

large mesure la séparation entre humains et non-humains. L'opération qu'il s'agit de faire à présent consiste au contraire à concevoir la destinée des humains et celle des non-humains comme intrinsèquement mêlées. L'idée de nature a pu servir un temps à exprimer toutes sortes d'aspirations confuses et de projets informulés, et c'est la raison pour laquelle l'écologie a été d'abord pensée comme le projet de sauver la nature, ou de la conserver – un projet consistant simplement à accorder de la valeur à ce qui autrefois n'en avait pas. Mais en dépit de cette utilité tactique que je reconnais à l'idée de nature, il me semble nécessaire de répéter que cette notion a fait son temps et qu'il faut maintenant penser sans elle afin d'imaginer des institutions qui permettraient de réaliser le couplage des humains et des non-humains, c'est-à-dire de gouverner dans les mêmes termes la vie de l'ensemble des êtres.

Cela peut sembler assez abstrait, mais il s'agit avant tout de cesser de concevoir les sociétés comme des réalités *sui generis* posées dans un environnement auquel elles doivent s'adapter, qu'elles doivent façonner, transformer, pour acquérir une identité et une destinée historique. Or c'est le modèle qui domine encore la représentation de l'action politique. Il faut donc imposer l'idée que les humains ne sont pas des démiurges ingénieux qui se réalisent par le travail et la transformation de la nature en ressources, mais que ce qui est premier, ce sont des environnements fragiles où coexistent des humains et des non-humains, et dans lesquels la vie épanouie des premiers est en très grande

partie dépendante des interactions avec les seconds. Autrement dit, l'unité d'appréhension de la vie politique, à mon sens, ne devrait plus être la société, la nation, cela ne devrait plus être un territoire délimité par des frontières étatiques ou tribales. Il faut substituer à ce modèle issu des théories classiques de la souveraineté un tissu d'écosystèmes, de milieux de vie, qui sont à la fois urbains et ruraux, interdépendants et en partie autonomes. Et dans ces espaces, des interactions complexes impliquant des échanges d'énergie, d'information, se produisent, qui doivent être menées au mieux, de façon à ce que la perpétuation de la vie des humains passe aussi par une meilleure prise en compte de leurs échanges avec les non-humains. Il s'agit pour l'essentiel de déplacer les objets habituellement définis comme « politiques », et de mettre nos catégories juridiques, politiques, économiques et administratives à l'épreuve de cette transformation – puisque, telles qu'elles nous sont léguées par la tradition, elles sont inadéquates pour penser et organiser ces interactions. Il y a donc un travail considérable à faire pour penser de nouveaux instruments de gouvernement de l'ensemble des composantes des mondes, et pour que les citoyens animés par le désir de l'action publique puissent rendre acceptables ces nouveaux instruments en les débattant dans la collectivité.

C'est un travail d'autant plus titanesque qu'il est illusoire de penser qu'on pourra le mener à bien de façon abstraite et universelle, ainsi qu'avaient procédé Rousseau, Montesquieu ou Adam Smith en leur temps. Je vais prendre un exemple, pour montrer les

formes que peut prendre ce travail de transformation des outils au moyen desquels nous pensons notre interaction politique avec les non-humains, et qui concerne encore l'Amérique du Sud. De plus en plus souvent aujourd'hui, dans la zone andine, des mouvements indigènes mènent des actions de protestation contre des projets miniers. Certes, ces protestations sont en partie motivées par le désir de protéger les conditions de la vie quotidienne, de se prémunir contre des pollutions ou des spoliations territoriales, c'est-à-dire par des raisons utilitaires classiques. Mais elles sont aussi et surtout portées par la réaction contre la mise en péril d'un élément non humain conçu comme un membre du collectif : un lac, une montagne, une rivière, une grotte, un versant.

Dans le monde andin indigène, et dans la logique analogiste qui continue à s'y exercer, ces composantes du paysage jouent un rôle essentiel dans la conception que se font les gens de l'appartenance sociale ; ce sont des composantes à part entière d'un collectif beaucoup plus large que la communauté humaine, et dont le bien-être va influencer sur celui des autres. Il est très difficile de comprendre et de donner une traduction politique classique à ce genre d'exigences, car elles sont en rupture par rapport aux cadres juridiques qui nous sont familiers, et qui ont d'ailleurs imprégné les Constitutions bolivariennes des nations d'Amérique du Sud. Celles-ci sont devenues des héritières du libéralisme, de l'individualisme possessif, et des valeurs de la Révolution et des Lumières, qui ne prennent évidemment pas du tout en compte le fait que les collectifs andins

sont composés d'un très grand nombre d'éléments humains et non humains, qui doivent cohabiter et collaborer.

Quelle réponse apporter à ce type de revendications ? Comment reconceptualiser les dispositifs juridico-politiques qui pourraient faire droit à ce genre d'exigence ? L'Équateur a démontré une certaine capacité à l'innovation politique en inscrivant dans le préambule de sa nouvelle Constitution votée en 2008 que la nature en tant que telle avait des droits. Mais on peut craindre qu'il ne s'agisse là que d'une déclaration d'intention. Et même si elle est très intéressante d'un point de vue juridique, la Constitution ne garantit pas réellement cette promesse, faute de moyens pour définir les droits de la nature autrement que par les voies ordinaires de la représentation de ses intérêts par des groupes humains. Or, ce que l'on trouve dans les revendications dont je parle, ce n'est pas une volonté de représenter la nature, c'est un collectif qui fait valoir qu'un élément en son sein est mis à mal, ce qui affecte les équilibres entre les composantes et, *in fine*, le bien-être de tous. Cela n'a rien à voir avec ce que fait une organisation de protection de l'environnement quand elle se bat pour la préservation d'une espèce rare ou d'un site menacé au nom d'un principe abstrait de maintien de la biodiversité.

On peut encore prendre l'exemple de ce que l'on appelle mal à propos les « sites sacrés » en Australie. Ce sont des lieux où, dans la cosmologie totémiste, furent jadis déposées par les prototypes totémiques les semences qui permettent l'existence et l'individuation

des membres humains et non humains du groupe totémique associé à ce site. La destruction d'un site de ce genre est évidemment une catastrophe pour les aborigènes, non parce qu'il serait « sacré » au sens que les religions du livre prêtent à ce terme, mais parce qu'il est littéralement vital. Il n'y a pas longtemps, par exemple, une compagnie minière australienne a été condamnée pour avoir causé l'effondrement d'une formation rocheuse à Bootu Creek dans le Territoire du Nord. Les tribunaux ont reconnu que cet amas de rocher était un « site sacré » appartenant au clan Kunapa et connu sous le nom de « Deux femmes assises », référence à deux prototypes totémiques féminins qui se seraient jadis disputés de la nourriture en ces lieux. Les aborigènes ont toutefois protesté contre la modicité de l'amende infligée à la compagnie en arguant que, depuis la destruction du site, les gens du clan Kunapa étaient malades et mouraient. On voit que la disparition de « Deux femmes assises » n'a rien à voir avec ce qui se passerait si des sites sacrés comme Notre-Dame, ou la grotte de Lourdes disparaissaient, des événements dramatiques sans aucun doute, mais qui ne provoqueraient pas la mort directe des fidèles. Car ce qui est détruit avec un site totémique, ce n'est pas seulement un lieu occasionnel de cérémonies, c'est ce que l'on pourrait appeler une « couveuse ontologique », c'est-à-dire le lieu où se joue très concrètement la formation de l'identité des membres d'un collectif, la racine commune à un groupe d'humains et de non-humains. Ce ne sont pas seulement des lieux qui symbolisent la présence d'êtres « surnaturels »,

mais le principe de leur existence même et de leur rapport vital à une communauté concrète. Or, quand il s'agit pour les populations aborigènes de défendre ces sites, elles utilisent comme argument le fait que ce sont des « sites sacrés », parce que c'est une catégorie qui a une signification dans notre système, et qui peut valoir devant un tribunal.

Donner voix à ces assemblages complexes d'humains et de non-humains dans des institutions profondément ancrées dans la tradition religieuse et juridique occidentale est une tâche très difficile, et il y a un effort conceptuel considérable à fournir pour y parvenir. On peut sans doute comparer cela à ce que faisaient les penseurs du socialisme au XIX^e siècle, qui eux aussi visaient à une redéfinition radicale des catégories politiques léguées par la tradition. Dans un cas comme dans l'autre, l'enjeu est aussi de dépasser des catégories qui avaient dans un premier temps permis une forme d'émancipation – liée aux Lumières et à la Révolution française – pour accéder à une autre émancipation, à la mesure des assemblages d'humains et de non-humains qui font les différents mondes.

P. C. – Au début de nos entretiens, vous expliquiez que les Achuar n'exploitent pas totalement les capacités naturelles de leur milieu, qu'ils se maintiennent dans une sorte de sous-développement volontaire. L'une des principales raisons à cela, selon vous, est qu'il existe chez eux des barrières symboliques à l'exploitation de la nature. Pensez-vous que nous aussi,

les modernes, nous devrions édifier ce genre de barrières symboliques ?

Ph. D. – Cela voudrait dire, pour reprendre des termes traditionnels, qu'il faudrait élaborer une religion nouvelle. Quand on parle de « barrières symboliques », on a en effet en tête des interdits, la constitution d'un domaine sacré par rapport à un domaine profane. Naturellement, ces oppositions ne fonctionnent pas du tout dans les sociétés sur lesquelles j'ai travaillé, mais c'est la façon la plus commode pour nous de le comprendre.

La difficulté principale de cette hypothèse est que les raisons du sous-développement volontaire des Achuar sont multiples. Il est vrai que traiter les animaux chassés comme des partenaires sociaux n'incite pas à faire des massacres inutiles, d'autant que les esprits maîtres du gibier sont toujours prompts à punir les excès, en envoyant des maladies, par exemple, ou en causant des « accidents ». Mais il y a aussi et surtout que les Achuar se sont maintenus dans un état d'équilibre environnemental pour des raisons qui sont en grande partie démographiques. Ils ont très longtemps souffert d'une forte mortalité infantile, laquelle, conjuguée aux effets de la guerre, maintenait la population à un taux de densité extrêmement faible sur un territoire assez grand. Cette « capacité de charge » confortable explique aussi pourquoi ils pouvaient se donner le « luxe » d'avoir des excédents potentiels de production considérables. Par ailleurs, comme je l'ai déjà évoqué, le temps qu'ils consacrent à la production de subsistance est très faible

et inélastique ; ou plus exactement, ils ne sont pas prêts à renoncer aux mille choses qu'ils font quand ils ne travaillent pas, c'est-à-dire le plus clair du temps. On ne peut donc pas seulement invoquer des tabous d'ordre religieux ou symbolique portant sur le prélèvement des ressources, car ces autres facteurs sont importants – et d'ailleurs dans les deux sens. Les voisins des Achuar, les Shuar, ont en effet connu récemment une relative expansion démographique du fait qu'ils sont très proches du front de colonisation et qu'ils bénéficient des politiques de contrôle de la mortalité infantile. L'accroissement démographique, la déforestation et la concurrence des petits colons descendus des Andes ont provoqué leur expansion vers le territoire achuar, ce qui n'a pas été sans provoquer toutes sortes de difficultés. L'intrication des facteurs matériels, d'ordre biologique et technique, avec d'autres que l'on attribuerait au symbolique, rend difficile l'identification de véritables garde-fous idéels contre les déprédations environnementales. À cela s'ajoute que, en contexte naturaliste, il faudrait ériger ces barrières sans revenir à une nature hypostasiée.

P. C. – Plus simplement, pourrait-on alors imaginer qu'il nous faut réapprendre à engager un rapport symétrique et réciproque avec la nature – c'est-à-dire se contraindre à ne prendre dans la nature que ce que l'on peut lui rendre ?

Ph. D. – Peut-être cette hypothèse est-elle plus réaliste en effet, et l'on pourrait lui donner corps en

développant, chez un large public, une meilleure connaissance du fonctionnement des écosystèmes, et de nos échanges avec les autres entités présentes dans un environnement. Les équilibres subtils qui régissent ces relations, au niveau des sols, du circuit de l'eau, des rapports entre prédateurs et proie, de la symbiose, du parasitisme, etc., s'ils étaient mieux connus, pourraient en effet être respectés comme étant des valeurs, avec une portée symbolique. Il ne s'agirait plus seulement de seuils quantitatifs établis dans des laboratoires scientifiques, comme on a tendance à les percevoir maintenant, mais de repères intellectuels et moraux dont la signification serait publique, partagée. Cette piste est sans doute intéressante, mais une fois de plus, on ne peut pas compter sur un individu ou un groupe d'individus pour lui donner un ancrage social réel. Cela passe par un enseignement beaucoup plus développé de ce qu'est l'écologie comme science — alors que cette discipline est aujourd'hui presque totalement absente des cursus scolaires, comme l'anthropologie d'ailleurs. Il me semble, plus généralement, qu'il y a un abîme entre l'importance des questions écologiques dans le destin actuel de l'humanité et le faible développement de l'écologie comme science, en particulier en France. Ce n'est pas la faute des écologues eux-mêmes, qui font ce qu'ils peuvent et qui seraient sans doute heureux d'avoir plus de postes, de moyens et de pouvoir mieux diffuser leurs savoirs, mais j'ai le sentiment qu'ils ne sont pas très soutenus par les pouvoirs publics. L'importance majeure que l'on attribue aujourd'hui en biologie au niveau

cellulaire et biochimique me semble se faire au détriment de l'étude systématique des communautés organiques, qui est quelque chose de fondamental, et dont une connaissance minimale pourrait être transmise dans le courant de l'éducation primaire et secondaire.

P. C. — Vous avez plusieurs fois évoqué assez rapidement la diversité des mouvements environnementalistes extérieurs au monde occidental, en suggérant qu'ils permettraient parfois de renouveler nos conceptions de l'écologie. Est-ce que vous avez été confronté à cette différence et comment la concevez-vous ?

Ph. D. — La difficulté vient du fait que les mouvements environnementalistes autochtones ne sont paradoxalement que très partiellement autochtones. Le langage politique qu'ils sont conduits à adopter pour s'adresser aux États dans la sphère desquels ils vivent, aux grandes entreprises minières, forestières et agro-exportatrices qui interviennent sur leurs territoires, ou encore aux organisations non gouvernementales, n'est pas celui au moyen duquel ils définissent traditionnellement leur rapport à l'environnement. Ils ont compris assez vite qu'il était nécessaire de formuler leurs revendications contre la spoliation territoriale et pour le maintien de leurs conditions de vie dans une langue compréhensible par les non-autochtones. D'où la prolifération d'un discours écologique standard, que l'on retrouve en Amérique du Sud comme dans l'aire circumboréale et en Sibérie, dans certaines régions d'Afrique, en Océanie et en Asie du Sud-Est, bref