, brokers, banques, bourse ...sans oublier les ONG de conservation), une chaîne au bout de laquelle se discernent des sociétés locales autorisées à se partager, dans le meilleur des cas, les miettes de ce festin (constat à partir d'études).

Une autre dimension, économique cette fois-ci, vient donc s'ajouter aux stratégies des pays soucieux de montrer allégeance à ce qu'il est devenu commun d'appeler « l'économie verte » (*green economy*). À la manière d'une nouvelle espèce invasive, la financiarisation de la nature gagne du terrain, à tel point qu'aucun pays du Sud ne semble pouvoir y échapper. La quasi-totalité des gouvernements, appuyés sur le terrain par des experts internationaux et une pléthore de conseillers, suivent une voie tracée par les pays développés et avalisée par de grandes organisations internationales comme les Nations Unies et la Banque mondiale. Ont-ils vraiment le choix, vu le réagencement de la politique mondiale ? La question reste posée.

La marchandisation de la nature en vient à dominer, avec sa rhétorique verte, une part de plus en plus importante de l'économie de marché mondial, à commencer les activités concernant le monde de la conservation. Acheter vert, vendre vert, consommer vert, vivre entouré de ce vert chatoyant. Le vert est partout ! Les ONG de conservation se joignent à cet engouement en y voyant l'occasion de recevoir un gage de bonne conduite assorti d'un label vertueux, tout en ayant la possibilité d'accéder à d'autres sources de financement, loin d'être négligeables.

Une critique d'une vision comptable se justifie et peut se résumer de la sorte : que cherche-t-on à évaluer, pour qui et par qui ? Sans parler de la notion de compensation transformée en heureuse porte de sortie pour les entreprises : « *Quand on a la tête en forme de marteau, tous les problèmes apparaissent en forme de clou* », affirme Aurélien Barreau. C'est comme si les 800 000 personnes mourant de pollution en Europe seraient in fine sans grande importance puisqu'ils peuvent être compensés par le même nombre de naissance... Sans compter que beaucoup d'humains sont déjà dans une situation critique : leur demander des efforts supplémentaires, par exemple les contraindre à s'impliquer dans des projets de conservation, même à retour financier comme les REDD+, relève de l'injustice et de l'indécence. Alors quelle autre issue que le partage ?

En attendant, les compagnies qui enfument le monde et attisent sa combustion achètent en toute légitimité des droits à polluer sans rien changer de leurs pratiques. Tout esprit normalement constitué devrait y déceler une dérive ou un dysfonctionnement signifiant que le caractère incitatif a été mal conçu, y compris avec cette notion de compensation. Mais non ! Tout laisse à penser – hormis pour les peuples victimes de ces gigantesques farces – que le principe de compensation est un heureux événement contribuant au verdissement du monde.

L'aubaine pour certains (les entreprises polluées, l'industrie de conservation, les gouvernements qui deviennent des « vendeurs de carbone ») se transforme en chamboulement incertain pour les populations qui résident dans les territoires investis. Sans

compter que de plus en plus, les mécanismes de compensation carbone financent les actions de conservation en manque de ressources. Au départ envisagé naïvement comme un moyen à des fins de conservation, le principe de compensation finit par être recherché pour lui-même, pour la masse d'argent à partager qu'il induit.

Il n'est pas exagéré d'avancer que ces actions, portées par des États du Sud associés à des ONG internationales de protection de la nature, sont avant tout des transactions économiques profitant à toute une vaste chaîne d'acteurs du Nord et du Sud. L'avantage matériel et symbolique de tels investissements qui font mine de se pencher sur des « solutions » en faveur de la nature est criant. Il permet d'une part aux véritables responsables du réchauffement climatique de se dédouaner financièrement en évitant de payer des taxes dues à leur quota d'émission dépassé, et d'autre part d'afficher un resplendissant label vert, même si nimbé d'une aura calcinée, mais les autorisant à se vêtir des faux-semblants d'une vertu écologique.

D'autres initiatives du développement dans un monde post COVID-19 ont été proposées, à l'instar des solutions basées sur la nature (SBN). Au départ, les principes de base, revenant à agir conformément aux principes et aux flux de la nature, avec une gestion et une utilisation durables de la nature pour relever les défis socio-environnementaux, semblent partir d'une relative bonne volonté. Mais cette approche, y compris dans le domaine de la conservation ignore *totale*ment les dimensions de pouvoir et de droits humain.

Qui plus est, on constate que ces solutions-miracles se prêtent à une forme d'écoblanchiment, à partir duquel les entreprises et les gouvernements poursuivent leurs activités destructrices, tout en payant – ou en faisant pression – sur les autres pour les compenser. De plus en plus de peuples autochtones, de communautés locales, de groupes de la société civile et des personnes engagées comme l'environnementaliste indien Ashish Kothari, travaillant dans le cadre de mouvements collectifs organisés, estiment que les SBN ne seraient qu'une autre forme d'imposition descendante d'un modèle de conservation bureaucratique coopté par des entreprises et des investisseurs.

Pendant ce temps, les actions portées par les ONG transnationales de conservation tendent de plus en plus de s'appuyer sur la « compensation environnementale⁴ et les SBN » : sur des projets des aménageurs, venant des pollueurs, plutôt que des projets définis de manière autonome. Tel constat est porté à connaissance dans des contrées d'Asie du Sud et du Sud-Est et bien au-delà...

Vient ensuite l'objectif de protéger 30 % de la planète d'ici 2030 (30x30) et l'appel du célèbre biologiste E. O. Wilson qui préconise non pas 30 mais 50% de la surface du globe à protéger (Wilson 2016). Outre de nombreux scientifiques (y compris Kothari & Bourdier 2024), nombreux sont les auteurs, militants et populations à dénoncer cette volonté d'augmenter les AP allant de pair, rappelons-le, avec un modèle de conservation néolibéral dominant. Les AP deviendraient ainsi des espaces potentiellement lucratifs, à réglementation sévère, entraînant la collaboration d'ONG de conservation, d'appareils étatiques et d'investisseurs qui, tous ensemble, soumettent et excluent les populations locales.

⁴ Au départ envisagé comme un moyen à des fins de conservation, le principe de compensation finit par être recherché pour lui-même, pour la masse d'argent à partager qu'il induit.

Lors de la COP15 de la Convention sur la diversité biologique 2022 à Montréal, des organisations militantes⁵ ont signé une déclaration s'opposant à cet objectif, appuyés par de nombreux représentants des peuples autochtones. Elles soulignent qu'en dépit des discussions – évasives au demeurant – sur l'inclusion des droits humains et des droits fonciers, la réalité est que la majeure partie des zones ciblées sont vouées à être constituées en AP exclusives (elles auraient pu rajouter « à devenir des espaces ouverts à des profits économiques pour des acteurs et investisseurs privilégiés »). Qui plus est, l'objectif « 30 x 30 » serait un nombre arbitraire qui manque de fondement scientifique solide. Les détracteurs avancent aussi qu'il existe peu de preuves que les ANP existantes réussissent à protéger les écosystèmes naturels. C'est parfois le contraire qui se passe... D'où l'arbitraire de leur extension, alors même que l'objectif est fixé sans évaluation des impacts sociaux. Quoiqu'il en soit, un réseau mondial élargi d'ANP ne constituerait en aucun cas une garantie pour empêcher un effondrement écologique.

Ingénierie

Je vais finir en signalant une quatrième voie envisagée face à la catastrophe écologique. La science serait utilisée pour donner une solution essentiellement « ingénierique » : technologie à tout prix, algorithmes envahissants, robotique, machines toutes-puissantes, colonisation d'un espace qui s'étend bien au-delà de la terre.

On pénètre insidieusement le monde selon Elton Musk et ses aficionados...

Alors que d'éminents climatologues comme Will Stephen et Paul Crutzen pourtant lanceur d'alerte, prix Nobel, et promoteur du terme « anthropocène » plébiscitent cette orientation technologique (Stephen et al. 2011), d'autres à l'instar de l'astrophysicien et philosophe français Aurélien Barrau (2020) et l'israélien Noah Harari (2024) réagissent brutalement, s'efforçant de démontrer que cette ingénierie poussée à l'extrême constitue le pire des choix.

En se focalisant exclusivement sur le développement technologique et digital, on ne change pas nos habitudes de vie, un laisser-faire s'installe, entraînant une prolifération technique exponentielle. On instrumentalise le changement climatique qui in fine sert de prétexte à une escalade technologique, avec des recherches les plus folles et les plus hasardeuses (sans compter leur coût économique). Autant de chimères qui font penser à un remake de Dr Jeckyl et Mr Hyde...

En se focalisant sur cette solution-miracle, sans tenir compte des risques et imprévisibilités par les détracteurs, un nouveau type de « sauveurs du monde » entend réagir comme s'il s'agissait d'un problème d'ingénieur. On est en droit de se demander si ce n'est pas la plus grave et grossière des erreurs. C'est une variation sur le thème 'tout va bien se passer, l'ingénierie est là, sans que l'on remette en cause le fondamental'. Il faut une sacrée dose de cynisme pour se dire que tout peut s'arranger en continuant dans cette voie que certains

⁵ Amnesty International, Minority Rights Group International, Rainforest Foundation-UK, Survival International.

scientifiques et adorateurs de la Silicon Valley sont en train de tracer. Ainsi que l'affirmait Aurélien Barrau, dire cela à ceux qui ont déjà péri à cause de la pollution ou aux vivants qui font partie des damnés de la terre, ils ne seront pas convaincus.

À cet égard, la combustion du monde, pour en revenir au titre du livre publié (Bourdier 2024), c'est aussi cette fuite en avant développée et entretenue par un grand nombre de scientifiques renommés (Steffen et al., 2011) qui, bien qu'examinant avec une grande lucidité les causes du changement climatique et de la destruction en cours de la planète Terre, ne cherchent pas à remettre en cause le système néolibéral générateur des prédatations que l'on connaît. Or diriger l'extincteur sur le haut des flammes n'a jamais éteint aucun feu. L'industrie extractive et les activités polluantes qui en découlent sont pourtant parmi les principales responsables du changement climatique et de l'enfumage de nos sociétés.

Des scientifiques un peu démiurges vont donc chercher des solutions techniques pour le moins surprenantes mais aussi, reconnaissons-le, souvent délirantes. Ici, le chimiste Dave Heldebrant et ses collègues de l'université de Washington tracent une voie rentable pour la capture du carbone mondiale par le biais de son recyclage, débloquent ainsi une étape cruciale dans le processus de décarbonisation et se rapprochant de l'objectif d'émissions nettes nulles. L'optimisme et la suffisance règnent, à tel point que cela devient effrayant.

Ailleurs aux États-Unis, des astrophysiciens en viennent à proposer un remède de géo-ingénierie pour lutter contre le réchauffement climatique (voir sur site les propos de Milman à partir de 2023) : *une solution à la crise climatique serait l'exploitation minière de la lune*. L'idée (il fallait oser la mettre en avant, avouons-le) consisterait à créer un « bouclier solaire » dans l'espace en extrayant de la lune des millions de tonnes de poussières, puis en les éjectant par balistique vers un point de l'espace situé à environ un million de kilomètres de la Terre, où les grains flottants bloqueraient partiellement la lumière solaire entrante.

Il ne reste plus qu'à tous ceux qui dépendent du charbon, du pétrole et du gaz de sauter dans le train de l'ingénierie solaire afin de pouvoir affirmer en toute quiétude qu'ils peuvent continuer pendant quarante ans à extraire les combustibles fossiles....

L'intensification en cours des programmes spatiaux, dont certains relèvent d'autres choses que de la soi-disant lutte contre le réchauffement climatique, renvoie à la destruction du ciel avant même d'avoir achevé celle de la terre. Les propos d'Oliver Milman ont tout de même suscité une levée de boucliers de part d'autres scientifiques. Mais le pavé est jeté dans la mare, et tout laisse à penser que la géo-ingénierie a de beaux jours devant elle. Non seulement parce qu'elle autorise les pollueurs à continuer leur *business as usual*, mais parce que, quelque part, elle ravive cette chimère fantastique, encensée par Yuval Noah Harari (2016), de l'homme détrônant Dieu. *Homo Deus*. De ce point de vue, la combustion du monde, son abrasion et son usure, ne se restreint pas à celle, physique et spirituelle, de la planète Terre, mais va bien au-delà.

Il est – je pense – important de scruter ce genre de divagations, d'entrevoir ce à quoi cette fuite en avant risque de mener, même si le propos n'est pas de dénier toute innovation technologique tant et si peu qu'elle reste modérée. Ce qui peut nous amène

à nous questionner sur l'engagement de l'enseignant, du chercheur, de l'étudiant et du citoyen à cet égard.

Bibliographie

Bachelard G (1968 [nouvelle édition]), *La poétique de la rêverie*, Paris, Quadrige.

Barrau A (2020), *Le plus grand défi de l'histoire de l'humanité. Face à la catastrophe écologique et sociale*, Neuilly sur Seine, Michel Lafont

Bourdier F (2024), *La combustion du monde. Peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, collection « Horizons autochtones »

Descola P (2006), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Goody J (1979), *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Collection Le sens commun.

Grothendieck A (2022), *Récoltes et Semailles I, II. Réflexions et témoignage sur un passé de mathématicien*, 2 volumes, Édition augmentée, Paris, Gallimard, collection Tel.

Harari N Y (2024), *Nexus. A Brief History of Information Networks from the Stone Age to AI*, New York, Random House

Harari N Y (2017), *Homo Deus : une brève histoire de l'avenir*, Paris, Albin Michel.

Igoe J & Brockington D (2007), Neoliberal Conservation: A Brief Introduction, *Conservation and Society*, 5(4): 432-449.

Kothari A et Bourdier F (2024), 'Un seul foyer' : les voix des pays du Sud pour la conservation de la biodiversité, in Bourdier Frédéric (éd.), *La combustion du monde. Peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, collection « Horizons autochtones » : 71-92.

Lévi-Strauss C (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Malaurie J (2024), *De la pierre à l'âme*, Paris, Plon, Terre Humaine.

Maln A et Dobenesque E (2020), *La chauve-souris et le capital: Stratégie pour l'urgence chronique*, Paris, La Fabrique.

Meadows D et al. (1972), *Limits to Growth*, New York, Universe Books.

Merleau-Ponty M (2005 [1945]), *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, collection Tel.

Polanyi K (1983), *La grande transformation*, Paris, Gallimard.

Rasmussen K (1929), *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Copenhagen, Hardcover.

Viveiros de Castro E (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF,

Scott J (2012), *L'œil de l'État. Moderniser, uniformiser, détruire*, Paris, La Découverte.

Steffen W, Grinevald J, Crutzen P and McNeill J (2011), "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives", *Phil. Trans. R. Soc.* 369(A): 842–867

Vettese T and Pendergrass D (2022), *Half-Earth Socialism: A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change and Pandemics*, New York, Verso.

Wilson E O (2016), *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*, New York, Liveright Publishing Corporation.

Conservation et injustices sociales en Afrique : un lien indéfectible⁶

Guillaume Blanc

Le « monde d'après » sera écologique ou ne sera pas. La formule n'est pas métaphorique. Sauf changement radical, dans un futur proche, la planète que nous connaissons ne sera plus. Pour prendre l'indispensable virage écologique, beaucoup comptent alors sur les institutions internationales : le WWF (Fonds mondial pour la nature), l'UICN (Union internationale pour la conservation de la nature) ou encore l'Unesco. Pourtant, ces prestigieuses organisations sont loin de remplir la mission qu'elles disent poursuivre.

Là où l'Européen s'adapte, l'Africain dégrade

Il est encore, en Europe, des agriculteurs et des bergers qui peuplent et façonnent les montagnes. Ces derniers nous montrent la voie de la sobriété écologique et à ce titre, les institutions conservacionnistes les soutiennent toujours davantage. En France par exemple, dans les Cévennes, en 2011 l'Unesco a classé au Patrimoine mondial de l'humanité des « paysages façonnés par l'agro-pastoralisme durant trois millénaires ». Et depuis, l'organisation plaide pour le « nouveau contemporain de l'agro-pastoralisme » et « la perpétuation des activités traditionnelles⁷ ». Une belle histoire d'adaptation à l'environnement.

Mais il y aurait aussi des histoires de dégradation. Ici, nous sommes en Afrique. Du nord au sud du continent, bien des montagnes sont également protégées par les institutions internationales de la conservation. Protégées... des agriculteurs et des bergers. Dans les montagnes éthiopiennes du Simien, par exemple, « les activités agricoles et pastorales [...] ont sévèrement affecté les valeurs naturelles du bien », nous dit l'Unesco. Selon ses experts, « les menaces pesant sur l'intégrité du parc sont l'installation humaine, les cultures et l'érosion des sols⁸ ». Et c'est sur leurs recommandations qu'en 2016, l'Éthiopie a accepté d'expulser les quelques 2500 cultivateurs et bergers qui vivaient au cœur du parc national du Simien.

Le cas éthiopien n'est pas une exception. L'Afrique compte environ 350 parcs nationaux et en leur sein, au 20^e siècle, plus d'un million de personnes ont été expulsées pour faire place à l'animal, la forêt ou la savane⁹. Ces expulsions sont toujours d'actualité. Pire, dans certains cas, les plus atroces, les éco-gardes financés par des ONG occidentales abattent les habitants coupables d'avoir pénétré dans un parc pour y chasser du petit gibier, en temps de disette¹⁰. Qui dit nature dit violence. Aujourd'hui encore, dans les parcs africains, des millions d'agriculteurs et de bergers sont punis d'amendes voire de peine de prison pour avoir labouré

⁶ Une partie de ce texte a été publié dans *The Conversation*, 8 octobre 2020

⁷ <https://whc.unesco.org/fr/list/1153/>

⁸ <https://whc.unesco.org/fr/list/9>

⁹ https://www.researchgate.net/publication/42763474_Eviction_for_Conservation_A_Global_Overview

¹⁰ <https://www.buzzfeednews.com/article/tomwarren/wwf-world-wide-fund-nature-parks-torture-death>

leur terre, coupé des arbustes ou emmener leur troupeau pâturer en altitude. Voilà ce qu'est le colonialisme vert. Une entreprise globale qui consiste à naturaliser l'Afrique par la force, c'est-à-dire à la déshumaniser.

« Ce que peut l'histoire¹¹ »

À cet égard, malheureusement, les archives ne mentent pas. À la fin du 19^e siècle, les colons qui prennent le chemin de l'Afrique laissent derrière eux une Europe en pleine transformation. Les paysages du vieux continent périclitent sous les coups de l'urbanisation et de la révolution industrielle, et les Européens sont alors persuadés de retrouver en Afrique la nature qu'ils ont perdue chez eux. Ainsi naissent les premières réserves de chasse qui deviennent, dans les années 1930, des parcs nationaux. Et dans chacun d'entre eux, du parc Albert au Congo jusqu'au Kruger en Afrique du Sud, les colons expulsent les Africains ou au moins, les privent du droit à la terre.

Puis vient l'indépendance. Mis au chômage forcé, de nombreux administrateurs coloniaux se reconvertissent en experts internationaux. Ils sont recrutés par l'Unesco ou l'UICN et ensemble, ils décident de mettre sur pied une banque dont la première fonction serait de lever des fonds pour « faire face à l'africanisation des parcs », écrit alors Ian Grimwood, un ancien de la Rhodésie et du Kenya. Cette banque voit le jour en 1961 sous le nom de World Wildlife Fund : le WWF. Ses experts se déploient alors dans tous les parcs d'Afrique où désormais, ils doivent composer avec des chefs d'États indépendants. Pour ces derniers, les parcs et la reconnaissance internationale qui les accompagne sont un moyen efficace de dynamiser l'industrie touristique et, aussi, de planter le drapeau national dans des territoires que l'État peine à contrôler : dans les maquis, chez les nomades, en territoires sécessionnistes. Ainsi se tisse l'alliance entre l'expert et le dirigeant. Mais pour l'habitant, l'histoire se répète : expulsion, criminalisation, violence.

Aujourd'hui, le discours a changé. Depuis la fin des années 1980, les nouveaux « consultants » en patrimoine recommandent le « départ volontaire » des occupants des parcs, et la mise en place d'une « conservation communautaire ». Le discours est policé. Il ne peut cependant masquer la continuité des pratiques : tandis qu'en Europe les institutions internationales et leurs experts valorisent l'harmonie entre l'homme et la nature, en Afrique, ils réclament encore l'expulsion d'habitants qui seraient trop nombreux, et destructeurs.

Cette réalité est choquante et pourtant, elle rythme le quotidien des millions d'agriculteurs et de bergers qui vivent dans et autour des parcs africains. Voici, en matière d'écologie, ce que peut l'histoire, pour reprendre la belle formule de Patrick Boucheron. L'histoire peut nous aider à voir ce que l'on préférerait ignorer : le fait que l'Unesco, le WWF ou encore l'UICN conduisent des politiques similaires à celles de l'époque coloniale.

Une cécité de convenance

¹¹ <https://www.college-de-france.fr/site/patrick-boucheron/inaugural-lecture-2015-12-17-18hoo.htm>

Au moins trois raisons expliquent la méconnaissance de cette histoire, et l'agacement qu'elle suscite chez certains : il y a le mythe, la science et enfin, notre vie quotidienne.

D'abord, le mythe. L'idée d'un continent exclusivement naturel est aussi absurde que celle selon laquelle l'homme africain ne serait pas rentré dans l'histoire. Seulement, trop de produits culturels continuent de nous faire croire à l'Éden africain : des romans comme *Les racines du ciel* de Romain Gary jusqu'à *Out of Africa* ; des magazines et des guides tels que le *National Geographic* ou le *Lonely Planet* ; ou encore des films comme le *Roi Lion*. Tous décrivent une Afrique chimérique : une planète verte, vierge, sauvage. Mais cette Afrique n'existe pas. L'Afrique est habitée, cultivée. Et ses parcs ne sont pas vides : ils ont été vidés.

La puissance du mythe nous renvoie ensuite aux croyances scientifiques. Les forêts primaires sont une illustration criante du phénomène. Elles n'existent presque nulle part sur le continent, les Africains façonnent les forêts comme les Européens. Seulement, des personnalités comme Al Gore diffusent des chiffres totalement faux, selon lesquels la forêt primaire « africaine » aurait été détruite par ses occupants, siècle après siècle. Et ces chiffres sont pris pour argent comptant par les experts internationaux qui les diffusent, ensuite, dans les parcs africains. La plupart de ces experts ignorent tout des réalités locales. Il n'empêche. Partout, ils recommandent l'expulsion ou au moins la criminalisation d'agriculteurs et de bergers qui ne participent pas, eux, à la crise écologique.

C'est là, enfin, toute l'incohérence des politiques globales de la nature. Avec son livre *Une vérité qui dérange*, malgré le caractère fantasque de certains chiffres, l'ancien Vice-président des États-Unis participe bel et bien à la lutte contre le changement climatique. Il est d'ailleurs l'un des rares « experts » à en décrire si finement les ravages sociaux. En revanche, Al Gore ne dit jamais rien des entreprises polluantes que sont, par exemple, Google et Apple. Car celui-ci finance la première et participe à l'administration de la seconde. Ceux qui protègent sont aussi ceux qui détruisent.

Ce paradoxe n'est pas le fruit d'un complot orchestré par des multinationales malveillantes et des États retards. Il est le résultat de « notre » mode de vie quotidien. Les habitants des parcs africains ne dégradent pas la nature. Ils consomment leur propre nourriture. Ils vont à pied. Ils n'ont ni électricité, ni *smartphone*. Et pourtant, ils sont les premières cibles des institutions internationales de la conservation. Pourquoi ? Pour nier l'évidence. S'en prendre à ceux qui vivent d'une agriculture de subsistance permet d'éviter de remettre en cause l'exploitation effrénée des ressources de la planète entière. Préserver la nature dans les parcs africains, c'est, en fait, s'exonérer des dégâts que cause partout ailleurs notre mode de vie consumériste et capitaliste. Voici la matrice du colonialisme vert. Et cette vérité dérange car l'accepter, ce serait reconnaître que pour enfin amorcer le virage écologique, il faudrait s'en prendre non plus à la paysannerie (africaine), mais à nous-mêmes.

Décoloniser l'UNESCO

*Survival International*¹²

Depuis 1983, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) invite chaque 18 avril le monde entier à célébrer la Journée internationale des monuments et sites, également appelée Journée du patrimoine mondial. Si le fait d'attirer l'attention sur la préservation de notre patrimoine humain commun peut sembler une initiative positive, la réalité sur le terrain de nombreux sites classés au patrimoine mondial de l'UNESCO révèle une tout autre vision.

Introduction

En effet, de terribles exactions sont perpétrées au grand jour dans un grand nombre de ces sites, avec la complicité et parfois même le soutien de l'UNESCO. Trop souvent, les sites classés au patrimoine mondial "naturel" constituent de véritables zones de guerre pour les peuples autochtones, dont le rôle vital dans la préservation et le renouvellement de ces espaces est nié et dont les actions sont fréquemment réprimées sans le moindre scrupule. Ils y souffrent de violences telles que des passages à tabac, des viols, des abus et parfois même des meurtres lorsqu'ils tentent d'accéder à leurs terres ancestrales. Tout cela au nom de la "conservation".

Décrits à tort comme constituant la "nature sauvage", au moins un tiers des 227 sites classés au patrimoine mondial "naturel" selon la Convention du patrimoine mondial de 1972 de l'UNESCO "sont entièrement ou partiellement localisés dans les territoires traditionnels de peuples autochtones et revêtent une importance majeure pour leurs modes de subsistance et leur bien-être spirituel, social et culturel" (IWGIA 2014). Mais au lieu d'être célébrés comme les meilleurs gardiens de leurs territoires, des peuples autochtones paient le prix fort pour avoir façonné et habité les espaces les plus beaux et les plus importants de notre planète.

En cette Journée du patrimoine mondial, le 18 avril 2024, Survival demandait à l'UNESCO de cesser de se rendre complice de violations des droits humains, de supprimer de sa liste des sites classés les lieux où sont perpétrées des atrocités et violations des droits humains et d'écouter les peuples autochtones, qui sont les meilleurs gardiens du monde naturel.

La prise de position de l'UNESCO

¹² Nous remercions Martin Léna, chargé de plaidoyer à Survival International et présent lors de la journée du 15 octobre 2024 de nous avoir fourni ce texte pour la publication des actes de cette journée d'études. Il est issu du rapport « #DecolonizeUNESCO » publié en avril 2024 par Survival International, accessible ici : <https://www.survivalinternational.fr/rapports/DecolonizeUNESCO>

L'UNESCO a joué un rôle majeur dans la diffusion du modèle de conservation-forteresse, d'abord en Afrique et particulièrement à la fin de l'époque coloniale. Dans les années qui ont suivi les indépendances des nouveaux États africains, l'UNESCO a été l'une des institutions ayant le plus contribué à répandre l'idée que la nature africaine avait besoin d'être "sauvée" grâce à l'intervention d'"experts" (principalement d'anciens administrateurs coloniaux) et l'usage de la science occidentale. Cette approche comprenait, entre autres choses, la création de parcs nationaux, qui ont entraîné l'expulsion des habitants de ces terres (Huxley 1961a).

Le premier directeur de l'UNESCO, Julian Huxley, qui sera plus tard l'un des fondateurs du WWF, a explicitement désigné des communautés africaines locales comme constituant un obstacle à la conservation, se plaignant d'une "tendance [...] à satisfaire les demandes immédiates des tribus africaines aux dépens de la planification à long terme" (Huxley 1961b). Il a également écrit que "la plupart des Africains tribaux considèrent les animaux soit comme un fléau à éliminer soit simplement comme de la viande ambulante, toute prête à être tuée et mangée" (Huxley 1961). La "solution" de l'UNESCO a consisté à fournir une "assistance" aux États africains pour créer des parcs nationaux (clôturés, afin de tenir à distance les "membres des tribus en recherche de bois pour le feu") dans lesquels la vie sauvage pourrait être sauvée de la destruction prétendument causée par les Africains et conservée pour le plaisir des touristes.

Dans les années ayant suivi les indépendances des États africains, de nombreuses Aires protégées ont été créées sur les terres de peuples autochtones, sans leur consentement, sous l'influence de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), en partenariat avec l'UNESCO.

L'idée que les États africains devaient clôturer leurs espaces "naturels" (avec l'appui d'une expertise occidentale) pour le plaisir des touristes a trouvé un nouvel élan sur la scène internationale grâce au concept de patrimoine mondial. En l'appliquant, l'UNESCO place des écosystèmes ayant été façonnés et habités par des peuples autochtones sous la tutelle d'une "humanité" prise dans son sens générique.

En 1972, suite à leur introduction dans le cadre de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain à Stockholm, les concepts de patrimoine mondial et d'un Fonds du patrimoine mondial en charge de sa conservation ont été définitivement gravés dans le marbre lorsque la Conférence générale de l'UNESCO a adopté la "Convention pour la protection du patrimoine mondial culturel et naturel". Grâce à cette convention, l'UNESCO "encourage l'identification, la protection et la préservation du patrimoine culturel et naturel à travers le monde, considéré comme ayant une valeur exceptionnelle pour l'humanité". L'organisation ajoute que "[c]e qui rend exceptionnel le concept de patrimoine mondial est son application universelle. Les sites du patrimoine mondial appartiennent à tous les peuples du monde, sans tenir compte du territoire sur lequel ils sont situés"³³. La Convention ne mentionne nullement les savoirs ou le rôle de gardiens des peuples autochtones, et encore moins leurs droits territoriaux. Dans sa définition de "patrimoine naturel", il n'est fait aucune référence aux personnes ayant conçu, façonné et entretenu ces territoires, ni à la valeur sociale ou spirituelle que ces derniers revêtent pour les Autochtones. La valeur des sites est

³³ UNESCO, [Le patrimoine mondial](#)

perçue uniquement du point de vue de la science, de la conservation ou sur la base de critères esthétiques relatifs au paysage.

L'UICN et l'UNESCO ont elles-mêmes reconnu, avec le temps, que la conservation était perçue comme incompatible avec les besoins des communautés locales et ont promu, au début des années 1980, le concept de "conservation communautaire". Au cours des décennies suivantes, elles ont fait évoluer leurs politiques, directives et positions, incluant soi-disant la "consultation" ou la "participation" des "partenaires" autochtones. Pourtant, comme le montrent nos exemples ci-dessous, rien n'a changé sur le terrain : si le discours a mis l'accent sur les communautés, la pratique est restée anti-communautaire.

De leur création jusqu'à aujourd'hui, les sites au patrimoine mondial "naturel" demeurent extrêmement problématiques. Les conceptions coloniales et racistes selon lesquelles il faut protéger la "nature sauvage" des "mauvais locaux" (parfois explicites en ce qui concerne les créateurs du concept de patrimoine mondial et implicites dans les conventions et accords de l'UNESCO qui sous-tendent ce cadre) prennent, encore et toujours, la forme très concrète d'expulsions et d'autres violations des droits humains de peuples autochtones et communautés locales dont les terres sont devenues des sites classés au patrimoine mondial²⁴.

Du fait de ces violations, des communautés et organisations autochtones ainsi que Survival, des rapporteurs spéciaux des Nations Unies et autres acteurs ont fréquemment interpellé l'UNESCO. Mais la réponse de l'organisation a été incroyablement faible, et elle n'a rien changé à son fonctionnement. Pour de nombreuses personnes concernées par ces abus, il est évident que leurs terres, une fois considérées comme des sites classés au patrimoine mondial, sont alors considérées comme appartenant désormais non à elles, mais à "tous les peuples du monde" – et tout particulièrement aux touristes générateurs de revenus. Dès qu'un lieu se voit reconnu pour sa "valeur exceptionnelle pour l'humanité", les gouvernements et ONG reçoivent le feu vert, et dans certains cas des instructions claires, pour en interdire l'entrée aux communautés locales, accusant celles-ci de détruire un environnement "naturel" qu'elles ont, en réalité, entretenu et contribué à créer.

Les États sont particulièrement intéressés par l'inscription de leurs territoires et de leurs monuments sur la fameuse liste de l'UNESCO, car cela leur confère un prestige et un soutien internationaux et leur apporte de la publicité, des touristes et des revenus, ainsi que l'accès à de nouveaux mécanismes de financement. Mais pour les personnes habitant les territoires déclarés sites classés au patrimoine naturel, il n'y a aucune raison de se réjouir.

Plusieurs enquêtes de Survival, au cours desquelles nos chercheurs ont recueilli les témoignages de nombreuses communautés en Afrique et en Asie, ont révélé de fréquents cas de torture, de viols et de meurtres d'Autochtones dans et autour de sites classés au patrimoine mondial naturel. Au-delà de la beauté de ces splendides sites "naturels", les personnes mêmes dont la contribution à l'humanité devrait être reconnue sont expulsées et subissent des violences afin de laisser la place à nos fantasmes de "nature sauvage".

L'UNESCO porte une lourde responsabilité dans cette situation : d'abord du fait de son passé, mais aussi parce qu'elle continue de promouvoir un récit colonial décrivant des territoires autochtones comme une "nature vierge" (des sites "naturels") à protéger de leurs propres habitants et de soutenir des gouvernements qui tuent au nom de la protection du "patrimoine mondial".

S'il y avait une leçon à retenir sur le partage des beautés de notre planète avec l'ensemble de l'humanité, cette leçon serait à prendre auprès des peuples autochtones, dont les modes de vie sont durables et pensés pour les générations futures. Ils sont en effet les meilleurs gardiens des espaces naturels, et leurs droits doivent être respectés. Nous demandons à l'UNESCO d'arrêter de soutenir le modèle de la conservation-forteresse et de supprimer de sa liste de sites classés au patrimoine mondial les lieux où sont perpétrées d'atroces violations des droits humains. Cela constituerait une étape importante pour sa propre décolonisation.

Découvrons avec les exemples ci-dessous, ne représentant pas une liste exhaustive, pourquoi l'UNESCO doit prendre position contre la conservation-forteresse.)

Le parc de Kaeng Krachan en Thaïlande

Le complexe des forêts de Kaeng Krachan (Kaeng Krachan Forest Complex - KKFC) a été ajouté à la liste des sites classés au patrimoine mondial en 2021 avec "critère naturel" car représentant un "habitat naturel important pour la conservation in-situ de la diversité biologique". Il est le foyer du peuple autochtone karen, qui y pratique la rotation des cultures depuis des générations. Le KKFC est le théâtre d'une longue histoire de violations des droits humains, notamment de brutales expulsions, d'incendies de villages karen, de multiples arrestations et de l'assassinat du militant karen [Pholachi "Billy" Rakchongcharoen](#) en 2014. Les Karen n'ont plus le droit de pratiquer la rotation des cultures dans le site classé, une technique fondamentale pour leur mode de vie. Ils affirment que, sans leurs terres, "les Karen disparaîtront".

Le Comité du patrimoine mondial a ajouté le KKFC à sa liste des sites classés au patrimoine mondial alors même qu'il était parfaitement au courant de ces abus. En 2021, des Karen du KKFC ont fait pression sur le Comité du patrimoine mondial en Chine pour faire part de leurs objections, et [trois rapporteurs spéciaux des Nations Unies](#) ont demandé à l'UNESCO de différer la décision jusqu'à ce que les problèmes relatifs aux droits humains soient résolus. Mais toutes leurs requêtes ont été ignorées. Les Karen ont dit à Survival que, du fait de l'ajout à la liste des sites classés au patrimoine mondial, le parc national de Kaeng Krachan a été étendu, entraînant une augmentation des persécutions et arrestations et un durcissement des restrictions. Ils ne peuvent même plus ramasser de champignons. Un homme karen a déclaré : "Le personnel des sites classés au patrimoine mondial ne voit que la forêt et les animaux, il ne voit pas les humains, alors que les humains font partie du lieu. Ils ne nous voient pas, c'est une forme de cécité." Une autre personne ajoute de manière plus catégorique encore : " La transformation du KKFC en site classé au patrimoine mondial constitue une grave violation des droits humains."

Le parc national de Chitwan au Népal

Le parc national de Chitwan a été classé au patrimoine mondial de l'UNESCO en 1984. Il est le foyer de peuples autochtones tels que les Tharu, les Chepang ou les Bote, qui protégeaient leur forêt depuis des générations avant qu'ils ne soient expulsés du parc. Les Tharu vénèrent le tigre et entretiennent une relation spéciale avec de nombreux animaux, notamment les éléphants qui, disent-ils, comprennent uniquement la langue tharu. Les communautés autochtones du Chitwan ont terriblement souffert de la création du parc. Elles ont été expulsées de force, passées à tabac, torturées et même tuées, tout cela au nom de la conservation. En 2006, Shikharam Chaudhary, un homme tharu âgé, a été [torturé et battu à mort](#) par les gardes du parc. Son autopsie a montré qu'il avait sept côtes cassées et des bleus sur tout le corps. Trois représentants du parc, notamment le responsable des gardiens, ont été arrêtés et accusés de meurtre, mais, sous la pression d'organisations de conservation telles que le WWF, le gouvernement népalais a abandonné les poursuites.

En 2020, Raj Kumar, jeune homme du peuple chepang, a été [battu à mort](#) par des soldats après avoir [ramassé des escargots avec des amis dans l'enceinte du parc](#). Sa mère a déclaré : "Le plus grand crime de Raj Kumar était de ne pas supporter de voir sa famille mourir de faim et d'être parti chercher de la nourriture dans la jungle."

La même année, mus par une volonté d'expulser les dernières personnes vivant dans ce site classé au patrimoine mondial, les autorités du parc et des soldats ont brûlé ou détruit des foyers chepang, laissant dix familles sans abri en pleine mousson. En 2020, des leaders tharu ont écrit : "Si vous voulez favoriser l'autonomie des communautés, reconnaissez nos droits sur nos terres, ainsi que notre droit de gérer et protéger notre forêt nous-mêmes. Nous le ferons mieux [que le] gouvernement et les ONG !"

La zone de conservation de Ngorongoro en Tanzanie

La Zone de conservation de Ngorongoro (Ngorongoro Conservation Area - NCA), qui borde le parc national du Serengeti, a été conçue en 1959 pour une utilisation polyvalente des terres, la faune sauvage coexistant avec des éleveurs semi-nomades massaï. Néanmoins, depuis sa création, les conservationnistes affirment de manière répétée que la NCA est en danger du fait de la "pression démographique" ; selon eux, il y a trop de Massaï et trop de bétail.

L'argument du "trop" a persisté au fil des décennies et est aujourd'hui au cœur de l'argumentation du gouvernement tanzanien pour justifier l'expulsion des Massaï de la NCA. Les Massaï [ont signalé](#) des arrestations arbitraires, des cas de torture et des passages à tabac, ainsi qu'[une militarisation](#) de la NCA et une [confiscation illégale de leur bétail](#). Le gouvernement a également supprimé des services sociaux et de santé de la NCA dans le cadre de sa stratégie consistant à contraindre les Massaï à la "relocalisation". Cette politique aurait provoqué la mort d'au moins une femme enceinte ainsi qu'un manque de traitements contre le VIH, entraînant des transmissions évitables à des nouveau-nés. Un homme massaï a dit à Survival : "Nous ne savons pas quels maux ils veulent encore nous infliger."

L'UNESCO a joué un rôle central dans la légitimation de ce vol de terres. La Zone de conservation de Ngorongoro a été ajoutée à la liste des sites classés au patrimoine naturel de l'UNESCO en 1979 et fait également partie de la réserve de biosphère du Serengeti-Ngorongoro, créée en 1981 dans le cadre du programme "L'homme et la biosphère" de

l'UNESCO. En 2010, la classification du site a ensuite été étendue, devenant un bien du patrimoine mixte naturel et culturel.

Toutefois, l'octroi du statut de "patrimoine culturel" n'a pas entraîné la reconnaissance du rôle et des droits territoriaux des Massaï, bien au contraire. Alors que même le gouvernement tanzanien a parlé de "l'importance fondamentale [des Massaï] pour une conservation efficace" dans sa vision de la notion de patrimoine culturel, l'UNESCO n'en a jamais fait mention dans sa [décision](#). Au contraire, l'institution a indiqué qu'il fallait "que la croissance future de la population massaï et le cheptel restent dans les limites de capacité du bien".

Pour l'UNESCO, ce ne fut ni la première ni la dernière affirmation de ce type. L'organisation avait précédemment [déclaré](#) qu'elle considérait l'actuelle population de Massaï comme dépassant largement la "capacité de la réserve" et avertissait que, sauf "action urgente", le statut de site UNESCO de la zone "sera mi[s] en danger". Dans un [rapport](#) de 2019 du gouvernement tanzanien, la position de l'UNESCO a été résumée ainsi : l'institution s'oppose au modèle d'utilisation polyvalente des terres dans la NCA et soutient la "relocalisation" des Massaï, tout en maintenant uniquement certaines structures pour le "tourisme culturel".

Un expert massaï de l'implication de l'UNESCO dans ces projets explique : "Tout ceci invisibilise le fait que ces terres étaient le foyer des peuples autochtones massaï, barabaig et hadzabe ... [Par conséquent], les peuples autochtones de la NCA sont confrontés à de nouvelles priorités en termes de gestion, qui visent à sauvegarder ce qu'ils appellent la 'valeur universelle exceptionnelle'." Les Massaï ont également dénoncé le fait que l'UNESCO ait ajouté la NCA à la liste des sites classés au patrimoine mondial sans consentement préalable, libre et éclairé et ait octroyé ce titre à un lieu où sont commises des violations des droits humains.

Depuis des années, des représentants massaï envoient des rapports concernant des expulsions, des violations des droits humains et des persécutions à des organes des Nations Unies, notamment à l'UNESCO, et demandent à ce qu'une mission d'enquête soit mise en place. Mais lorsqu'une mission de ce type a finalement été réalisée, en février 2024, ces représentants n'en ont pas été officiellement informés, et la mission de l'UNESCO s'est contentée de parler à des interlocuteurs choisis par le gouvernement tanzanien. Ainsi, la mission n'a pas rencontré les représentants légitimes du peuple massaï dans la NCA. Dans un tel contexte de violations des droits humains, des représentants massaï [ont demandé](#) à ce que le Ngorongoro soit retiré de la liste des sites classés au patrimoine mondial de l'UNESCO.

Le parc d'Odzala-Kokoua dans la République démocratique du Congo

Situé sur les terres des chasseurs-cueilleurs du peuple baka, Odzala-Kokoua est l'un des plus anciens parcs nationaux d'Afrique. Il a été créé en tant que "réserve d'Odzala" par l'administration coloniale française en 1935. D'une superficie atteignant aujourd'hui 13 867 km², soit presque la moitié de celle de la Belgique, il est célèbre pour ses gorilles des plaines de l'Ouest et ses éléphants de forêt.

Le parc est géré par l'organisation de conservation African Parks depuis 2010, date à laquelle un accord de 25 ans a été signé avec le gouvernement de la République du Congo. African Parks applique une approche militarisée de la conservation et est responsable de violences

généralisées contre les Baka. Ceux-ci sont victimes d'atrocités lorsqu'ils tentent d'accéder à leurs terres pour chasser afin de nourrir leurs familles, de collecter des plantes médicinales ou de se rendre sur leurs sites sacrés. Les Baka [ont raconté à Survival](#) divers sévices commis par des gardes forestiers au cours des dernières années, entre autres atrocités : certaines personnes ont été recouvertes de cire brûlante sur le dos avant d'être fouettées, d'autres ont été frappées avec des ceintures, d'autres ont eu la tête maintenue sous l'eau. [Une femme a été violée](#) alors qu'elle tenait son bébé de deux mois dans les bras, et un jeune Baka de 18 ans a subi des violences sexuelles.

Outre les violences, empêcher les Baka d'accéder à leurs terres signifie qu'ils perdent non seulement leur mode de subsistance, mais également leur identité. Ils expliquent ne plus pouvoir rien enseigner à leurs enfants en ce qui concerne leur mode de vie. C'est l'existence même des Baka en tant que peuple qui est menacée.

Odzala a été classé réserve de biosphère de l'UNESCO en 1977, tandis qu'une zone plus large, le massif forestier d'Odzala-Kokoua, est devenu site classé au patrimoine mondial en septembre 2023, et ce en dépit du fait que les nombreuses [atrocités](#) commises à l'intérieur et autour de ce parc national [soient parfaitement connues](#). Le [document déposé](#) par le gouvernement congolais pour qu'Odzala-Kokoua soit ajouté à la liste des sites classés au patrimoine mondial de l'UNESCO reconnaît la présence de nombreux peuples distincts vivant autour du parc et dépendant de sa forêt pour subvenir à leurs besoins. En 2022, l'UNESCO elle-même a demandé au gouvernement congolais de "consulter" les communautés locales à propos de la manière dont le parc devrait être géré, différant sa décision concernant l'approbation de l'inscription du site parmi les sites classés. La demande finale du gouvernement congolais, qui a donné lieu à l'inscription du site au patrimoine mondial l'année suivante, n'a à aucun moment pris en compte cette requête. Par ailleurs, dans cette demande, le gouvernement ne s'est pas même conformé aux [directives de l'UNESCO](#) sur les peuples autochtones, en vigueur depuis 2019, qui indiquent notamment que les gouvernements "consulteront et coopéreront, en toute bonne foi, avec les peuples autochtones concernés [...] afin d'obtenir leur consentement libre, préalable et éclairé, avant d'inclure les sites sur leur Liste indicative". Une "évaluation technique" de la proposition par l'UICN a même questionné les étapes ayant visé à l'obtention du consentement préalable, libre et éclairé, conformément aux directives de l'UNESCO. En dépit de cela, la décision du Comité du patrimoine mondial d'accepter Odzala et de l'inscrire à la liste des sites classés au patrimoine mondial "naturel" ne fait nullement mention d'une quelconque préoccupation relative aux peuples autochtones.

Le parc national de Kahuzi-Biega dans la République démocratique du Congo

Le parc national de Kahuzi-Biega, créé en 1970, a été ajouté à la liste des sites classés au patrimoine mondial de l'UNESCO en 1980. Les Batwa sont un peuple autochtone ayant été expulsé dans les années 70 de cette zone qui constitue leur terre ancestrale, afin de faire place au parc national. Leur expulsion a plongé les Batwa, auparavant autosuffisants, dans des décennies de pauvreté et d'errance. Contraints de rejoindre des sites informels dans des zones jouxtant le parc, ils sont l'objet de graves discriminations et présentent des taux de mortalité extrêmement élevés.

En 2018, après de nombreuses promesses non tenues de réparations et de justice, plusieurs communautés batwa sont revenues sur leurs terres ancestrales dans le parc, seul moyen pour elles d'échapper à la misère. Cette initiative a déclenché une série de violences contre les Batwa dès 2019, lorsque les autorités du parc, avec le soutien des Forces armées de la République démocratique du Congo (FARDC), ont lancé une campagne visant à expulser tous les Batwa de la forêt. Elles ont mené des attaques extrêmement violentes contre des villages autochtones et perpétré de nombreuses atrocités bien attestées. De récents [rapports](#) attestent que ces violences ont toujours lieu. En 2022, un [rapport](#) de l'organisation de défense des droits humains Minority Rights Group (MRG) révélait que, lors de ces attaques, des dizaines de femmes batwa avaient subi des viols en réunion sous la menace d'une arme à feu. Il indique également qu'au moins vingt Batwa avaient été tués et que plusieurs d'entre eux, dont des enfants, avaient été brûlés vifs. Les corps de Batwa ont été mutilés et des centaines d'habitants ont été expulsés, parfois de manière répétée, lors de vagues d'attaques successives. D'après MRG, celles-ci "s'inscrivent dans une politique institutionnelle approuvée et planifiée au plus haut niveau par les autorités du parc".

Or, avant, pendant et après ces récentes vagues de violence, le Comité du patrimoine mondial [a incité](#) le gouvernement congolais à réduire la "dépendance à l'égard des ressources du parc" des communautés locales, à "renforcer les efforts de lutte anti-braconnage et [...] les patrouilles conjointes avec les Forces Armées de la République démocratique du Congo (FARDC)", à "augment[er] l'étendue et la fréquence des patrouilles", à "évacuer les occupants illégaux" et à remédier à la "pression croissante de l'empiètement au sein du bien".

Par conséquent, l'UNESCO n'a donc pas seulement légitimé mais également encouragé le système et les opérations à l'origine des violences extrêmes perpétrées contre les Batwa. Tandis que le gouvernement français a décidé d'[annuler le financement prévu](#) pour Kahuzi-Biega sur la base de préoccupations relatives aux droits humains, le parc reçoit toujours des fonds de l'[Allemagne](#) et des États-Unis, ainsi que de l'organisation de conservation Wildlife Conservation Society (WCS), aujourd'hui co-gestionnaire du parc. Dans un autre rapport, MRG [a également signalé](#) que ces bailleurs de fonds ont continué à fournir un soutien financier et une aide matérielle cruciaux au parc malgré les nombreuses preuves attestant de graves violences commises contre les Batwa.

Conclusion

Il a été [démontré scientifiquement](#) que les peuples autochtones sont les meilleurs gardiens du monde naturel. En effet, 80 % de la biodiversité mondiale se trouve sur leurs territoires. Un grand nombre d'espaces "naturels" parmi les plus célèbres au monde, y compris des sites classés au patrimoine de l'UNESCO, sont en réalité les terres ancestrales de millions d'Autochtones qui les ont façonnées, entretenues et protégées, dans une relation d'interdépendance plurimillénaire. Le concept de "nature sauvage" dans le sens d'une nature intacte, vierge de toute présence humaine, est un mythe colonial qui représente les territoires comme inhabités et donc pouvant être accaparés. Un autre mythe consiste à prétendre que seuls la science occidentale et ses "experts" peuvent gérer efficacement ces espaces.

Au fil des ans, l'UNESCO a contribué à renforcer ces dangereux mythes ainsi que leurs conséquences logiques : le rôle des peuples autochtones dans la conservation est nié,

invisibilisé et même dissimulé, tandis qu'ils sont expulsés, violés, torturés et assassinés par les gardes des parcs lorsqu'ils tentent d'accéder à leurs terres ancestrales.

Dans de nombreux cas, l'UNESCO porte une responsabilité indéniable dans les violations des droits humains perpétrées, notamment lorsque l'organisation encourage des gouvernements à "protéger" les espaces dits "naturels" de leurs propres habitants. L'UNESCO est alertée depuis bien trop longtemps du prix que les communautés locales paient dans les sites classés au patrimoine mondial et soutenus par l'institution. Depuis bien trop longtemps, elle garde le silence sur ces abus. Ce silence de l'UNESCO est synonyme de complicité. Il est temps pour l'organisation de se décoloniser et de prendre position pour les droits humains en supprimant de sa liste les sites où de telles atrocités sont commises. Cela permettrait d'envoyer un message fort aux gouvernements et organisations de conservation qui soutiennent et financent ces abus.

Il existe un moyen simple de protéger la biodiversité : reconnaître les droits des peuples autochtones. L'UNESCO devrait promouvoir un modèle de conservation basé sur les droits territoriaux des peuples autochtones. Toute décision qui n'irait pas dans ce sens serait un échec, non seulement pour les personnes affectées par le système qu'elle soutient, mais également pour la mission et le but fondamentaux de l'institution en tant que telle.

L'UNESCO promeut un modèle de conservation qui affecte, aliène et détruit les vies de peuples autochtones, pourtant les meilleurs alliés de l'environnement. Ce modèle est enraciné dans la violence coloniale et les préjugés racistes, autorisant l'accueil de touristes pendant que des peuples autochtones sont chassés de leurs terres et que leurs modes de vie sont criminalisés.

Bibliographie

Huxley J (1961a), *The Conservation of wild life and natural habitats in Central and East Africa: report on a mission accomplished for UNESCO, July-September 1960*, Paris, UNESCO

Huxley J (1961b), 'Poaching: the shocking slaughter of Africa's Wildlife', *Le Courrier de l'UNESCO : une fenêtre ouverte sur le monde*, 14(9) : 8-13

IWGIA (2014), *Forest Peoples Programme and Gundjeihmi Aboriginal Corporation, World Heritage Sites and Indigenous Peoples' Rights*.

Conservation de la nature et droit des peuples autochtones en tensions

Irène Bellier

Le droit international applicable aux peuples autochtones

Le droit international s'élargit lentement pour inclure les peuples autochtones. En 1989, était adoptée la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) – juridiquement contraignante – laquelle n'a été ratifiée que par 22 pays dont le seul le Népal en ce qui concerne la région asiatique.

Mais à ce jour, plus de 150 pays reconnaissent la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA), adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU le 13 septembre 2007. Si l'agir politique des organisations des peuples autochtones commence à être reconnu (Bellier 2012), d'une manière générale, il demeure que les droits fondamentaux des peuples autochtones sont régulièrement violés partout et très critiqués par les pays asiatiques.

Il convient de savoir que la DNUDPA dispose de 46 articles dont ce qui est indiqué ci-après :

Article 3 – Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

Article 10 – 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.

Article 11 – 1. Les peuples autochtones ont le droit d'observer et de revivifier leurs traditions culturelles et leurs coutumes. Ils ont notamment le droit de conserver, de protéger et de développer les manifestations passées, présentes et futures de leur culture, telles que les sites archéologiques et historiques, l'artisanat, les dessins et modèles, les rites, les techniques, les arts visuels et du spectacle et la littérature.

Article 24 – 1. Les peuples autochtones ont droit à leur pharmacopée traditionnelle et ils ont le droit de conserver leurs pratiques médicales, notamment de préserver leurs plantes médicinales, animaux et minéraux d'intérêt vital. Les autochtones ont aussi le droit d'avoir accès, sans aucune discrimination, à tous les services sociaux et de santé.

Article 25 – 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 ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures.

Article 26 – 1. Les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis. 2. Les peuples autochtones ont le droit de posséder, d'utiliser, de mettre en valeur et de contrôler les terres, territoires et ressources qu'ils possèdent parce qu'ils leur appartiennent ou qu'ils les occupent ou les utilisent traditionnellement, ainsi que ceux qu'ils ont acquis. 3. Les États accordent reconnaissance et protection juridiques à ces terres, territoires et ressources. Cette reconnaissance se fait en respectant dûment les coutumes, traditions et régimes fonciers des peuples autochtones concernés.

Article 27 – Les États mettront en place et appliqueront, en concertation avec les peuples autochtones concernés, un processus équitable, indépendant, impartial, ouvert et transparent prenant dûment en compte les lois, traditions, coutumes et régimes fonciers des peuples autochtones, afin de reconnaître les droits des peuples autochtones en ce qui concerne leurs terres, territoires et ressources, y compris ceux qu'ils possèdent, occupent ou utilisent traditionnellement, et de statuer sur ces droits. Les peuples autochtones auront le droit de participer à ce processus.

Cependant, les peuples autochtones ont beau avoir le droit à l'autodétermination et, en vertu de ce droit, décider librement de leur statut politique et assurer librement leur développement économique, social et culturel (article 3 de la DNUDPA), si l'État ne les reconnaît pas légalement ou constitutionnellement, s'il considère les populations qui vivent sur son territoire comme une minorité sous tutelle, s'il néglige leurs institutions propres alors tout le dispositif du droit international, patiemment élaboré, devient évanescent. Tel est le problème auquel on est confronté aujourd'hui. Le sociologue sud-américain Rodolfo Stavenhagen évoquait il y a plusieurs décennies « la brèche de la mise en œuvre » (Stavenhagen 2013).

Force est de constater que le droit international adopté du bout des lèvres induit la non reconnaissance pleine et entière des peuples autochtones. Entre autres, ce droit n'est guère traduit en dispositifs nationaux (sauf en Bolivie, au Canada, en Équateur qui ont transposé la DNUDPA dans leur système légal), du fait notamment de l'opposition des intérêts entre les peuples autochtones et les pouvoirs dominants (oligarchie, propriétaires fonciers, entrepreneurs mondialisés) qui sont déconnectés du territoire des peuples autochtones et font du profit la valeur de référence. Comme je l'ai indiqué dans la postface à *La combustion du monde* (Bellier 2024) :

Le dispositif international des droits des peuples autochtones vise à s'affranchir des relents du colonialisme qui tient les populations dans la dépendance. Comment est-il possible que les pays qui ont lutté contre l'occupation coloniale reproduisent ces modes de domination à l'encontre de leurs propres populations. On les dira « colonisées de l'intérieur » (selon l'expression du sociologue Pablo Gonzalo Casanova en 1965).

Vient se poser la question du régime de droit. Si l'on assiste à des réformes constitutionnelles d'importance en Amérique du Sud, la plupart des États présentent un 'vide juridique'. Il en va

ainsi du Viêt Nam : d'un côté, les lois de l'État sont considérées comme illégitimes et relativement faciles à transgresser (peu de contrôle, corruption des fonctionnaires...) ; de l'autre, l'ancien système politique et symbolique coutumier a été aboli et dévalorisé par l'État (Bruun 2024). L'insécurité juridique pèse sur les communautés autochtones et s'aggrave lorsqu'il s'agit de pousser de grands projets de développement ou de compenser ces aménagements par des parcs nationaux ou la mise en réserve.

Contradictions

C'est dans les contredits entre droit international et droit national, dans les vides du pouvoir et dans le refus de considérer la diversité culturelle des autochtones comme une richesse nationale, autrement que, pour attirer la manne du tourisme, le colonialisme vert trouve les ressources de son propre développement.

L'inquiétante inclination des élites internationales, parmi lesquelles figurent les représentants des grandes ONG de la conservation (WWF, IUCN, WCS, WA, CI), mais aussi l'Unesco qui œuvre à l'extension des aires protégées sans tenir compte du fait que les peuples autochtones ne sont pas des pions dont les bureaucrates peuvent disposer librement, est très préoccupante. L'anthropologue Marine Carrin le signale à propos de l'Inde : « les enjeux des peuples autochtones doivent être compris selon les termes de leur propre trajectoire politique et non en leur imposant arbitrairement nos idées de développement. » (Carrin 2024 : 119)

À cela, s'ajoute la violence des formatages institutionnels dans un système-monde. Des dispositifs complexes se révèlent contraires aux intérêts et à la vie même des peuples autochtones :

- La délimitation des parcs nationaux, des aires protégées, des réserves de la nature chasse les populations autochtones de leurs territoires de vie ;
- La lutte contre la déforestation et pour le reboisement est l'objet de marchandages dans lesquels se profilent des acteurs nouveaux du marché des crédits de carbone ;
- Le non-respect de l'obligation de consultation ou de consentement, libre et éclairé domine :
 - Pas de régularisation des procédures ni participation des peuples autochtones à la définition des règles de la consultation en vue de déterminer leur consentement ;
 - Délégation de l'État aux entreprises impliquées (une source de corruption ?) ;
 - Pas de respect des décisions.

Des pratiques obéissant à des rationalités étrangères bousculent les sociétés culturellement différenciées qui déploient des visions du monde, des savoirs et des pratiques, dont les sociétés dominantes, les gouvernements ou les entreprises conservationnistes ne reconnaissent pas la valeur. Pour elles, eux, les manières autochtones sont au mieux des

vestiges du passé. D'où la multiplication des agressions sur les personnes et les autorités qui s'opposent ou qui mettent en doute la validité des interventions.

Les dispositifs conservacionnistes sont soumis à des montages administratifs impénétrables, si bien que leurs rouages sont captés par une classe de gestionnaires qui ne rendent pas compte de leurs activités devant les populations concernées. Leurs mécanismes sont devenus les plus sûrs moyens de transformer quelques autochtones sélectionnés par des voies opaques en de petits chefs alignant leurs concitoyens autochtones sous les fourches de la bureaucratie conservacionniste.

Soulignons le triste constat de l'anthropologue Courtney Work (2024 : 199) au Cambodge « Ce qui était récemment des communautés fortes vivant de moyens de subsistance propres, attachées au marché mais n'en dépendant pas pour leur survie, sont aujourd'hui des communautés complètement captives et dépendantes du marché. »

La face cachée de la conservation de la nature : violence à l'encontre des peuples autochtones

La conservation, faite par qui et pour qui ?

Tout laisse à penser que les outils de la conservation de la nature servent à discipliner les populations autochtones, à s'opposer à leurs manières de vivre comme c'est le cas depuis les premiers temps de la conquête. Quel traitement réserve-t-on alors aux populations qui semblent « superflues », voire « encombrantes » dans les mécanismes qui se dessinent ? Les discours officiels les mentionnent, mais si les organisations autochtones n'exercent pas une grande vigilance pour rappeler les dispositifs du droit international les concernant, ces droits disparaissent des écrits comme des pratiques.

Par colonialisme vert, on peut penser au « verdissement » de la dépendance, qui se renouvelle par l'établissement de nouveaux partenariats entre pays industrialisés, hautement pollueurs et producteurs de touristes, et pays des Suds en quête des moyens de financer leur développement par la concession des ressources du sous-sol ou par la conservation de la nature.

Avec le néo-libéralisme, un vocabulaire a fait son entrée : partenariat, alliance, participation des populations, consultation. La réalité est tout autre. La connaissance de l'Autre, des « Autres », manque aux décideurs qu'ils soient nationaux ou internationaux, bureaucrates étatiques ou régionaux ou encore au service des ONG qui drainent les fonds des collectes nationales et internationales pour agir sur place au bénéfice d'une nature supposée « vierge » alors qu'elle est le fruit du patient labeur des autochtones sur plusieurs siècles. Il s'agit parfois simplement de garantir le plaisir des chasseurs d'images et des touristes. Ils « oublient » de donner aux populations autochtones, communautaires ou locales la place qui leur reviendrait si on voulait vraiment les consulter, obtenir leur consentement libre, préalable et informé, les associer en pleine participation. Mais s'agit-il seulement de connaissance ? Ne s'agit-il pas d'ignorer sciemment pour conserver ces petits privilèges qui nourrissent une corruption d'État que l'industrie de la conservation entretient, d'où dérivent des droits à agir contraires

aux droits fondamentaux des populations locales. L'histoire de « la protection » des terres est remplie de passe-droits, de cooptation de leaders acquis à la cause de la prédation qui rapporte quelques subsides immédiats au détriment de la conservation à long terme des ressources naturelles.

L'opposition des régimes de valeurs

L'héritage du 15^e siècle dans les temps modernes reste prégnant :

- Au plan légal : la notion de *terra nullius* (« terre vacante et sans maître ») pose le problème actuel de l'insécurité juridique du foncier des peuples autochtones ;
- Au plan militaro-économique : la *terra nullius* est une terre de conquête qui ne laisse disponible que des territoires en peau de chagrin (voir 'Zomia', Scott 2009) où se réfugient les peuples autochtones ;
- Au plan social : la spoliation directe s'accompagne d'un génocide impliquant déshumanisation, effacement, invisibilisation, dénigrement, marginalisation, discrimination et racisme (Bellier 2021) ;
- Au plan spatial : avec la reconfiguration des modes d'occupation territorialisés et la superposition de multiples légalités qui peuvent parfois s'opposer.

Les apories de la pensée développementaliste persistent : chasse-cueillette, agriculture, industrialisation... sont présentées comme des stades d'évolution linéaire – sauf accident. Du coup, on est en droit de se demander si les évolutions contemporaines sont des accidents ou des déterminations prévisibles ?

L'instrumentalisation des peuples autochtones : alliés ou opposants ? saper les résistances par la division – une technique coloniale

Il arrive qu'un régime autoritaire exploite l'écologisation du discours ainsi que l'aide au développement international pour consolider son pouvoir. Dans le cadre de sa recherche au Vietnam, l'anthropologue Ole Bruun soulève une question grave en estimant que « avec ces conservateurs, surgit le risque pour les peuples autochtones de devenir des outils dans la poursuite de l'assimilation ethnique de l'État autoritaire » (Bruun 2024 : 259). Et l'auteur de poursuivre « à travers les mesures et les outils d'encadrement socio-économiques déployés dans les aires protégées, les paiements pour services environnementaux encouragent un processus d'engagement par la responsabilisation et la surveillance à la fois individuelle et collective ». Des solutions managériales pour régler le système de conservation environnementale fournissent ainsi à l'État autoritaire les clés du contrôle des populations. « La combustion du monde, ce sont les droits humains des peuples autochtones et des microsociétés qui sont bafoués. » Le fait est que, le plus souvent, ces prétendues solutions viennent en toute fin des processus, lorsque les nouveaux conquérants se déploient déjà sur les territoires autochtones. Et malheureusement, lorsque les droits collectifs sur la terre et les ressources naturelles sont reconnus, les violations continuent tandis que les recours en justice, pour désirables qu'ils soient, sont lourds, onéreux et dilatoires.

Le colonialisme vert s'étend comme une marée noire au lieu d'imaginer de vraies alternatives basées sur le partage des expériences avec les peuples autochtones. Leurs savoirs commencent à être reconnus, par l'Unesco, par IPBES (*The Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*), par la communauté scientifique, mais leur vitalité est sérieusement entamée par les politiques d'extraction des ressources ou de protection des espaces naturels qui ont pour effet de chasser les populations de leur zones de vie comme par les volontés assimilationnistes des gouvernements qui contrôlent le territoire en négligeant le bien-être des peuples qui les font vivre.

Bibliographie

Bellier I (2024), Que deviennent les droits des peuples autochtones face à l'industrie de la conservation ? in : Bourdier F (éd.), *La combustion du monde. Peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*. Paris, l'Harmattan : 329-338.

Bellier I (2021), Les peuples autochtones face au génocide, à l'ethnocide, à l'écocide, in : *Penser les génocides et les crimes de masse. Itinéraires de recherches*, Paris, CNRS Editions : 289-309.

Bellier, I (2012), Les peuples autochtones aux Nations Unies : la construction d'un sujet de droits / acteur collectif et la fabrique de normes internationales, *Critique internationale*, 54 : 61-80.

Bruun O (2024), Collusion verte et privation ethnique dans les hauts plateaux du centre Viêt Nam, in : Bourdier F (éd.). *La combustion du monde. Peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, l'Harmattan : 237-262.

Carrin M (2024), Lois forestières et destruction du mode de vie des peuples autochtones de l'Inde centrale, in : Bourdier F (éd.). *La combustion du monde. Peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*, Paris, l'Harmattan : 117-138.

Scott J C (2009), *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 464 p.

Stavenhagen R (2013), La protection des droits autochtones : le défi de la mise en œuvre, in : Bellier I (éd.). *Peuples autochtones du monde. Les enjeux de la reconnaissance* Paris: l'Harmattan, 369 p.

Work C (2024), Trajectoires des captures de terres coloniales vertes : l'héritage des projets coréens au Cambodge, in : Bourdier F (éd.), *La combustion du monde. Peuples autochtones, conservation et marchandisation de la nature en Asie du Sud et du Sud-Est*. Paris, l'Harmattan: 191-212.

Les territoires de l' éco-extractivisme : néolibéralisme et protection de la nature dans les Suds

Enrique Aliste

Au cours des dernières années du XXe siècle et des deux premières décennies du XXIe, l'irruption du discours vert a envahi de nombreux espaces de la vie publique au Chili ainsi que dans le monde entier. Une grande partie des activités productives nécessitent aujourd'hui des mécanismes de validation qui leur confèrent une légitimité dans un nouvel ordre mondial, au sein duquel les discours sur le changement climatique, la destruction de la nature, l'état de conservation des espèces de faune et de flore, l'état des océans (entre autres sujets similaires) génèrent une nouvelle sphère de sens et d'articulation des imaginaires et des représentations sur le développement et les territoires.

Cet écrit explore brièvement certains des déploiements qui, sous-tendus par ces pratiques discursives, jouent sur la production territoriale contemporaine. À cette fin, certains éléments conceptuels déployés dans les territoires du centre et du sud du Chili vont être explorés. Dans cette présentation succincte, on s'intéresse à la discussion et la mise en évidence des aspects conceptuels des nouveaux mécanismes qui agissent dans le domaine des décisions et des processus territoriaux, sur la base de ce que nous appelons l'imaginaire vert, lui-même appuyant notre proposition du concept d'« éco-extractivisme ».

Introduction : les imaginaires géographiques de la durabilité

L'émergence du discours sur le développement durable a redéfini les formes à travers lesquelles la valeur de l'environnement est comprise quand elle fait allusion aux idées de nature, de territoire et de paysage (Castree 2008 ; Demeritt 2002). L'idée d'un bien commun avec ses mécanismes de gouvernance particuliers (Daly & Cobbs, 1993 ; Ostrom 2000) propose en outre une série de nouveaux concepts ainsi que des catégories analytiques permettant d'articuler les connaissances scientifiques avec des instruments de gestion du territoire, de la nature et du paysage sous l'égide du concept d'environnement (Castree 2008 ; Demeritt 2002 ; Dempsey 2013).

C'est ainsi que des notions de services écosystémiques (Nahuelhual et al. 2013 ; Scholte et al. 2015 ; Martínez-Harms 2018 ; Paracchinia et al. 2014 ; Zoderer et al. 2016), de conservation de l'environnement (Dempsey, 2016 ; Lansing et al. 2015 ; Igoe & Brockington 2007 ; Hora et al. 2018), de paysages culturels (Montalba et al. 2017 ; Scholte et al. 2015 ; Martínez-Harms 2018), de zones protégées privées (Hora 2018 ; Hora et al. 2018 ; Holmes 2015 ; Fairhead et al. 2012) et d'écotourisme (Butler 2018 ; Nilsen & Ellingsen 2014 ; Marchant & Rojas, 2015) ont vu le jour. Elles ont été reprises dans le langage commun des disciplines comme la géographie qui en est venue à incorporer dans son lexique de tels concepts provenant autant de sources d'études interdisciplinaires que de ses propres avancées en la matière.

En Patagonie-Aysén par exemple, l'idée d'une nature pure, vierge, intacte et sublime sert à caractériser des terres qui, pendant des années, ont été soumises à d'importantes

transformations et ont subi de sérieux impacts environnementaux en raison de l'activité d'élevage et de grands incendies visant à débarrasser ces territoires des « mauvaises herbes ». Ces terres sont aujourd'hui valorisées comme territoires naturels, ou plus précisément - comme le précise un slogan régional - comme « Réserve de vie » (Núñez et al. 2017). Au-delà du jugement de valeur qui peut être porté à cet égard, il est pertinent de rendre compte du processus par lequel les transformations du paysage associé à la notion de territoire mutent avec la société qui leur donne sens (Di Méo & Buléon 2005 ; Aliste 2010 ; Aliste & Musset 2014). La géographie contribue ainsi à fournir des éléments de réflexion autorisant une meilleure compréhension des processus complexes qui construisent socialement de nouvelles conceptions de la réalité sociale et spatiale vécue (Di Méo & Buléon 2005).

D'autres processus observables dans les Suds s'offrent à l'analyse. Les travaux de Skewes et al. (2011, 2012, 2012, 2014, 2017), de Marchant & Rojas (2017), de Núñez et al. (2014, 2017, 2018), Otero et al. (2017), Montalba et al. (2017), Nahuelhual et al. (2013), Mendoza et al. (2017), de Harms et al. (2017), de Hora (2018), d'Holmes (2014, 2015) et d'Aliste et al. (2017, 2018) montrent le lien indéfectible entre des processus culturels et des réponses environnementales. Ces assemblages, issus de phénomènes émergents, ouvrent la porte à de nouveaux cadres d'interprétation et d'observation. L'irruption des paradoxes qui en découlent offre la perspective d'un discours renouvelé sur l'environnement et la durabilité, ainsi que sur les dispositifs utilisés à cet effet par le modèle néolibéral.

« *Green-grabbing* », « *Green washing* » et autres conséquences de l'imaginaire vert

Pendant longtemps, le discours environnemental s'est construit à partir d'une critique solide et sévère du capitalisme, en particulier le capitalisme néolibéral (Harvey 1996 ; Alimonda 2002 ; Castree 1995, 2008, 2014 ; Keucheyan 2018 ; Moore 2015 ; Leff 2002). Depuis, nombreux sont les impacts environnementaux identifiés depuis plus d'un demi-siècle à avoir donné libre cours à une remise en question argumentée, accompagnée d'une justification de la nécessité de changer de modèle afin de remplacer le précédent qui servait de référence à notre appréhension du milieu (Harvey 1996). Ainsi, la pollution, la déprédation, l'extractivisme, la marchandisation de la nature et le changement climatique ont alimenté une vaste littérature scientifique qui, à son tour, a imprégné autant la société que la sphère des décisions de politique publique au niveau mondial, national et local. En même temps, cette reformulation d'un modèle jusqu'alors dominant a contribué à promouvoir, paradoxalement et/ou rétroactivement, de nouvelles niches de marché répondant à ce que Boltanski et Chiapello (2005) dénomment le nouvel esprit du capitalisme.

De façon récurrente, les réponses censées régir les effets néfastes du modèle conventionnel de relation de l'Homme à son biotope ont été capitalisées et transformées en une opportunité pour un nouveau business capable de capturer de telles pratiques discursives, tout en les convertissant désormais en produits tangibles, pour peu qu'ils puissent être vêtus avec les attributs désirables du droit (Ulloa 2017). Le commerce juteux de l'écologie, des expériences durables, des produits « *eco-friendly* », de la production biologique, de la vente grandissante de parcelles écologiques, de la promotion de la vie en *plein air* et des réserves privées proposent de nouveaux styles de vie qui, au-delà du jugement de valeur que l'on peut porter

sur eux, posent les jalons d'un nouveau dispositif commercial attractif se focalisant sur certains milieux géographiques réunissant des attributs autrefois délaissés ou méprisés (sauvages, accidentés, périphériques) mais désormais valorisés grâce aux notions de paysages et d'environnements naturels mis en avant (Núñez et al. 2017). Il s'en suit une constitution d'une géographie originale réunissant les critères qui balisent et orientent de nouvelles valeurs : une géographie appelée à reconfigurer les cartes de ce qui est désirable dans les territoires habités.

Un vaste ensemble de phénomènes peuvent être traités de la sorte par les sciences sociales, à savoir les conséquences du racisme, les nouveaux populismes, la numérisation de l'environnement, les inégalités dérivées de l'accès à l'information, la peur de la différence, l'essaimage numérique (Zizek 2016 ; Dubet 2015 ; Han 2014). Normalement analysés séparément des phénomènes associés aux tensions environnementales, ces autres types de processus sociaux méritent un nouvel examen quant à la façon de saisir ce qu'ils peuvent signifier. En insistant par exemple sur les conséquences que ces phénomènes peuvent avoir sur les façons de comprendre la relation entre l'humain et le non-humain, ou entre la société et l'environnement (Moore 2015 ; Haraway 2015 ; Dauvergne 2016).

Ainsi, la création de conditions favorables à la production de paysages fraîchement valorisés reflétant les vertus de la vie saine, du bien-être, de la responsabilité et de la rencontre avec la nature (Dauvergne 2016 ; Dempsey 2016 ; Fairhead et al. 2012 ; Demeritt 2002) mérite d'être comprise non seulement comme une réponse qui embrasse des éthiques environnementales, mais aussi comme le produit d'un imaginaire social intrinsèquement et stratégiquement lié avec le territoire (Aliste 2010). Et c'est sur cette forme de production spatiale qu'il s'agit de s'épancher en montrant sa dérive arbitraire.

Divers mécanismes ayant trait à l'écologie ont été conçus à cette fin dans différents domaines et avec des portées variables. Il y a les zones protégées par l'État (Folchi 2015), l'écotourisme et les développements touristiques d'intérêt particulier (Nahuelhual et al. 2013 ; Ojeda 2012) ainsi que les réserves naturelles privées (Hora 2018 ; Hora et al. 2018). Il existe également des projets immobiliers dotés de labels ou de sceaux écologiques (mais pas nécessairement certifiés), mais aussi des procédés qualifiés dans la littérature académique d'« accaparement des terres » (*land-grabbing*) et plus récemment d'« accaparement vert » (*green-grabbing*) (Fairhead et al. 2012 ; Ojeda 2012 ; Rocheleau 2015 ; Holmes, 2014, 2015 ; Holmes & Connor 2016).

Les processus d'accumulation de terres en Patagonie fournissent un cas d'étude exemplaire (Núñez et al. 2018). De vastes étendues de terres se voient dotées d'un nouvel attribut. Il s'agit de domaines dont l'objectif n'est plus la productivité classique de l'exploitation physique (agriculture, extractivisme...), mais l'exploitation d'attributs de la nature elle-même, reconnus pour leur qualité paysagère ou leur statut patrimonial en tant qu'espaces dotés d'une valeur naturelle. Ce processus d'accumulation de terres à des fins écologiques dans une logique d'accaparement vert (*green-grabbing*) renvoie au concept d'« éco-extractivisme » (Núñez et al. 2018, 2022) servant à désigner une forme relativement inédite de domination coloniale. La nature est valorisée et protégée moyennant un objectif noble, mais le concept d'éco-extractivisme ne perd pas de vue qu'il s'agit d'un processus d'exploitation capitaliste suscitant des formes d'injustice environnementale dans la mesure où « la protection du vert » aboutit

le plus souvent à expulser et contrôler les populations, créer des restrictions d'accès et augmenter la concentration de la terre et du capital à des franges privilégiées de la société (investisseurs verts, tourisme haut de gamme...). Ces engouements pour le vert sont adoptés par des entreprises du monde extractiviste par le truchement d'actions philanthropiques, parfois avec la complicité d'ONG qui se retrouvent in fine à besogner en adoptant des logiques similaires aux grandes entreprises transnationales (Núñez et al. 2022).

De la nécessité mondiale au privilège local ? L'agence silencieuse du capitalisme vert et ses mécanismes d'action renouvelés.

Le désir de bien-être de la modernité actuelle repose sur la recherche d'identités et de signes distinctifs porteurs de valeurs accompagnant de nouvelles pratiques de consommation. Dauvergne (2016) fait référence à « l'environnementalisme des riches » pour rendre compte du développement de nouvelles stratégies de marché qui font émerger l'éco-consommation, l'éco-entreprise, l'efficacité énergétique, la conservation de la faune et de la flore, pour ne citer que certaines des pratiques mises en avant. Il s'agit d'un résultat direct de l'économie politique mondiale qui continue à mettre l'accent sur le besoin de croissance et de consommation, mais en colorant le marché d'une résonance attrayante avec un halo de durabilité déguisé d'un point de vue moral et éthique, tout simplement parce qu'il est vert.

Il ne fait aucun doute que ce processus, davantage exploré dans ses nuances par Dempsey (2016), nécessite un réagencement de sa mise en œuvre, impliquant une série de stratégies et de mécanismes politiques, économiques et culturels (Kröger 2014). Le résultat ? Une idéalisation d'espaces reposant sur la valorisation de récits et de discours sélectionnés pour leur parure décorative et esthétique (Harrison 2018 ; Demeritt 2002 ; Ingold, 2002) mais mis en œuvre moyennant le développement de projets, d'initiatives et d'actions rendues possibles grâce à l'influence d'un contexte global de volonté de verdissement du monde, mais dont les effets locaux ne sont pas toujours explicites ou visibles.

Tel phénomène est récurrent en Amérique latine (Ulloa 2015, 2017 ; Ojeda 2012 ; Rocheleau 2015) et plus particulièrement en Patagonie (Holmes 2014 ; 2015 Holmes & Connor 2016 ; Hora 2018 ; Hora et al. 2018) avec la région d'Aysén au Chili, porteuse du label de « Réserve de vie » : un slogan qui tout en répondant à une référence globale universellement appréciée a dynamisé une part importante d'un nouveau marché reposant sur la captation spéculative du foncier en vue d'un développement écotouristique prometteur (Aliste et al. 2018 ; Núñez et al. 2014, 2017).

Le résultat de ce qui vient d'être décrit plus haut aboutit, en bref, à une transformation radicale de la géographie sociale et culturelle, non seulement en raison des justifications – transformées en preuve – qui peuvent être décrites dans les cas présentés dans la littérature internationale, ainsi qu'à partir de ce qui est décrit et analysé dans cette marge du cône méridional de l'Amérique latine. Il s'en suit pour le géographe une possibilité de fournir de nouveaux critères analytiques afin d'élargir les horizons de la recherche dans sa discipline. Telle démarche implique de prêter attention à l'exploration des paradoxes qui résultent de la mise en œuvre de discours qui sont peut-être nés avec de bonnes intentions, là n'est pas la question, mais dont les conséquences à venir sont loin d'être évidentes et envisageables.

Force est alors de reconnaître l'à-propos de l'argument de Werlen (1993) en ce qui concerne la compréhension de l'espace comme un processus en action permanente. Telle approche nécessite de saisir également la notion d'agencéité qui lui donnent sens et signification. Il est aussi approprié de considérer les perspectives de Tuan (1979, 2015) sur le rôle des peurs (sensibilités) ainsi que la recherche de paysages sublimes comme des expressions de désir qui mobilisent des significations et des décisions. Il est en même temps nécessaire de raccorder cette dimension au défi réflexif, évoqué par Dussel (2015), sur le besoin de dialogues interphilosophiques sud-sud, tout en gardant à l'esprit d'autres défis déjà posés par Latour (2015, 1999) sur sa réflexion sur les liens entre la nature, la science et la politique. En ce sens, les horizons d'une géographie sociale et culturelle redessinée à partir de ces catégories mises à l'ordre du jour ne peuvent que s'en trouver enrichis et plus à même de cerner la question du développement vert qui lui est associée.

Les actions du capitalisme vert : mobiliser les imaginaires de la durabilité.

Une quantité d'exemples – impossibles à citer ici – permet d'explorer la manière dont les imaginaires contemporains sont mobilisés autour de l'idée de durabilité, de protection de la nature ou de projets et d'actions respectueux de l'environnement. L'idée des discours « *éco-friendly* », tels qu'ils sont désignés dans la littérature internationale, ouvre la porte à l'exploration de nouvelles thématiques susceptibles d'être mobilisées par les stratégies de marketing verts. Au-delà des exemples ou des témoignages, il est plus que jamais intéressant de recenser des éléments (choisis pour la cause) visant à mettre en évidence la manière dont ces pratiques discursives délimitent de nouveaux territoires et, de cette manière, concourent à créer des conditions qui, à partir de récits particuliers, confèrent sens et forme à des discours écologiques qui se répercutent inévitablement sur les modes de production des territoires.

Le cas des nouveaux territoires favorables à certaines activités comme l'écotourisme, la conservation, la protection de l'environnement, la patrimonialisation de certaines activités, les écoparcs, les géoparcs, les réserves écologiques et les sanctuaires naturels président à une nouvelle cartographie de concepts et de critères impulsant les contours et le contenu d'une carte de ce que l'on peut appeler une nouvelle géographie culturelle des discours de la nature. Quand bien même une géopolitique des discours de la nature, avec l'éco-extractivisme comme porte d'entrée pour lancer la discussion, est tout aussi envisageable.

Bibliographie

Alimonda H (2002), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Buenos Aires: CLACSO.

Aliste E (2010), Territorio y ciencias sociales: trayectorias espaciales y ambientales en debate. En: Aliste E. y A. Urquiza (comp.). *Medio ambiente y sociedad: conceptos, metodologías y experiencias desde las ciencias sociales y humanas* Ril Editores: 55-76.

Aliste E & Musset A (2014), Pensar los territorios del desarrollo: sustentabilidad y acción pública en nombre de una ciudad imaginaria. Concepción (Chile), 1950-2010. *Revista EURE. (Santiago)* 40 (120): 91-110.

Aliste E., Cea D, Folchi M (2017), Discours sur le développement durable: virages, tensions et conséquences pour le secteur forestier chilien, *Cahiers des Amériques Latines*, (85): 31-50.

Aliste E, Folchi M and Núñez A (2018), Discourses of Nature in New Perceptions of the Natural Landscape in Southern Chile, *Front. Psychol.* 9:1177. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01177.

Boltanski L & Chiapello E (2005), *The new spirit of capitalism*, London: Verso.

Butler R (2018), Sustainable Tourism in Sensitive Environments: A Wolf in Sheep's Clothing? *Sustainability*, 10(6), 1789; <https://doi.org/10.3390/su10061789>.

Castree N (1995), The nature of produced nature: materiality and knowledge construction in marxism, *Antipode* (27): 12–48. ^[1]_{SEP}

Castree N (2008), Neoliberalising nature: The logics of deregulation and reregulation, *Environment and Planning A* 40(1): 131–152.

Castree N (2014), *Making sense of nature*, New York: Routledge.

Daly H & Cobb J (1993), *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*, México DF: FCE.

Dauvergne P (2016), *Environmentalism of the richs*, Massachusetts: The MIT Press.

Demeritt D (2002), What is the 'social construction of nature'? A typology and sympathetic critique, *Progress in Human Geography*, 26(6): 767–790.

Dempsey J (2013), Biodiversity loss as material risk: Tracking the changing meanings and materialities of biodiversity conservation, *Geoforum* (45): 41-51.

Dempsey J (2016), *Enterprising nature. Economics, markets, and finance in global biodiversity politics*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Di Méo G & Buléon P (2005), *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*, Paris : Armand Colin.

Dubet F (2015), *¿Por qué preferimos la desigualdad? (Aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Dussel E (2015), *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México DF: Akal.

Fairhead J, Leach M & Scoones I (2012), Green Grabbing: a new appropriation of nature? *The Journal of Peasant Studies?* 39(2): 237-261.

- Folchi M (2015), Historia de las Áreas Silvestres Protegidas en Chile? In: Simonetti, J. & Simonetti, G. (Eds.). *Conservando el patrimonio biológico de Chile: el aporte de las áreas protegidas*. GEF- PNUD/Kauyeken, pp. 31– 57.
- Han Byung-Chul (2014), *En el enjambre*, México DF: Herder.
- Haraway D (2015), Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chtulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* (6) :159-165.
- Harrison R (2018), *Forêts. Promenade dans notre imaginaire*, Paris: Flammarion.
- Harvey D (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Holmes G (2014), What is a land grab? Exploring green grabs, conservation, and private protected areas in southern Chile, *The Journal of Peasant Studies* 41(4): 547-567.
- Holmes G (2015), Markets, Nature, Neoliberalism, and Conservation through Private Protected Areas in Southern Chile. *Environment and Planning A* 47(4): 850-866.
- Holmes G, Connor C (2016), A review of the social impacts of neoliberal conservation: Formations, inequalities, contestations, *Geoforum* (75): 199-209.
- Hora B (2018), Private Protection Initiatives in Mountain Areas of Southern Chile and Their Perceived Impact on Local Development. The Case of Pumalín Park, *Sustainability* 10(5), 1584; <https://doi.org/10.3390/su10051584>.
- Hora B, Marchant C, Borsdorf A (2018), Private Protected Areas in Latin America: Between conservation, sustainability goals and economic interests, *Eco. Mont*, 10 (1): 87-94.
- Igoe J, Brockington D (2007), Neoliberal Conservation: A Brief Introduction, *Conservation and Society*, 5 (4): 432-449.
- Ingold T (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
- Keucheyan R (2018), *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*, Paris: La Découverte.
- Kröger M (2014), *Contentious agency and natural resource politics*, Oxford: Routledge.
- Lansing D, Collard RC, Dempsey J (2015), Nature Inc.: environmental conservation in a neoliberal age, *Environment and Planning A*, (47): 2389 - 2408.
- Latour B (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris : La Découverte.

Latour B (2017), *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Leff E (2002), *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México DF: Siglo XXI Editores.

Marchant C & Rojas F (2015), Local transformations and new economic functionalities generated by Amenity Migration in Northern Chilean Patagonia, *Journal of Alpine Research/Revue de géographie alpine*, 103-3.

Martínez-Harms MJ, Bryan B, Wood S, Fisher D, Law E, Rhodes J, Dobbs C, Biggas D, Wilson K (2018), Inequality in access to cultural ecosystem services from protected areas in the Chilean biodiversity hotspot, *Science of the Total Environment*, (635):1128-1138.

Mendoza M, Fletcher R, Holmes G, Ogden L, Schaeffer C (2017), The Patagonian Imaginary: Natural Resources and Global Capitalism at the Far End of the World, *Journal of Latin American Geography*, 16 (2): 93-116.

Montalba R, Vieli L, Vallejos-Romero A, Zunino H, Vera L (2017), Determinación de las fuerzas conductoras de la transformación ambiental de La Araucanía chilena: el "paisaje cultural" como marco de análisis, *Diálogo Andino*, (54): 51-61.

Moore J (2015), *Capitalism in the Web of Life. Ecology and Accumulation of Capital*, London: Verso.

Nahuelhual L, Carmona A, Lozada P, Jaramillo A, Aguayo M (2013), Mapping recreation and ecotourism as a cultural ecosystem service: An application at the local level in Southern Chile, *Applied Geography*, (40): 71-82.

Nilsen H, Ellingsen M B (2014), The power of environmental indifference. A critical discourse analysis of a collaboration of tourism firms, *Ecological Economics*, (109): 26-33.

Núñez A, Aliste E, Bello A (2014), El discurso del desarrollo en Patagonia-Aysén: la conservación y la protección de la naturaleza como dispositivos de una renovada colonización. Chile, siglos XX-XXI, *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVIII, 493(46) <<http://www.ub.edu/geocrit//sn/sn-493/493-46.pdf>> [ISSN: 1138-9788].

Núñez A, Aliste E, Bello A (2017), Discursos ambientales y procesos de fronterización en Patagonia- Aysén (Chile): de los paisajes de la mala hierba a los del bosque sagrado, *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, 6 (1): 198-218.

Núñez A, Benwell M, Aliste E (2022), Interrogating green discourses in Patagonia-Aysén (Chile): green grabbing and eco-extractivism as a new strategy of capitalism?, *Geographical Review*, 112 (5): 688-706. DOI: 10.1080/00167428.2020.1798764.

Ojeda D (2012), Green pretexts: Ecotourism, neoliberal conservation and land grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia, *The Journal of Peasant Studies*, 39 (2): 357-375.

Ostrom E (2011), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México DF: FCE.

Otero A, Zunino H, Rodríguez M (2017), Las tecnologías socioculturales en los procesos de innovación de los migrantes de amenidad y por estilos de vida: El caso del destino turístico de Pucón, Chile, *Rev. Geogr. Norte Grande*, (67): 211-233.

Paracchinia ML, Zulian G, Kopperoinen L, Maes J, Schägner JP, Termansen M, Zandersen J, Pérez-Soba M, Scholefield P, Bidoglio G (2014), Mapping cultural ecosystem services: A framework to assess the potential for outdoor recreation across the EU, *Ecological Indicators*, (45): 371-385.

Rocheleau D (2015), Networked, rooted and territorial: green grabbing and resistance in Chiapas, *The Journal of Peasant Studies*, 42(3-4): 695-723.

Scholte S, van Teeffelen A, Verburg P (2015), Integrating socio-cultural perspectives into ecosystem service valuation: A review of concepts and methods, *Ecological Economics*, (114): 67-78.

Skewes J C, Solari ME, Guerra D, Jalabert D (2011), Los paisajes del agua: Naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(2): 299-312.

Skewes J C, Álvarez R, Navarro M (2012), Usos consuetudinarios, conflictos actuales y conservación en el borde costero de Chiloé insular. *Magallania*, (40): 109-125.

Skewes J C, Guerra D, Henríquez C (2014), Patrimonio y paisaje: dos formas de ensamblar naturaleza y cultura en la cuenca del río Valdivia, sur de Chile?, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46 (4): 651-668.

Skewes J C, Palma L, Guerra D (2017), Voces del bosque: entrevero de seres humanos y árboles en la emergencia de una nueva comunidad moral en la cordillera del sur de Chile, *Alpha*, (45): 105-126.

Skewes J C, Trujillo F, Guerra D (2017b), Traer el bosque a sus domicilios. Transformaciones de los modos de significar el espacio habitado, *Revista INVI*, 32 (91): 23-64.

Tuan Y F (1979), *Landscapes of fear*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Tuan Y F (2015), *Geografía romántica. En busca del paisaje sublime*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Ulloa A (2015), La resistencia territorial en América Latina. *Perspectivas, Análisis y Comentarios Políticos, Heinrich Böll Stiftung*. (1): 39-42.

Ulloa A (2017), Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desacatos* (54): 58-73

Werlen B (1993), *Society, action and space. An alternative human geography*, London: Routledge.

Zizek S (2016), *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona: Anagrama.

Zoderer B M, Tasser E, Erp K H, Stanghellini P, Tappeiner U (2016), Identifying and mapping the tourists perception of cultural ecosystem services: A case study from an Alpine región, *Land Use Policy*, (56): 251-261.

***Buen Vivir* et conservation de la nature en Bolivie**

Le village de San José de Uchupiamonas au cœur du Parc Madidi

Jordie Blanc Ansari

La conservation de la nature en Bolivie est un sujet qui entremêle l'histoire des directives institutionnelles et les luttes et mouvements sociaux qui ont émergé depuis la fin des années 1990. Tout d'abord, ce texte met en exergue les apports et les contradictions apportés par le concept de *buen vivir*²⁵ qui amène à repenser l'idée de nature. Ce concept traduit des langues quechua *Sumak Kawsay* et aymara *Suma Qamaña* fait référence à l'idée de bien vivre-ensemble, vivre en harmonie, en interconnexion et en interdépendance entre humains et non-humains. Nous entendons par non-humains, les végétaux, les animaux, les ressources naturelles, les esprits, les ancêtres et les générations futures (Huanacuni 2010). Ce concept a été alimenté par les études décoloniales, les *subaltern studies*, l'écologie politique mais aussi les revendications syndicales, les mouvements sociaux et les luttes autochtones. L'inscription du *buen vivir / vivir bien* dans la Constitution bolivienne en 2009 a donné une nouvelle place aux savoirs autochtones et a favorisé la conceptualisation de ce principe de vie. Le *buen vivir* serait-il alors une source d'inspiration pour repenser notre rapport à la nature, et notamment sa conservation ? Quels sont les enjeux et les ambiguïtés de cette proposition politique ? Il est en effet nécessaire de préciser que les interprétations du concept divergent selon les acteurs ce qui entrave la mise en place d'un plan stratégique pour le *buen vivir*.

La mobilisation de ce concept sert notamment à renforcer les discours de lutte contre l'extractivisme tout autant que l'auto-proclamation des cultures autochtones. La vision biocentrique proposée, prenant comme point de référence l'ensemble de la communauté biotique, amène à repenser les formes de gouvernances et d'exploitations des ressources (Gudynas 2014). Le 21 décembre 2010, la loi n°071 pour la Terre-Mère propose d'envisager la nature comme un véritable sujet de droit à travers l'organe gouvernemental de l'Autorité Madre Tierra (Landivar et Ramillien 2013). Mais comment le concept du *buen vivir* influence-t-il les pratiques de conservation de la nature ? En quoi cette nouvelle définition et approche de la nature permet d'envisager autrement la gestion des espaces de conservation ?

Il s'agit alors de croiser les modes d'appropriations du *buen vivir* avec les défis d'un Parc National amazonien, où j'ai mené une enquête de terrain lors de deux séjours en 2017 et en 2019. Au cœur du Parc Madidi, se situe le village de San José de Uchupiamonas, définit selon une double identité : Quechua-Tacana. Cette identité mixte est le fruit de migrations inter-ethniques et de l'évangélisation menée en langue quechua. Le village de San José de Uchupiamonas est en effet une ancienne mission franciscaine établie il y a près de 410 ans. Le village est relativement isolé géographiquement et économiquement. Les seules activités

²⁵ En Equateur, ces principes autochtones ont été traduits par le concept *buen vivir*, tandis qu'en Bolivie, il a été privilégié la traduction *vivir bien*. Nous utiliserons ici la formule la plus répandue dans les débats à l'échelle internationale.

économiques sont l'orpailage et l'écotourisme. Nous chercherons à comprendre comment le discours du *buen vivir* fait sens ou non pour ces acteurs Tacana et Uchupiamonas. Comment s'intègre-t-il et fait-il échos à leur mode de vie et à leurs aspirations ?

Le territoire Uchupiamonas comprend deux catégories : le Parc National qui dépend du Ministère de l'environnement et de l'eau (MMAyA) et une aire naturelle de gestion intégrale régie par le Service National des Aires Protégées (SERNAP). L'objectif du Parc est de conserver la biodiversité ainsi que de préserver la formation géologique, les ressources hydriques et la diversité culturelle. Le Parc Madidi est considéré comme l'une des aires protégées les plus importantes en termes de biodiversité au niveau mondial avec notamment la présence de huit espèces de félins sur les neuf répertoriés en Bolivie¹⁶. L'État compte quatre Territoires Communautaires Originaires (TCOs) à l'intérieur du Parc : Tacana, Lecos de Apolo, Lecos de Larecaja Tropical et les Quechua-Tacana de San José de Uchupiamonas.

Tensions autour de la conservation de la nature

Lors de mon terrain d'enquête dans le village, je réalise un entretien avec Enrique, le président de la TCO, le territoire communautaire originaire. Il n'est pas très à l'aise, surtout lorsque je le questionne sur son positionnement face au projet de barrage du Bala¹⁷. Il essaye de se distancier. Il explique que lors de la création du Parc, les habitants pensaient qu'ils seraient protégés des méga-projets et qu'ils allaient recevoir un bénéfice économique de cette institution. Les habitants avaient été consultés pour participer à la création du Parc, certains avançaient même l'argument qu'ils ont été à l'initiative de cette réserve naturelle.

« Nous sommes un peuple millénaire, nous avons plus de 400 ans d'existence. Le Parc National a été créé le 21 septembre 1995 alors que nous existions déjà depuis bien longtemps. Ce parc est à notre avantage et parfois à notre désavantage » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

Au fil des années, un fossé s'est creusé entre le vice-ministère chargé de la gestion et de la réglementation du Parc, qui mène des actions de préservation et d'inventaire de son côté, et les habitants qui cherchent à accommoder leurs pratiques quotidiennes et leurs ambitions économiques aux normes imposées par le Parc. Ce mode de gouvernance est remis en question par les Uchupiamonas, qui se sentent prisonniers de ce cadre administratif et juridique. Une tension s'exerce alors entre la préservation de l'environnement et la vie sociale. Le choix de préserver l'environnement irait-il nécessairement à l'encontre de l'habitat humain ? Cette question complexe est notamment soulevée dans le cas de certains Parc français comme le Parc National de Guyane ou encore le Parc National des Cévennes. A qui reviennent les compétences pour préserver l'environnement ? Au Brésil, certaines réserves naturelles sont autogérées par les populations autochtones, cela leur assure une légitimité et une reconnaissance de leurs savoirs (Chartier et Löwi 2013 : 19). Dans le cas de notre étude,

¹⁶ URL : <http://sernap.gob.bo/madidi/>

¹⁷ Le projet hydroélectrique Chepete-Bala risque d'entraîner un déplacement forcé de plus de 5000 populations indigènes, dont des communautés isolées volontairement. Les Uchupiamonas seront directement affectés car leur lodge éco-touristique, qui constitue une économie essentielle pour le village sera engloutie.

pourquoi les habitants de San Jose de Uchupiamonas ne sont-ils pas eux-mêmes gestionnaires du Parc ?

« Pour l'instant ce Parc est inutile pour nous. Au début, l'Etat était heureux que l'on coopère pour sa création. Maintenant, il ne nous considère plus alors qu'il devrait être le premier à se manifester pour trouver une solution aux problèmes économiques de San Jose. Selon le décret de création du Parc, il est écrit clairement que l'objectif est notamment d'améliorer les conditions de vie de la population locale et environnante. La première condition serait d'améliorer les conditions des acteurs locaux, ceux qui vivent à l'intérieur de l'aire protégée » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

A cela s'ajoute, une remise en question du principe même de préservation de l'environnement, la mission jugée principale pour le Parc. Un futur projet de barrage hydroélectrique risque d'affecter le territoire mais aussi les pratiques locales de souveraineté alimentaire (chasse, pêche) et l'économie touristique. En effet, le barrage inonderait l'actuelle lodge éco-touristique construite au bord de la lagune *Chalalan*. Précisons que lors de mon enquête de terrain en 2019, les discours locaux n'étaient pas clairement contestataires face à ce projet. En 2022, ils semblaient plus revendicateurs notamment en diffusant largement les risques du projet.

Les habitants de San José de Uchupiamonas entretiennent un rapport ambivalent à la nature. La nature et sa conservation sont omniprésentes dans les discours, eux-mêmes teintés d'une certaine fierté et d'hommage aux anciens qui ont su maintenir la forêt vivante. Cependant, cette vision ne s'oppose pas à l'idée d'exploitation de la nature : puiser des ressources dans la nature n'est pas pour eux une approche utilitariste, comme nous l'entendons dans le sens matérialiste dans la société de consommation contemporaine, mais une manière de maintenir l'équilibre entre l'humain et la nature. Le territoire des Uchupiamonas est un territoire vivant où les acteurs cherchent à introduire une *coviabilité* (Barrière 2019) pérenne pour chacun des êtres qui l'habitent. Les limites sont difficilement discernables quant à la notion d'équilibre qui est attribuée aux pratiques anthropiques. Néanmoins, définir un territoire par l'aspect « vivant » revient à positionner l'humain dans une dynamique d'agentivité qui ne lui est ni exclusive ni exhaustive.

« Nous pratiquons la pêche et la chasse de manière traditionnelle et nous savons que nous dépendons de la nature et que la nature dépend aussi de nous. Si nous ne conservons pas la nature, nous serons également affectés (...) Imagine ! Ça fait plus de 400 ans que nous sommes des *conservationistas* (protecteurs de la nature), si nous pouvons dire. Bien qu'existe cette relation d'harmonie avec la nature, nous avons des besoins, à savoir générer des revenus économiques. Nous ne voulons pas déséquilibrer la nature mais ces nécessités font que nous la déséquilibrons sans cesse. Si nous considérons que profiter de la pêche et de la chasse sont des ressources que nous donne la nature. Nous pourrions également profiter du bois qui nous entoure, cela de manière durable, bien organisée, en replantant des arbres pour remplacer ceux qui tombent. C'est ce que nous tentons de mettre en place ces dernières années. Pour l'instant, nous n'avons pas obtenu l'autorisation

mais nous allons persévérer pour maintenir la vie au village et éviter de cette façon que les jeunes migrent en ville » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

Cette auto-désignation de « conservationniste » est un moyen de prouver sa légitimité. Ce positionnement en tant que « gardien de la nature », « gardiens de la terre », donne lieu à des débats autour de la construction du "natif écologique" et de la vision romantique selon laquelle certaines personnes seraient des environmentalistes en fonction de leur lieu d'origine (Ulloa 2004). Au-delà de cet argument essentialiste, la perception de la nature et de sa conservation n'est pas la même pour les Uchupiamonas et les écologistes. Les Uchupiamonas envisagent le monde et la « nature » par le prisme de leur interdépendance et leur interconnexion avec l'environnement qui les entoure. La conservation n'est pas une pratique en soi pour les Uchupiamonas mais l'une des conséquences d'une part de l'exclusion du village dans la dynamique du développement économique et d'un rapport au monde singulier.

La forêt : une ressource économique ou une entité garante du *buen vivir*

Les peuples autochtones sont souvent associés à l'étiquette de « gardiens de la forêt ». Or, au prisme de notre enquête de terrain, nous percevons que la réalité est très complexe. Les acteurs souhaitent préserver leur territoire et l'environnement dans son ensemble car leur mode de vie, leur habitat, leur alimentation et leur pratiques sociales et culturelles sont interdépendantes avec ce milieu. Néanmoins, la préservation ne signifie pas pour eux, une marginalisation vis-à-vis du monde moderne. Le facteur économique est un des défis majeurs auxquels ils sont confrontés.

Les habitants de San Jose de Uchupiamonas mettent en lumière une certaine fierté d'avoir conservé depuis plus de 400 ans la biodiversité locale, notamment le jaguar, très prisé par les touristes. La figure du jaguar est ainsi rattachée à un produit de consommation, un objet à photographier comparable à un objet de curiosité exotique. La nature revêt ici une dimension relativement anthropocentrique. Pour les acteurs locaux, la forêt est à penser comme une ressource économique, à protéger pour renforcer l'attractivité touristique. Face au touriste, le jaguar change de valeur et devient une valeur marchande. Ici, l'idée de « conservationniste » ne renvoie pas à une idéologie écologiste mais davantage à une défense de l'activité économique locale. L'écotourisme est menacé par le projet de barrage et de prospection minière, la conservation de la nature et la figure emblématique du jaguar deviennent ainsi un levier pour s'opposer à ces projets.

« Parce que c'est un animal attractif au niveau touristique. Il est protégé et il est donc interdit de tuer. Une fois je l'ai vu, c'était magique ! On était sur la barque avec des touristes et le jaguar était sur la berge. Il se léchait la patte. Puis, il s'est levé, il nous a regardés et il a pris la fuite. Les touristes ont juste eu le temps de prendre deux, trois photos » (Entretien informel Concepción Alvarez, 8 avril 2019).

Néanmoins, le jaguar est aussi associé à l'image du *baba chibute*, revêtant ainsi une dimension symbolique forte. Le *baba chibute* fait référence à une entité surnaturelle, gardienne des êtres de la forêt, avec laquelle il faut négocier avant de prélever des éléments naturels (gibier, culture, etc.). Ce que nous avons coutume d'appeler nature est en réalité sous la propriété, la protection et le contrôle du *baba chibute* (Loayza 2017). Cette entité est très présente dans les mythes uchupiamonas et tacana mais apparaît également dans les discours quotidiens. Une jeune femme m'explique par exemple que sa tante a aperçu un jour un jaguar dans son jardin horticole, à l'époque de la semaine sainte. Elle explique la peur et l'angoisse ressentie par sa tante qui a interprété cette présence du jaguar comme une apparition du *baba chibute*. L'entité est à la fois perçue comme menaçante pour les humains mais aussi garante de l'équilibre social, du succès des récoltes horticoles, de la chasse et de la pêche. Il convient ainsi d'envisager la forêt sous le prisme d'une ontologie relationnelle (Escobar 2018). Les Uchupiamonas ne semblent pas considérer la conservation de la nature selon un objectif écologique, mais plutôt comme une stratégie politique ou bien une entrave à l'émancipation locale. De plus, l'idée même de nature n'est pas envisagée de la même façon entre les habitants et les institutions ; cette incompréhension mutuelle met en exergue les limites des politiques de conservations.

« A San Jose, on aimerait exploiter le bois de notre forêt mais la législation du parc nous l'interdit. Cela fait vingt ans que notre territoire est une aire protégée et dix ans que l'on demande à l'État l'autorisation d'exploiter le bois. Le tourisme ça nous aide c'est sûr mais certains membres de l'agence en profitent et utilise l'argent. Nous sommes des indigènes, ce que nous voulons c'est vivre sur la terre de nos ancêtres mais non dans les mêmes conditions de vie que nos parents. On veut accéder à la vie moderne, pouvoir cuisiner au gaz, avoir des vêtements, des chaussures et du matériel scolaire » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

L'exploitation de bois soulève le paradoxe des dynamiques socio-économiques qui se heurtent à des réglementations environnementales strictes. Dans quelles mesures les politiques de préservation de la nature s'articulent-elles aux projets d'émancipation ?

Conclusion

Il convient de souligner que le *buen vivir* est un concept peu mobilisé par les Uchupiamonas, d'autres références linguistiques et symboliques sont mobilisées pour aborder l'idée de nature. De plus, un fort clivage scinde la Bolivie, avec d'un côté les mondes andins et de l'autre les mondes amazoniens. Les sociétés aymara et quechua sont nettement présentes dans l'arène politique et plus nombreuse en terme numérique que les sociétés amazoniennes, ce qui contribue à créer une certaine forme de suprématie du monde andin dans les débats écologiques au sein de l'État. Le monde amazonien est perçu de façon générale, mais d'autant plus en Bolivie comme un espace vierge, naturel et relativement vide d'humain. Alors même que des publications récentes portant sur l'histoire de l'Amazonie révèlent la forte dimension anthropique de cette région. Les travaux de l'archéologue Stéphen Rostain dans le secteur équatorien de l'Upano mettent en relief une occupation humaine très

marquée, notamment avec de véritables cités au sein de l'actuelle forêt amazonienne (Rostain, Dorison & Saulieu 2024).

Néanmoins, au-delà des perceptions sur ces bases terres boliviennes, ce qui est remis en cause par les habitants du Parc Madidi est avant tout les modes de gouvernance de la conservation de la nature. Une tension très forte se dessine entre l'idée de préserver la nature et celle d'octroyer des débouchées économiques aux habitants. Les menaces extractivistes qui pèsent sur le territoire, rajoute une zone d'ombre sur le devenir de cette politique de conservation, comment va-t-elle concilier activité économique locale, activité des entreprises et écologie ? Le concept du *buen vivir* est-il à même de réduire les inégalités socio-environnementales ? Malgré ces limites et sa difficile application, il reste une nouvelle forme épistémologique pour décoloniser la penser, la nature et le développement à partir d'une approche pluriverselle (Escobar 2018) qui alimentera peut-être la gestion de la nature de demain.

Bibliographie

Blanc Ansari J (2023), *Suma Qamaña, Saidha Enime. Une anthropologie participative par l'image sur les perceptions de la nature et du Vivir Bien en Bolivie*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Sorbonne Nouvelle Paris III, 450 p.

Chartier D, Lôwi M (2013), L'Amérique latine, terre de luttes socioécologiques, *Presses de Sciences Po*, 46 :13-20.

Escobar A (2018), *Sentir-Penser avec la terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Editions du Seuil, (éd. Unaula, Medellin, 2014), 225 p.

Gudynas E (2014), *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*, La Paz, Plural, 224 p.

Huanacuni Mamani F (2010), *Buen vivir y vivir bien : Filosofía, políticas, estrategias y experiencia regionales andinas*. Lima, Coördination andine des organisations autochtones, 62 p.

Landivar D, Ramillien E (2013), *L'économie politique des humains et non humains : nouvelles constitutions politiques en Amérique Latine et reconfigurations ontologiques*, 24p.

Loayza C (2017), Donde estan los Jichis ? » *La rebelión de los objetos. Cestería y maderas*, MUSEF, La Paz : 85-96

Ministerio de la Presidencia (2009), *Constitucion del Estado Plurinacional de Bolivia*.

Rostain S, Dorison A, Saulieu G (2024), Two thousand years of garden urbanism in the Upper Amazon, *Science*, 383(6679): 183-189.

Ulloa A (2004), *La construcción del nativo ecológico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Icanh- Colciencias, 364 p.

Les Adivasis face aux lois forestières indiennes

Marine Carrin

Je voudrais revenir sur quelques points, déjà abordés dans le chapitre paru dans le livre « La combustion du monde », traitant de la mainmise des lois forestières contre les peuples autochtones, en apportant quelques éléments concernant la résistance adivasi (dénomination regroupant les « populations tribaux » et la connaissance indigène).

La législation forestière ne reconnaît pas les droits coutumiers

En Inde, les façons dont les Adivasis vivent dans les forêts ou en lisière des forêts en contrevenant parfois aux lois forestières dévoilent une zone grise entre légalité et illégalité. Le manque ou le déni d'information a parfois produit une certaine confusion dans l'interprétation des lois forestières. Mais le plus souvent, une mauvaise interprétation de ces lois a conduit à l'éviction des Adivasis des terres forestières...

A l'époque coloniale, la démarcation des forêts protégées par le Département des forêts s'est effectuée avec le soutien militaire et malheureusement, cette démarcation s'est encore opérée dans la violence dans l'Inde indépendante. De plus, au Jharkhand, un état du centre du pays où résident de nombreux peuples Adivasis, les droits forestiers coutumiers sont considérés illégaux par le Département des forêts. On a donc nationalisé des terres forestières qui faisaient partie des Forêts protégées privées. Plusieurs documents suggèrent que l'acquisition de ces terres par l'Etat violent en fait les droits coutumiers des Mundari Khuntkatti, droits des descendants des premiers arrivés les Adivasis.

L'existence de lois qui sont contestées par les Adivasis qui considèrent que l'Etat s'est approprié illégalement leurs terres a aggravé le processus d'aliénation. Il est toutefois indéniable que des individus occupent illégalement (aux yeux du gouvernement) les terres forestières. Les cas sont variés. Par exemple, certains propriétaires terriens se sont appropriés d'anciennes tenures adivasis, sans tenir compte des droits que ces derniers avaient sur ces terres depuis des générations. La Cour Suprême a émis une circulaire en 2002 demandant l'éviction de tous les occupants illégaux.

La majorité des occupants illégaux sont trop pauvres pour utiliser le système légal et faire prévaloir leurs droits et l'opinion publique prend seulement connaissance de ces cas grâce à l'action des activistes et des organisations non-gouvernementales. Faute de bénéficier de ce soutien, les Adivasis sont à la merci des gardes forestiers qui n'hésitent pas à les maltraiter et les arrêter après leur avoir extorqué de l'argent.

Comme le souligne Vasan (2005) le gouvernement a souvent promis de régulariser les occupations illégales, mais l'Etat n'a jamais questionné sa propre mainmise sur les terres des Adivasis, ni reconnu que le statut de certaines terres déclarées propriété d'Etat n'était pas légal. Il est maintenant difficile de vivre en forêt ou aux lisières de la forêt, mais beaucoup d'Adivasis vont seulement en forêt ramasser du bois, cueillir des plantes sauvages, à moins

qu'ils ne soient employés par des entrepreneurs forestiers. Dans ces conditions, le savoir se perd car les chamanes ne sont plus vraiment libres de chercher les plantes médicinales dont ils ont besoin et qui se sont d'ailleurs rarifiées à cause de la déforestation, de la diminution de la biodiversité et du réchauffement global.

Dans un article récent, j'essaie de montrer que lorsque la connaissance indigène se perd à un certain niveau de la structure sociale (chez les chamanes par ex.) et qu'elle est en quelque sorte récupérée à un autre niveau dans des cultes de possession féminine qui s'articulent autour des divinités de la forêt.

Il faut donc comprendre la trajectoire de connaissance dans une société donnée pour essayer de voir comment l'oubli et la perte peuvent être compensés. Mais comment concilier l'assertion de la connaissance indigène dans un monde où les Adivasis sont privés de leurs droits ?

Les combats pour la forêt

Les forêts ont été prise pour cible par la plupart des révoltes tribales du 19^{ème} siècle, jusqu'à la *Janga Katao andolan* qui ravagea le Kolhen (Jharkhand) dans les années 1990. Face à l'oppression de l'Etat, les Adivasis ont parfois détruit la forêt, une stratégie de désespoir qui a mobilisé l'opinion publique en Inde.

Les poursuites contre les Adivasis se sont multipliées, avec arrestations immédiates et sans preuves, d'autant plus qu'il existe une ambiguïté considérable au niveau villageois au sujet des limites de la forêt et des lois.

Comme le propose Vasan (2005), il est utile de distinguer entre ceux qui transgressent les lois pour survivre et ceux qui le font par ignorance ou pour du profit. De plus est dit que des dénonciations sont souvent à l'origine des cas d'infraction aux lois forestières et que les pauvres sont souvent incriminés à la place des riches entrepreneurs qui coupent du bois illégalement, tout en bénéficiant d'une certaine immunité.

Critique de l'Etat

Plusieurs articles (Shah 2007, Chandra 2013)¹⁸ montrent qu'au Jharkhand, les Mundas, souvent décrits comme des Adivasis pauvres, participent aux élections pour se distancer de l'Etat jugé corrompu et dangereux. Mais comme le montre Shah (2007) les Adivasis juxtaposent la défense de leurs propres intérêts à des revendications visant l'autonomie (*self-governance*) créées autour de la *parha*, une ancienne unité territoriale comprenant 6-8 ou 10 villages et remise à l'honneur.

¹⁸ Selon Chandra (2013) les Adivasis sont considérés comme des victimes qu'il faut aider et éduquer. Il montre que les activistes parlent souvent à la place des Adivasis, ce qui empêche ces derniers de devenir des acteurs à part entière de leur future.

Par le biais de cette ancienne unité politique qui, parfois, correspond à une circonscription électorale moderne, les Adivasis cherchent à se gouverner eux-mêmes pour échapper à l'exploitation qu'ils ont subie. Ainsi trouve-t-on des chefs de *parha* qui sont en même temps membres de l'assemblée législative du Jharkhand, ce qui leur permet de trouver des fonds¹⁹ pour leurs villages.

Toutefois, les Adivasis qui parviennent à s'imposer au sein des institutions coutumières ou à occuper des sièges dans les assemblées de l'Etat, ne sont certainement pas les plus pauvres. C'est à ce sujet que Shah critique le discours de l'indigénéité qui est mis en avant par les activistes et les Adivasis les plus nantis et qui selon elle, empêchent les plus pauvres d'accéder aux aides de l'Etat. Dans un article intitulé *The dark side of indigeneity*, Shah écrit : "Il y a des raisons pour craindre que les bonnes intentions des activistes des droits indigènes ne parviennent finalement qu'à marginaliser les plus pauvres » (2007 : 1224). Telle remarque invite à réfléchir sur les contradictions des mouvements adivasis.

Il existe aussi d'autres raisons pour lesquelles il faut prendre avec prudence les revendications de self-gouvernance, telles les affaires de sorcellerie qui, au Jharkhand, ont coûté la vie à 260 femmes depuis 2000, devenant ainsi un des graves problèmes des sociétés Adivasi de l'Inde centrale qui font des femmes le bouc émissaire de la maladie et de l'infortune²⁰.

Je vais prendre rapidement l'exemple d'un mouvement de résistance qui s'est articulé à des revendications d'autonomie pour montrer la complexité de la situation.

Résistance : l'exemple du mouvement *pathalgadi*

En mai 2016, le gouvernement central de Delhi a édicté deux ordonnances qui permettaient le transfert des terres tribales au gouvernement pour des raisons commerciales. Le mouvement *pathalgadi* a été initialisé par les Adivasis du district de Khunti au Jharkhand pour revendiquer leurs droits sur la forêt. Pathalgadi veut dire « graver une pierre ».

Ces pierres qui rappellent les pierres mégalithiques (gravées au nom du clan pour les funérailles) attestent de l'ancienneté d'un clan et valent comme titres de propriété. Au cours de ce mouvement de protestation, les Munda ont gravé des ordres, défendant, par exemple, l'accès de leurs villages aux étrangers.

Ces pierres, érigées dans quatre districts du Jharkhand, stipulent qu'il est interdit aux étrangers de se promener, de résider, ou de s'installer dans leurs villages, en vertu de l'article 13 du *Panchayat Extension Act*. Le premier village où ont été érigées ces pierres est le village de naissance du leader Munda Birsa Munda qui s'était rebellé contre les Britanniques en 1899-1900.

¹⁹ De manière plus ou moins légale, ce qui n'est pas très difficile vu le niveau de corruption généralisé de cet Etat.

²⁰ Souvent dans ces affaires, la femme est tuée et la police intervient trop tard. Cf Carrin (sous presse).

En faisant de ce village le point de départ de leur riposte, les Adivasis entendaient bien demander le retrait des deux ordonnances qui permettaient le transfert de leurs terres pour des raisons commerciales et ils ont aussi boycotté les élections générales de 2019.

La police a répondu avec violence et plus de 200 personnes furent arrêtées y compris Stan Swamy²¹, un activiste que j'ai rencontré et qui a lutté des années pour faire valoir les droits des Adivasis avant d'être accusé de terrorisme et de mourir en prison.

En 2018, de nombreux Adivasis épuisés ont quitté le mouvement et il y eut 14000 cas enregistrés contre eux. En 2020, plusieurs Adivasis furent décapités, sans doute par la police, mais les médias rapportèrent que la police avait établi une connexion entre le mouvement Pathalgadi et les Maoïstes...

Le mouvement Pathalgadi a été critiqué pour vouloir créer un gouvernement parallèle dans les villages et le gouvernement du Jharkhand a signalé que ce mouvement correspondait à une fausse représentation des lois coutumières et des pratiques de résistance des Adivasis. Le gouvernement a aussi dénoncé la culture de l'opium dans les villages Pathalgadi (58 /100 de l'opium cultivé au Jharkhand).

Puis le gouvernement a accusé les leaders du mouvement de s'enrichir dans le trafic de l'opium. Néanmoins, ledit mouvement a exprimé deux idées fortes : la résistance Adivasi contre l'expropriation des terres au profit des projets industriels ou des mines et la dénonciation de la dégradation environnementale provoquée par l'exploitation minière.

Le mouvement a aussi formulé l'impératif d'implémenter une forme de développement participatif des Adivasis qui puisse garantir la possibilité de prise d'initiatives au niveau villageois. Les attaques contre l'Etat se heurtent à certaines contradictions puisque les Adivasis entendent bien conserver les avantages que leur confèrent leur statut : accéder plus facilement à l'éducation et bénéficier des quotas (liés à leur statut d'Adivasis) qui leur permettent d'avoir des postes dans l'administration ou des sièges dans les assemblées.

Toutefois, le mouvement Pathalgadi n'a pas touché l'ensemble du Jharkhand et de nombreux Adivasis continuent de se tourner vers l'Etat, avec des résultats plus ou moins probants.

Pour ma part, je me suis surtout intéressée à la connaissance indigène qui doit être encouragée pour lutter contre la perte de savoir liée à la déforestation. Malheureusement au cours de ces dernières décades, l'attention portée à la connaissance indigène a souvent abouti à réifier une série de dichotomies.

On a ainsi opposé : femme/indigène/communauté/localité à homme/occidental/ scientifique /global. Je reste toutefois convaincue qu'il faut se garder des dichotomies trop simples et d'éviter de créer une image romantique de la connaissance indigène. Car il est plus important de permettre à cette connaissance d'être effective pour que les Adivasis puissent avoir un plus grand contrôle de leurs ressources socio-économiques et environnementales.

²¹ Le père *Stan Swamy* (Catholique) défenseur des droits de l'homme et des peuples indigènes, est décédé lundi 5 juillet 2024 à l'âge de 84 ans. Il a été accusé de terrorisme sur des bases douteuses.

Je pense, pour ma part, que les Adivasis peuvent parvenir à une certaine autonomie politique à condition de devenir des acteurs partenaires des projets de développement (Silitoe 2006). Ceci est d'autant plus crucial qu'ils ont souvent été accusés de s'opposer au développement et de se replier dans le primitivisme.

Bibliographie

Carrin M (2024), "Indigenous Knowledge and Sustainability", *The Oriental Anthropologist*, Sage: 1-19

Carrin M (2024), "Forest as culture: the reappropriation of Indigenous knowledge", communication pour la Wau Conference à Johannesburg, Automne.

Carrin M (2024), "Witchcraft and Indigeneity in Santali writings" in Sanjukta Das Gupta (ed) *Exploring indigeneity in South Asia: contested representations and identities*, Special Issue of Archiv. Oriental 2024, Roma.

Chandra U (2013a), "Beyond Subalternity: Land, Community, and the State in Contemporary Jharkhand", *Contemporary South Asia* 21 (1): 52–61

Corbridge S (2003), "The Ideology of Tribal Economy and Society: Politics in the Jharkhand 1950–1980" in R. Dayal Munda and S. Bosu Mullick (Eds.), *The Jharkhand Movement: Indigenous People's Struggle for Autonomy in India (131–170)*, Copenhagen: IWGIA Document N° 108, International Work Group for Indigenous Affairs.

Shah A (2007), "The Dark Side of Indigeneity? Indigenous People, Rights and Development in India", *History Compass*, 5/6: 1806–1832.

Silitoe P (2006), "Indigenous Knowledge", *Anthropology in Action*, 13(3): 2-12.

Singh A (2019), "Pathalgadi movement and conflicting ideologies of tribal village governance", India' Scheduled Areas 2019, New Delhi, Taylor and Francis.

Voix des peuples autochtones et engagement : recherche et démarche collaborative

Frédéric Bourdier, Irène Bellier, Jordie Blanc Ansari, Guillaume Blanc, Martin Léna et Enrique Aliste

Vous avez dit engagement ?

Partons du principe, même s'il n'est pas toujours partagé par tous et encore moins mis en pratique, que le scientifique doit apprendre à communiquer sa connaissance plutôt que de laisser à d'autres le soin d'interpréter, donc de déformer, ce qu'il a à dire. Il s'agit là d'une nouvelle fonction qui fait du scientifique non pas un simple dépositaire du savoir mais à un acteur actif de la pénétration du savoir dans la société qu'il étudie aussi bien que dans sa société d'origine.

En dehors de ce plaidoyer pour davantage de visibilité, on ne peut que soutenir le positionnement inauguré par l'anthropologue américain Georges Marcus, stipulant que les engagements sociopolitiques deviennent très courants (Marcus 1995) et qu'en raison de l'incertitude et de l'inadéquation des politiques mondiales qui méritent d'être examinées et critiquées, l'anthropologue (mais pas que lui !) peut adopter une position active.

La « distance ethnographique » précédemment encouragée est donc dépassée, tout au moins relativisée, dans la mesure où elle sépare la dimension académique, retranchée dans une « tour d'ivoire », des défis contenus dans la recherche. Dans une situation périlleuse pour les populations avec lesquelles ils travaillent, les anthropologues et autres scientifiques ne seraient-ils pas moralement obligés d'abdiquer d'une illusoire neutralité, à moins de se rendre et de se conformer aux sources du pouvoir ?

En ce qui nous concerne ici, la terre est la vie d'un villageois : un chercheur engagé ne peut pas considérer leur dépossession par la conservation comme un simple exercice analytique. Une fois que les chercheurs socialement engagés rejettent l'illusoire position « neutre » et affirment le caractère intersubjectif de la recherche en sciences sociales (Hagberg 2012), on peut s'attendre à ce que « les vannes s'ouvrent sur un intérêt croissant pour les méthodologies de recherche activistes et leur approbation en tant qu'activités scientifiques légitimes au sein de la discipline » (Hale 2006).

Toutefois, un engagement social aveugle peut être contre-productif (Low et Merry 2010) et aliéner les populations locales. Une étude a par exemple révélé comment les entreprises minières ont intégré des discours critiques externes dans leurs stratégies futures pour leur propre bénéfice, mais au détriment de la population affectée (Kirsch 2014). Malgré la nécessité fondamentale d'être conscient et d'anticiper les tensions imminentes d'un tel engagement scientifique, là n'est pas une raison pour le rejeter. L'anthropologue Bruce Albert ayant vécu au Brésil avec les Yanomami a déclaré catégoriquement que l'engagement social de l'ethnographe ne peut plus être considéré comme un choix politique ou éthique personnel, optionnel et étranger au projet scientifique :

« Elle devient un élément explicite et constitutif de la relation ethnographique. L'observation de l'anthropologue n'est plus seulement 'participante' ; sa participation sociale est devenue à la fois la condition et le cadre de sa recherche sur le terrain ». (Albert 1997 : 57-58)

Voix des peuples autochtones et conservation de la nature

Ces précautions entendues, force est de reconnaître que la contribution potentielle des connaissances indigènes à la préservation des forêts ainsi qu'à d'autres écosystèmes particuliers est très largement sous-estimée par une très grande partie des tenants de la conservation conventionnelle. On n'attend pas grand-chose des populations locales, si ce n'est qu'ils adhèrent à une réglementation imposée d'en haut. Plus concrètement les conservationnistes espèrent qu'ils empêchent l'abattage du bois dans le périmètre de leur village et se soumettent aux restrictions d'usage de leur territoire.

Jusqu'à présent, comme cela a été synthétisé sous différents angles au cours des trois décennies, la conservation - ou plus précisément la conservation néolibérale - associée à la gestion communautaire est un mythe, à de très rares exceptions près (Brockington 2004). Une pléthore d'exemples mis à jour démontre que ça ne marche pas, qu'il y a forcément un gagnant et un perdant, y compris au sein des communautés et des populations soumises à des conflits internes suite à des interventions extérieures. Intéressamment, les études tendant à montrer l'inverse - applaudissant les projets à participation communautaire - évacuent le plus souvent toute collecte de données ethnographique et a fortiori le point de vue des populations considérées. Se contentant de reposer leur analyse à partir de considérations utilitaires, matérielles et purement économiques (Solis et al. 2021), d'imageries satellites montrant le maintien ou l'élargissement du couvert forestier (Pauly et al. 2022), ou encore sur des modèles établis à partir de calculs complexes (Jagger & Rana 2017, West et al. 2023).

Le premier engagement, si modeste soit-il, tout en adoptant une position humble et discrète, est de pallier à cette invisibilité des populations des parcs. D'emblée on remarque une invisibilité très inégale suivant les pays et les continents : d'une manière générale il y aurait une forte corrélation entre régimes politiques et visibilité des peuples autochtones avec forte présence en Amérique du Sud et faible représentation en Asie du Sud-Est. Tel point de vue adopte la thèse de l'économiste Amartya Sen dans son livre *Development and Freedom* (1999) à propos du développement socio-économique : la pauvreté se caractérise par l'absence d'au moins une liberté, y compris l'absence de facto de droits et de choix politiques, la vulnérabilité aux relations coercitives et l'exclusion des choix et des protections économiques. L'hypothèse est que la démocratie, toute imparfaite qu'elle soit, autorise les discours et promeut une visibilité. Par exemple, au Cambodge, au Laos et au Vietnam, régimes paternalistes et autoritaires avec une politique assimilationniste, les mobilisations socio-environnementales, quand elles existent, sont discrètes car risquées. Au risque d'être inculpés et de croupir en prison comme ce fut le cas cet été 2024 au Cambodge pour six jeunes activistes environnementaux condamnés à de lourdes peines de prison avec comme chef d'accusation 'incitation au chaos et menace de déstabilisation de l'Etat'...

Plus insidieux, il existe une récupération d'une certaine visibilité, *un affichage de façade*, par des ONG de conservation, des gouvernements, des investisseurs (en particulier les acheteurs carbone). C'est le cas de WCS au Cambodge : des représentantes de l'ethnie Bunong, triés sur le tas, sont invitées lors de réunions officielles (donateurs...) ainsi qu'à la dernière COP. Avec comme implicite de la part des organisateurs de leur demander de vanter les bienfaits économiques, réels en partie, que les villageois du parc grâce à des projets REDD+, bénéficient, tout en évitant de ne pas aborder les droits humains, la façon dont le consentement (non éclairé) fut obtenu.... Sous prétexte que ces questions ne sont pas dans l'agenda de cette grande messe.

L'opposition grandissante aux projets REDD+ (Réduction des émissions dues à la déforestation et à la dégradation des forêts dans les pays en développement)

Citons quelques exemples récents de visibilité ayant porté ses fruits et d'autres en cours, tout en gardant l'esprit que ces quelques avancées ici et là ne doivent pas dissimuler l'envers du décor où les voix sont tuées, dénigrées et sujettes à répression :

► Une réunion des peuples autochtones en juillet 2024 à Alto Turiaçu dans l'état du Maranao au Brésil a abouti à la déclaration de rejet des projets REDD+ dans les territoires des peuples autochtones, des communautés paysannes, traditionnelles et afro-descendantes d'Amérique latine : les REDD+ font partie du même modèle qui s'approprie leurs territoires et détruit leurs moyens de subsistance, avec le soutien de l'État. Les promoteurs de REDD+ utilisent les mêmes tactiques que les promoteurs d'autres formes d'extractivisme, et ils ont le même objectif : faire du profit. Dans ce cas, leur « marchandise », ce sont les « crédits carbone ».

Les « crédits carbone », à leur tour, entretiennent la perpétuation du modèle extractiviste et il est donc plus juste de les appeler « droits à polluer ». Selon la déclaration, les projets REDD+ – qui comprennent les programmes REDD+ juridictionnels ou gouvernementaux financés par les gouvernements des pays du Nord comme la Norvège, l'Allemagne, le Royaume-Uni et les États-Unis – « cherchent à obtenir de plus grands bénéfices économiques pour leurs activités [REDD] et encouragent la déforestation, car plus de déforestation signifie plus d'activités pour les entreprises qui vendent des crédits carbone ». La déclaration affirme que REDD+ « est du greenwashing. Comme d'autres fausses solutions à la catastrophe climatique, telles que 'l'exploration pétrolière non conventionnelle', les 'biocarburants', 'l'exploitation minière responsable ou l'or vert' ou la 'transition énergétique', REDD permet aux entreprises de poursuivre leurs activités tout en polluant. »

► Entre-temps, la *Pathways Alliance for Change and Transformation* (PACT), une coalition d'organisations autochtones, communautaires a publié en septembre 2023, en collaboration avec des chercheurs en sciences sociales, un document appelant à un moratoire sur le commerce du carbone forestier par souci de protéger les droits des peuples autochtones et des communautés locales. Le PACT affirme qu'une pause dans la vente des crédits carbone

est nécessaire jusqu'à ce que les protections des droits fonciers de ces communautés soient établies "de manière explicite, proactive et complète".

► En Colombie, également en juillet 2024, des peuples autochtones d'Amazonie ont remporté une importante victoire pour leurs terres. La justice colombienne a annulé un accord de vente de crédits carbone entre deux sociétés et plusieurs communautés amazoniennes du sud-est du pays. Cette décision a été prise en raison de « manœuvres frauduleuses » lors des négociations des entreprises avec les autochtones (Dû à une manipulation du consentement libre et éclairé). La Cour constitutionnelle exigera désormais que les entreprises consultent les autorités amérindiennes avant de réaliser des projets sur leurs terres.

Le simulacre des plantations de compensation carbone

Face aux plantations sournoisement appelées « plantation de compensation carbone », signalons en premier lieu la victoire des communautés d'Edéa au Cameroun qui se sont mobilisées pour empêcher la société SOCAPALM, qui promeut la monoculture de palmiers à huile dans la région, de replanter les zones entourant les communautés. Ailleurs à Corrientes, en Argentine, une communauté locale se bat contre les impacts des scieries qui entourent leur habitat, et qui sont la conséquence des monocultures d'eucalyptus et de pins qui recouvrent désormais des milliers d'hectares dans la région. Une enquête menée par la communauté sur les impacts de ces scieries sur la santé des habitants montre qu'elles ne devraient pas continuer à s'implanter à proximité de leurs habitations. En outre, l'enquête dénonce encore le modèle même des monocultures d'arbres, imposé dans la région par les investisseurs avec le soutien de l'État. Il en va de même en Papouasie qui est aujourd'hui l'une des principales frontières mondiales pour l'expansion industrielle de l'huile de palme et de déforestation, avec l'Indonésie et la Malaisie. Mais c'est aussi le territoire de centaines de peuples autochtones différents. Est signalée la résistance, forte et organisée, de l'un de ces groupes qui décrit comment le gouvernement indonésien autorise non seulement l'expansion de la culture à grande échelle du palmier à huile, mais permet également aux entreprises d'utiliser une partie de leur zone de concession pour la vente de crédits carbone.

Engagement et conservation de la nature

Travaillant sur les questions touchant l'écologie et des pratiques de conservation, notamment « forteresse », la pire cécité aujourd'hui ce serait l'immobilisme qui conduit à un drame annoncé. L'atrophie intellectuelle serait la pire des choses. « Ne pas réagir, alors qu'on a conscience (« après moi le déluge ») constituerait une trahison quant à l'éthique de notre profession. Surtout que d'après l'avis unanime des politologues, il n'y a jamais eu de révolution systémique sans que le système décrié soit empêché de fonctionner.

Certains pour un « activisme fractal » (en science, la fractalité se définit par la persistance du motif à toutes les échelles) : il s'agit de ne plus séparer scientifiques contre intuitifs, rationalistes contre rêveur, réformistes contre les révolutionnaires, etc.). Certains accusent la

démographie galopante, d'autres le capitalisme effréné, d'autres l'ignorance ou la mauvaise foi de beaucoup, etc.). Plutôt que penser en terme de coloration, mieux vaut envisager une collaboration. Ce point sera brièvement abordé plus bas.

Comment orienter son engagement ? on a d'un côté l'optimisme de principe avec la primatologue très médiatisée Jane Goodall versus l'alarmisme d'Aurélien Barrau. Le premier, souvent apolitique et à la limite de l'euphorique, peut être considéré comme agaçant. Quant au second, même justifié, on est en droit de se demander s'il ne risque pas de décourager, de bloquer toute forme de réactivité, et de produire l'effet inverse de celui escompté.

Je n'aborderai pas ici la question de l'usage de la violence ou de la non-violence, me contentant d'évoquer la position de Mandela stipulant que « la résistance passive non violente est efficace tant que notre adversaire adhère aux mêmes règles que nous ; mais la manifestation pacifique ne rencontre que la violence, son efficacité prend fin. La non-violence n'est pas un principe mais une stratégie et il n'y a aucune bonne morale à utiliser une arme inefficace ».

Alors, quelles sont les options pour un engagement scientifique ?

► *par le biais de publications académiques classiques ?*

Peut-être nécessaire mais loin d'être suffisant. Il est vrai qu'il est important de fournir des arguments, le plus convaincant possible, sous peine d'être décrédibilisé. Des études ont comparé la gestion des forêts sous la supervision d'ONG de conservation (avec les gouvernements régionaux) avec celle effectuée directement par la population locale, sans interférence extérieure. N. Dawson et ses collègues passèrent en revue 169 publications sur la façon dont les différentes formes de gouvernance influencent les résultats de la conservation, en accordant une attention particulière au rôle joué par les peuples autochtones et les communautés locales (Dawson et al. 2019). Est constaté un contraste frappant entre les résultats produits par une conservation contrôlée de l'extérieur et ceux produits par des efforts contrôlés localement. La plupart des études présentant des résultats positifs en termes de bien-être et de conservation proviennent de cas où les peuples autochtones et les communautés locales jouent un rôle central, par exemple lorsqu'ils exercent une influence substantielle sur la prise de décision ou lorsque les institutions locales qui réglementent le régime foncier font partie intégrante du processus de prise de décision locales réglementant la propriété foncière constituent une partie reconnue de la gouvernance. En revanche, lorsque les interventions sont contrôlées par des organisations externes et qu'elles impliquent des stratégies visant à modifier les pratiques locales et à supplanter les institutions coutumières, elles ont tendance à déboucher sur une conservation relativement inefficace, tout en produisant des effets négatifs sur le plan social.

Survient aussi la question de la diffusion restreinte, entre académiciens, les résultats ne se diffusent pas en cascade, ni auprès des gouvernements et des praticiens du développement, ni auprès de la société civile, même par les populations directement concernées, encore moins auprès du grand public.

► *En étant porte-parole ?*

Prétentieux, hormis le fait que telle démarche ne soit pas forcément acceptée par les populations. Accompagner plutôt, à condition d'un consentement éclairé de ceux qu'on espère soutenir ou avec qui on se sent solidaire. Dans ce cas, le travail consiste à informer des mécanismes, aussi complexes soient-ils, et des droits de recours.

► *Par une interaction avec les populations ?*

Un alignement sur les groupes marginalisés indique une évolution de l'intérêt scientifique vers une appréciation de la complexité des politiques subalternes liées à l'accès à la terre et à son contrôle dans une démarche de conservation. Rien n'empêche le scientifique de proposer aux acteurs concernés (ONG, populations, fonctionnaires) des choix politiques et des stratégies qu'ils peuvent considérer, évaluer et, peut-être, accepter.

Plus important, pour les villageois, la compréhension des mécanismes socio-économiques et juridiques qu'ils peuvent utiliser rétroactivement, et la description des formes d'abus et d'exploitation dont ils ont été victimes, constituent une contribution importante au-delà du concept fastidieux de « fourniture de services techniques ».

► *Par une recherche collaborative ?*

La décision d'inscrire le projet dans la rubrique des sciences collaboratives (Lassiter 2005) implique de ne pas prendre les populations comme 'objets' ni même 'sujets' d'étude mais de les inclure diligemment dans le protocole de recherche. Elle implique aussi la négociation plutôt que la confrontation avec les acteurs de la conservation. Tel positionnement profondément éthique est un effort visant à pallier *l'invisibilité* des visions et des pratiques des peuples majoritairement autochtones et de leur volonté de maîtriser une partie de leur destin ne peut se faire qu'en nivelant les rôles : l'idée que les populations aient acquis de longue date une somme de connaissances assortie d'une possibilité de vivre en relatif équilibre avec les non-humains peuplant le milieu qui les entoure mérite donc d'être soumise à l'épreuve, surtout dans le domaine de la conservation. C'est au chercheur et au praticien du développement de donner aux populations l'opportunité de recenser ce qui leur fait sens (Brosius 1999) afin que les acteurs de conservation puissent être informés et, espérons-le, soient en mesure d'incorporer certaines pratiques de conservation ancestrales jugées pertinentes, même si réactualisées en cette période de métamorphose des sociétés et ajustées eu égard aux ingérences subies depuis plus de trois décennies.

Une telle démarche est depuis 2024 en train *d'être testé* au Cambodge avec des représentants des peuples autochtones Chhong et Bunong dans les provinces de Koh Kong et Mondolkiri.

La suite au prochain épisode !

Bibliographie

- Albert B (1997), "Ethnographic Situation" and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork, *Critique of Anthropology*, 17(1): 53-65.
- Brockington D (2004), Community Conservation, Inequality and Injustice: Myths of Power in Protected Area Management, *Conservation and Society*. 2(2), 411-428.
- Brosius P J (1999), Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism, *Current Anthropology*, 40(3): 277-309.
- Dawson N M et al. (2019), The role of indigenous peoples and local communities in effective and equitable conservation, *Ecology and Society*, 26(3) :19. <https://doi.org/10.5751/ES-12625-260319>
- Hagberg S and Ouatarra A (2012), Engaging anthropology for development and social change, *Bulletin de l'APAD*, 34-36 [URL: <http://apad.revues.org/4105>]
- Hale C R (2006), Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology, *Cultural anthropology*, 21(1): 96-120.
- Kirsch S (2014), *Mining capitalism: the relationship between corporations and their critics*, Berkeley, University of California Press.
- Lassiter L E (2005), Collaborative ethnography and public anthropology, *Current Anthropology*, 46(1): 83-106.
- Low S M and Merry S E (2010), Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2, *Current Anthropology*, 51(2): 203-226.
- Marcus G E (1995), Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography, in: *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Pauly M, Will C and Tosteson J (2022), High Deforestation Trajectories in Cambodia Slowly Transformed through Economic Land Concession Restrictions and Strategic Execution of REDD+ Protected Areas, *Scientific Reports*, 12(17102): 55-71.
- Sen A (1999), *Development and freedom*, London, Oxford University Press.
- Solis D, Cronkleton P, Sills E O, Rodriguez-Ward D and A E Duchelle (2021), Evaluating the Impact of REDD+ Interventions on Household Forest Revenue in Peru, *Front. For. Glob. Chang*, 4, 1-11.
- West T A P, Wunder S, Sills E O, Börner J, Rifai S W, Neidermeier A N, Frey G P and A Kontoleon (2023), Action needed to make carbon offsets from forest conservation work for climate change mitigation. *Science*, 381(6660) : 873-877.

Le chercheur et le lanceur d'alerte : collaboration et engagement

Benjamin Puybareau

Les lanceurs d'alertes font l'objet d'une attention sans précédent depuis quelques années, y compris dans le domaine de l'écologie. Si cet intérêt est d'abord la conséquence directe des fuites massives d'informations qui ont émaillé la dernière décennie, d'autres éléments sont à prendre en considération dans le développement du phénomène. En particulier, les nouvelles technologies et leurs tendances convergentes – qui ont permis d'accroître considérablement la visibilité des lanceurs d'alertes et l'importance de leur rôle – représentent des facteurs « facilitateurs » déterminants.

L'essor des lanceurs d'alerte

C'est notamment avec les révélations de Chelsea Manning et d'Edward Snowden que la figure du lanceur d'alerte fait irruption au cœur de l'actualité internationale de ce début de siècle. Tous deux ont travaillé au sein de l'appareil sécuritaire des Etats-Unis et ont eu accès à des secrets d'Etat à titre professionnel (comme analyste militaire ou agent de renseignement). Ils ont surtout en commun d'avoir été à l'origine des fuites de données confidentielles les plus retentissantes de l'histoire contemporaine : ils sont brusquement sortis de l'anonymat après avoir transmis illégalement des volumes importants de documents classifiés à des acteurs tiers (le site WikiLeaks et des journalistes), qui les ont ensuite rendus publics. Ces fuites ont permis de dévoiler certains aspects les plus sombres de la politique étrangère et de sécurité américaine, mais elles ont aussi été l'objet de nombreuses critiques légitimes (notamment sur le fait que certains secrets diplomatiques et militaires ont été publiés alors qu'ils ne contenaient pas d'information d'intérêt public et/ou pouvaient mettre en danger la vie d'agents sur le terrain). Manning et Snowden ont très rapidement acquis une notoriété mondiale, marquant l'entrée dans une nouvelle ère des lanceurs d'alerte : ils incarnent une nouvelle génération qui utilise les nouvelles technologies pour amplifier au maximum l'impact de leurs révélations et qui, pour remettre en cause la légitimité de certaines actions de l'Etat souverain depuis l'intérieur de l'institution, n'hésite pas à collaborer avec des individus extérieurs à l'institution. Les réseaux d'acteurs non-étatiques qui sont au cœur de ces alliances transnationales comprennent notamment des journalistes, des ONG, et des chercheurs.

Depuis ces épisodes marquants, d'autres individus ont emboîté le pas. Ils dénoncent des actes répréhensibles de la part de leurs employeurs et/ou en attirent l'attention sur divers risques et scandales jusqu'ici ignorés du grand public, notamment dans les domaines de la défense, des nouvelles technologies, des finances, de la santé, et de l'environnement. Impliquant à la fois des conflits de normes (par exemple entre une loi et un principe moral) et des conflits de loyautés (par exemple entre allégeance nationale et aspirations cosmopolites), ces révélations et mises en garde ont régulièrement remis le thème des lanceurs d'alertes au centre du débat public. Alors que certains ont agi dans l'ombre et sont parvenus à préserver

leur anonymat (à l'instar de la source des « Panama Papers » en 2016), d'autres ont choisi de dévoiler leur identité et de s'exprimer publiquement (un exemple récent est celui de Frances Haugen, à l'origine des « Facebook Files » en 2021). Qu'il s'agisse de parfaits inconnus ou de personnalités très médiatisées, ces hommes et femmes ont tous contribué, de manières diverses et à différents niveaux, au développement d'une certaine représentation du lanceur d'alerte comme héros contemporain, qui se soustrait à des obligations professionnelles ou légales au nom de valeurs et d'intérêts supérieurs.

Propos et questionnements

Au fil d'affaires aussi spectaculaires que controversées, les lanceurs d'alertes se sont progressivement installés sur le devant de la scène médiatique, au point de devenir des acteurs incontournables de la société de l'information. Leurs fuites de données confidentielles et prises de paroles non-autorisées peuvent entraîner des conséquences significatives aussi bien localement que globalement. Elles soulèvent aussi de nombreuses questions juridiques, éthiques et sociales, qui se sont hissées au centre de l'agenda politique de la plupart des démocraties occidentales. Ce sont en particulier les enjeux de légitimité et de légalité qui ont conduit ces dernières à réformer leurs cadres juridiques afin de remédier aux défaillances de régimes inadaptés. Ces nouvelles lois visent notamment à garantir la protection des lanceurs d'alertes contre d'éventuelles représailles. Mais au-delà de leurs effets concrets, ces efforts législatifs ont une portée hautement symbolique : en lui accordant un statut juridique particulier, l'Etat reconnaît formellement (et donc consolide) la légitimité du lanceur d'alerte comme acteur social qui joue un rôle important dans le fonctionnement de la démocratie.

Cependant, les lois de protection récemment adoptées sont généralement imparfaites et limitées. Dans la plupart des textes, la définition juridique du « *whistleblower* » exclut de son champ les individus qui, comme Snowden ou Manning, se rendent coupable de violations du secret d'Etat. De manière générale, le terme s'est imposé dans l'espace public sans que son contenu soit bien défini. Son usage parfois aléatoire par les médias est source de confusion et d'ambiguïté. Aujourd'hui, il est fréquemment utilisé pour désigner des individus aux caractéristiques sociales diverses et aux parcours de vie extrêmement variés. Cette pluralité d'acteurs et de situations rend le phénomène difficile à circonscrire, et questionne la pertinence d'un concept qui regroupe des cas si hétérogènes.

Ces préoccupations et problèmes font l'objets de vifs débats normatifs et académiques. Etablir la légitimité du lanceur d'alerte implique d'abord de définir les contours du concept en termes d'acteurs, d'objets et d'objectifs. D'abord, qu'est-ce qu'une alerte ? Que contient-elle ? Quel(s) message(s) doit-elle porter et dans quel(s) but(s) ? Chacun s'accordera à dire qu'il doit s'agir d'une information d'intérêt général, et que la décision de sonner l'alarme ne doit pas être motivée par des logiques partisans, mais cette réponse est peu précise. En fonction des domaines et des disciplines, l'accent sera plus ou moins mis sur les manquements au droit et à la morale, sur les risques sociaux et politique, ou sur les dangers climatiques et sanitaires. Par ailleurs, il est très difficile de discerner l'ensemble des logiques

à l'œuvre derrière chaque signalement, et la plupart des pays ont exclus certaines informations de leur régime juridique de l'alerte (notamment celles qui relèvent du secret médical ou de la sécurité nationale).

Cela conduit à un deuxième type de question : à qui l'alerte doit-elle être transmise ? Quel type de destinataire ? Doit-on privilégier les citoyens ou des « autorités compétentes » ? Ce problème est particulièrement saillant quand il s'agit d'information protégée par la loi. Beaucoup d'États et d'organisations ont mis en place des chaînes internes d'alerte afin de résoudre les conflits de normes qui pourraient émerger. Ces procédures et mécanismes internes doivent permettre de signaler sans transgresser la loi ou les règlements, ni compromettre des informations sensibles. Mais se pose la question de leur efficacité : comment s'assurer que le signalement sera correctement traité et que son auteur ne subira pas de menaces ou de tentatives de représailles ?

Enfin, le débat porte également la position et le rôle social du lanceur d'alerte. D'où provient le message ? Qui doit être son porteur ? A quelles conditions peut-on prétendre endosser cette responsabilité démocratique ? La recherche en science sociale fait apparaître deux types de réponses. A l'instar de la philosophe Sissela Bok (1989 : 214), certains articulent leurs définitions à partir des notions de dissidence, de déloyauté, et d'accusation. Cependant, faire de la déloyauté ou de la dissidence des composantes essentielles du phénomène revient à limiter considérablement son champ d'application à ceux qui ont accès à des savoirs cachés en vertu de leur statut professionnel ou social. La philosophe Candice Delmas (2015 : 78) a dressé une liste non exhaustive d'acteurs qui ont souvent alerté leurs concitoyens depuis l'extérieur de l'institution ou du domaine concerné. Tout comme l'objet de l'alerte, la position sociale de l'individu qui en est à l'origine peut varier considérablement : on retrouve bien sûr des *insiders* à tous les niveaux de l'échelle hiérarchique (de l'employé sans responsabilité au dirigeant le plus influent), mais aussi des *outsiders* aux profils variés (experts, journaliste, ou simples citoyens).

Il semble donc intéressant d'interroger la place et le rôle du chercheur dans le phénomène. Ce dernier bénéficie rarement d'un droit légal d'accès au secret, mais son rôle social (comme créateur et transmetteur de connaissance) lui confère une légitimité certaine pour porter des messages d'intérêt public à la société. Cependant, l'histoire récente prouve qu'il n'est pas toujours aisé pour un scientifique d'attirer l'attention de manière impactante sur des faits troublants et inquiétants, notamment en ce qui concerne les enjeux de conservation de la nature. Les alertes les plus marquantes de ces dernières années ont rarement un seul émetteur/porteur. De nombreux chercheurs ont joué un rôle important dans ces démarches collectives de signalement. La nécessité d'engager une réflexion sur les démarches collaboratives apparaît alors clairement : le chercheur doit-il se positionner comme lanceur d'alerte ou comme collaborateur ? Pourquoi, comment, et avec qui collaborer ?

Sa prise en considération dans la recherche

Intimement lié à au modèle libéral-démocratique, le concept de « lanceur d'alerte » a émergé relativement récemment dans la littérature en sciences sociales. Pourtant, le phénomène

qu'il désigne n'a rien de fondamentalement moderne. Il trouve des racines anciennes dans la mythologie grecque et dans le mythe de Cassandre en particulier. (Cailleba 2019). Les pratiques qui y sont associés (révéler, dénoncer, et signaler des problèmes potentiels) transcendent les frontières culturelles et temporelles, et on peut déceler dans notre histoire de très nombreux précurseurs de Manning et Assange. De même, les débats normatifs sur les impératifs moraux qui peuvent justifier leurs actes ne sont pas non plus spécifiques aux sociétés démocratiques contemporaines.

Un rapide retour historique permet de mieux appréhender la notion d'alerte et d'en cerner certaines spécificités. Celle-ci apparaît dans le discours public à la fin du XX^e siècle, d'abord conceptualisée aux Etats-Unis à travers le terme « whistleblower ». Originellement, la métaphore du « coup de sifflet » (qui fait référence à l'outil autrefois utilisé par les forces de l'ordre) renvoie moins à l'idée de dénonciation qu'à celle de sonner l'alarme pour alerter les citoyens d'un danger. En prônant une « éthique de l'alerte » fondée sur l'idée d'une primauté de la responsabilité citoyenne et de l'intérêt général sur les loyautés personnelles et institutionnelles, l'avocat américain Ralph Nader popularise le terme à la fin des années 1960. Le début des années 1970 marque un tournant décisif dans la construction discursive du lanceur d'alerte comme figure civique, quasiment héroïque, qui peut préserver la démocratie et protéger le peuple face à des puissances étatiques et corporatives – dont les moyens d'action sont disproportionnellement supérieurs et en constante expansion. Bien qu'ayant quelques inspirations marxistes, cette philosophie du « whistleblowing » est fondamentalement nord-américaine, étant fortement imprégnée d'idéologie libérale et tributaire d'un contexte historique de guerre froide marqué par le renforcement de la bureaucratie (Gurman & Mistry 2020 : 13-14). Ce courant de pensée s'inscrit à la fois dans tradition américaine progressiste du début du 20^e siècle (elle-même héritée du libéralisme des Lumières), et dans la tradition des théories de la désobéissance civiles (qui légitime des infractions à la loi comme forme de protestation visant à la réforme).

Des chercheurs de renom endossèrent parallèlement ce rôle dans le domaine de l'écologie, comme en témoigne la prise de position du cosmographe Carl Sagan qui fut l'un des tout premiers scientifiques à annoncer en 1985 devant le congrès américain²² l'imminence du changement climatique lié à au mode de vie somptuaire. Il ne fut guère écouté, ni par le public et encore moins par les politiciens. Apparurent alors d'autres visionnaires prompts à relancer le débat, perçu alors comme secondaire, à l'instar de l'économiste Jeffrey Sachs (2005) remettant sur le tapis le diagnostic comminatoire du Club de Rome déjà rendu public en 1972, stipulant que la quête d'un possible équilibre entre les deux entités, l'homme et son biotope, implique une remise en question radicale d'une tendance dominante héritée des sociétés occidentales visant à policer, maîtriser, vaincre et transformer la nature jusqu'à épuisement et point de non-retour.

Le lanceur d'alerte en France

²² <https://www.openculture.com/2021/11/carl-sagan-warns-congress-about-climate-change-1985.html>

La notion de lanceur d'alerte émerge plus tardivement en France, même si des scientifiques comme René Dumont (1973) relayé par le mathématicien Alexandre Grothendieck (2022) et d'autres biologistes endossèrent ce rôle dès les années 1970 dans le domaine de l'écologie, sans pour autant se présenter stricto sensu comme « lanceur d'alerte ». Dans la littérature académique, le concept apparaît clairement pour la première fois à la fin des années 1990 (Châteauraynaud & Torny 1999). A l'origine, il n'est pas développé comme une traduction du concept anglo-saxon développé plusieurs décennies auparavant. : alors que le *whistleblowing* est principalement associé à des révélations visant à mettre fin à des comportements illégaux/immoraux, le concept français renvoie plus généralement à l'idée de signaler un risque ou un danger auquel la société doit faire face, conformément à la tradition intentée par René Dumont et d'autres écologistes allant dans la même direction. Dans cette version, le lanceur d'alerte est celui qui interpelle pouvoir publics et citoyens au sujet de problèmes largement ignorés (mais pas forcément cachés) afin de susciter une prise de conscience – première étape vers des actions concrètes.

Par ailleurs, alors que la figure du « *whistleblower* » américain s'érige en contre-pouvoir démocratique face à l'appareil bureaucratique d'un Etat central tout puissant et virtuellement liberticide, la notion française se développe d'abord en l'appliquant aux questions de risques sanitaires et environnementaux. S'éloignant de l'inspiration libérale originelle (dénoncer des acteurs/actes spécifique qui pourraient porter atteinte aux normes démocratiques fondamentales), cette perspective s'inscrit dans un courant de sociologie pragmatique qui s'intéresse notamment aux processus de controverses à travers lesquels l'ordre social et ses institutions peuvent opérer des changements sur le temps long. L'intérêt général se comprend comme protection de biens communs plutôt que comme protection des droits et libertés de l'individu, la conservation de la nature constituant ici un objectif de tout premier ordre. C'est d'ailleurs un chercheur en santé environnementale, André Cicoella, qui popularise le terme de lanceur d'alerte en France au début du siècle. Ce chimiste spécialiste de l'évaluation des risques sanitaires a consacré une grande partie de sa carrière à mettre en lumière les effets nocifs des perturbateurs endocriniens.

Cette nuance conceptuelle marque une différence notable entre les approches françaises et anglo-saxonnes. Elle tend cependant à disparaître et semble aujourd'hui beaucoup moins pertinente. Les deux notions ont en effet progressivement convergé, au point de devenir synonymes ou équivalents. En sciences sociales comme dans les discours politiques et médiatiques, ces termes sont le plus souvent utilisés de manière interchangeable pour désigner tout acteur social (individuel ou collectif) qui alerte le public ou une autorité compétente à propos de risques ou d'actes dangereux et répréhensibles dont il a connaissance – agissant au nom de l'intérêt général dans l'espoir de déclencher mobilisation collective, régulation politique et/ou au changement sociétal.

Un exemple de démarche collaborative dans la recherche : *Toxique*, révéler l'impact des essais nucléaires dans le Pacifique sur la population et la nature

Si les lanceurs d’alerte ne sont pas nécessairement des « initiés », bénéficiant d’un droit au secret au tant que membre d’une institution, c’est notamment parce que les messages qu’ils portent à l’attention du public ne sont pas toujours des savoirs cachés. Dans de nombreux cas, notamment liés aux enjeux environnementaux, des données troublantes sont accessibles à tous mais peu visibles ou indéchiffrables – et donc ignorées de la plupart des citoyens. La récente controverse sur l’ampleur des conséquences des essais nucléaires atmosphérique dans le Pacifique (et sur les mensonges de l’Etat français à ce sujet) montre le rôle primordial que peuvent alors jouer les chercheurs, étant souvent les mieux armés pour accéder et analyser l’information.

A la suite d'une longue bataille juridique, l'État français a déclassifié en 2013 des centaines de documents relatifs aux essais effectués en Polynésie entre 1966 et 1974. Pendant près d’une décennie, ces déclassifications n’ont eu aucun effet sur le débat public, jusqu’à ce qu’une équipe de journalistes et de chercheurs prennent l’initiative d’examiner minutieusement les archives disponibles. Ce travail de recherche débouchera notamment sur la publication en 2021 du livre « Toxique : Enquête sur les essais nucléaires français en Polynésie », fruit d’une collaboration entre le journaliste d’investigation Tomas Stadius et le chercheur Sébastien Philippe (membre du programme Science and Global Security de l’université de Princeton et associé au programme Nuclear Knowledges du CERI-Sciences Po). L’ouvrage « combine les exigences et les méthodes de la recherche scientifique et du journalisme d’enquête »²³ pour démontrer comment l’Etat français a menti et minimisé l’impact des essais nucléaires en Polynésie. Les acteurs à l’origine de l’alerte ont chacun apporté leur expertise pour créer de la connaissance à partir de données brutes, ainsi que des compétences pour diffuser et attirer l’attention sur les savoirs créés. Indéniablement, leurs découvertes n’ont pas été ignorée : largement relayées tant par les médias français qu’internationaux, elles ont suscité de nombreux débats et ont eu un impact politique considérable. La mobilisation provoquée par la publication du livre (plusieurs manifestations en Polynésie) a notamment abouti à une visite présidentielle, une proposition de loi, et une table ronde à Matignon en présence d’une délégation polynésienne.

A la fois sources et sujets de controverses, vecteurs et victimes de luttes politiques, agents et indicateurs du changement, les lanceurs d’alertes occupent désormais une position privilégiée au sein des sociétés contemporaines. Ces derniers ne peuvent être définis par un statut professionnel ou une position sociale déterminée. Plutôt que l’accès à l’information, le lanceur d’alerte se caractérise par son rapport à la connaissance et à sa diffusion. A cet égard, les révélations de « Toxiques » illustrent à la fois le rôle crucial des chercheurs dans le phénomène et l’intérêt des démarches collaboratives pour porter efficacement des signaux d’alarme, notamment sur les enjeux environnementaux.

Bibliographie

Bok S (1989), *Secrets: On the ethics of concealment and revelation*, New York: Vantage Books.

²³ <https://www.sciencespo.fr/nk/fr/content/toxique>

Cailleba P (2019), Quel risque pour le lanceur d'alerte ? L'accusation de déloyauté, *Recherches en Sciences de Gestion*, 132(3) : 235-257.

Chateauraynaud F, Torny D (1999), *Les sombres précurseurs*, 2ème édition, Paris, EHESS, 2013.

Delmas C (2015), The Ethics of Government Whistleblowing, *Social Theory and Practice* 41(1): 77-105.

Dumont L (1973), *L'utopie ou la mort*, Paris, Seuil.

Grothendieck A (2022), *Récoltes et semailles*, Paris, Gallimard.

Mistry K. & Gurman H (2020), "The Paradox of National Security Whistleblowing: Locating and Framing a History of the Phenomenon." In: *Whistleblowing Nation: The History of National Security Disclosures and the Cult of State Secrecy*, New York, Columbia University Press: 9-44.

Sachs D Jeffrey (2011), *The Price of Civilization*, New-York, Random House.