

La construction du lien entre savoirs locaux et diversité biologique : un regard renouvelé sur les populations forestières

À la faveur du développement durable, la diversité culturelle a été redéfinie en lien étroit avec la diversité biologique. Les populations traditionnelles sont désormais présentées comme détentrices de savoirs favorables à la conservation, la question de leur survie culturelle devenant un enjeu pour le maintien de la biodiversité. Leur contribution à la gestion des ressources constitue de fait un trait majeur de la gouvernance de la biodiversité. L'idée de diversité bioculturelle rend compte de ce lien. Elle résulte d'une co-construction discursive et politique au carrefour d'intérêts et de représentations multiples (Foyer, 2010), dans laquelle le sous-continent latino-américain a occupé une place prépondérante en revendiquant une correspondance entre la nature redéfinie en termes de biodiversité et la diversité culturelle incarnée par ses populations indigènes. Les images d'abondance et d'harmonie avec la nature liées aux forêts tropicales sont aujourd'hui associées à la bonne gestion de l'environnement. Les peuples autochtones amazoniens, vivant dans des milieux particulièrement dotés en biodiversité, se sont massivement mobilisés autour de ces questions. Leurs stratégies politiques ont eu une influence indéniable lors de la rédaction de la Convention sur la diversité biologique et de son article 8(j). Après avoir dépeint leur action et son aboutissement en 1992, nous nous interrogerons sur la pertinence anthropologique d'un rapprochement entre diversités culturelle et biologique, puis évoquerons les requalifications des pratiques et savoirs locaux auxquelles il donne lieu.

Mouvements sociaux identitaires et mouvements environnementaux

Dans les années 1980, l'argumentaire écologique de la lutte contre la déforestation, mis en avant une première fois par les politiques coloniales forestières, et véhiculé beaucoup plus tard par les mouvements écologiques internationaux, rejoint celui des luttes sociales de populations marginalisées puis prend toute sa mesure en participant à la diffusion des nouvelles normes portées par le développement durable. La dernière grande forêt tropicale que constitue l'Amazonie va bénéficier à ce titre de ces évolutions stratégiques, passant du statut de réserve minière à celui de territoire occupé et géré par des groupes sociaux.

Les organisations autochtones, en quête de reconnaissance politique et culturelle, sont alors en train de se constituer en réseau transnational à l'échelle du Bassin amazonien. Elles peinent en effet à trouver leur place sur les scènes politiques nationales tandis que les grandes ONG de conservation présentes dans la zone voient leurs actions en faveur de l'environnement contestées par les pouvoirs publics, qui les considèrent comme une entrave au développement. Se dessine alors l'opportunité d'une alliance entre mouvements autochtones et ONG internationales d'environnement (Conklin & Graham, 1995) : il y aurait une convergence objective entre les aspirations des autochtones à disposer de droits sur leurs ressources et leurs territoires et la volonté des ONG de préserver la nature. Les populations forestières auraient développé au fil du temps une connaissance très fine de l'écologie des milieux où elles vivent et des pratiques durables, compatibles avec la conservation des écosystèmes. Le discours environnemental va être l'occasion pour les leaders autochtones de reformuler leurs revendications de droits sur la terre et les ressources dans des termes compréhensibles pour les Occidentaux, et de gagner ainsi de nouveaux et puissants alliés. Les ONG de défense de l'environnement ont pour leur part reconnu la valeur symbolique d'un partenariat avec les peuples autochtones pour s'assurer un large soutien du public et pour justifier leur ingérence dans les affaires internes de pays lointains, parfois mal perçue par les opinions publiques nationales. Cette alliance leur permet également de renforcer leur position morale, en soulignant que leurs revendications ne concernent pas uniquement la faune et la flore, mais aussi les droits de l'homme.

Certains groupes amérindiens ont en outre exploité leur image d'authenticité pour servir leurs luttes politiques à travers une utilisation très habile des médias tant nationaux qu'internationaux. On peut citer plusieurs exemples comme la campagne du Grand Conseil des Cree contre Hydro-Québec, les actions couronnées de succès des Kayapó contre Eletronorte, une compagnie hydroélectrique brésilienne ou encore le cas des Yanomami. On ne peut nier que l'alliance entre intérêts environnementaux et revendications autochtones ait permis à certaines populations de mettre en échec des projets d'exploitation menaçant leur territoire. De ce point de vue, on peut considérer qu'elle a été fructueuse. Elle s'est toutefois aussi révélée instable pour reposer parfois sur des compromis et constructions fragiles.

Cette convergence d'intérêts s'inscrit à l'échelle du continent dans un mouvement plus général qui associe la question de la gestion durable des ressources naturelles à la valorisation des pratiques et des savoirs locaux au nom d'un principe de proximité avec la nature (cf. chapitre « Des populations forestières sous contrat »). Ce mouvement, qualifié de « socio-environnemental », défend l'idée que les populations traditionnelles disposent d'organisations et de connaissances favorables à l'aménagement et la gestion des milieux naturels. Qualifié de bio-culturalisme par d'autres, il est devenu une force politique avec laquelle les Etats doivent composer.

L'écologie des savoirs traditionnels en milieu forestier : cosmologie native et environnement

La représentation des populations forestières et particulièrement des autochtones comme des gestionnaires exemplaires de la nature n'est pas sans faire débat. S'il s'agit indéniablement d'une construction opportuniste liée à un positionnement politique, on ne saurait non plus ne lui accorder aucun crédit. Il est ainsi légitime de s'interroger sur la façon dont les cosmogonies natives orientent les usages de la nature et si elles sont associées à des finalités pratiques.

On peut attribuer à l'anthropologie la paternité d'une pensée sociale des interactions entre sociétés et nature, même écartelée dans son effort d'interprétation entre un « monisme naturaliste » et un « culturalisme radical ». L'abondante littérature produite autour de ces questions illustre clairement le fait que les rapports homme/nature des sociétés traditionnelles ne se posent pas dans les termes du dualisme moderne. L'anthropologie, écrit Philippe Descola (1985), naît de ce besoin de décrire et comprendre « ces formes de pensée exotiques qui ne paraissent pas établir de démarcations nettes entre humains et non humains ». C'est pourquoi elle a été de tout temps en prise avec des questions ontologiques. Les premiers travaux associés au continent sud américain ont concerné les sociétés dites précoloniales où la figure du sauvage naturalisé était mise en avant. On sait que l'écologie culturelle s'est constituée en réaction à cet évolutionnisme hérité de l'histoire coloniale qui « se refusait à reconnaître une existence sociale aux Indiens » pour tendre ensuite vers la figure du bon sauvage naturaliste dont les représentants étaient « (...) accrédités d'une admirable clairvoyance dans la sélection qu'ils opèrent des institutions les plus adaptées à leur habitat » (Descola, *op. cit.* p. 233).

Les exemples pris dans différentes aires culturelles ont surtout montré que le rapport à la nature était médiatisé par un système complexe de représentations d'ordre essentiellement métaphysique, confirmant le fait d'une appréhension indirecte du milieu. Ainsi, dans son essai d'analyse comparative, Stéphan Dugast (2002) cherche à comprendre si ce monde a explicitement le souci de préserver le milieu qui assure sa subsistance et montre que l'apparente homogénéité des sociétés amérindiennes de la forêt masque des disparités qui, loin d'être fortuites, prennent une ampleur notable dans le domaine de la cosmologie. Les travaux de Reichel Dolmatoff soulignent la présence de cosmologies explicitement tournées vers le fonctionnement des écosystèmes, tandis que d'autres n'y font que de lointaines références. Leurs effets concrets peuvent paraître similaires mais passent en réalité par des modalités différenciées d'identification et de mise en relation avec le monde des non humains. Ainsi doit-on admettre que les Amérindiens du bassin amazonien ne sont pas des protecteurs de l'environnement, pour la simple raison que ce concept ne les effleure même pas. Néanmoins, de nombreux auteurs reconnaissent que leur cosmogonie a le plus souvent joué en faveur de pratiques conservatoires, ce qui a pu les faire considérer comme des protecteurs de la forêt.

Si les nouvelles représentations issues de la pensée globale ont été favorables à la redécouverte des peuples forestiers, les cosmogonies de ces derniers en ont été sévèrement affectées. Les populations traditionnelles contemporaines sont généralement ouvertes sur l'extérieur et informées des enjeux nationaux et internationaux de la conservation. Elles sont de fait confrontées à des dynamiques de « relocalisation » de leurs pratiques et de leurs représentations, sources d'acculturation altérant leurs rapports au monde. Mais la grande transformation serait plutôt liée au fait que les peuples autochtones et les communautés locales de la fin du vingtième siècle ont acquis une certaine visibilité en rejoignant l'espace public. Leur entrée dans la sphère politique environnementale a conduit à une reformulation de leurs préoccupations en référence aux notions de ressources génétiques et de propriété intellectuelle.

La politisation des savoirs locaux

Depuis les années 1980, les investigations anthropologiques se sont multipliées dans le champ du développement et ont révélé les détournements, réappropriations, traductions opérées par les populations locales sur les projets qui leur étaient proposés ou imposés. Ces recherches ont contribué à souligner la contribution des savoirs locaux aux processus de développement et ont trouvé un écho favorable dans des instances internationales comme l'UNESCO ou la FAO. La question environnementale n'a fait qu'amplifier ce processus à partir du moment où les acteurs du Nord ont lié les savoirs locaux à la conservation de la nature. Sous la figure du "bon sauvage écologiste" (Redford, 1990), les peuples autochtones en général, et ceux d'Amérique latine en particulier, en sont venus à être considérés comme des conservateurs naturels de l'environnement.

Une nouvelle catégorie de savoirs est alors apparue, celle de « savoir écologique traditionnel », en anglais TEK (*traditional ecological knowledge*). La politisation des savoirs s'est manifestée, par le remplacement dans la littérature anthropologique du terme folk par indigenous, ce dernier terme renvoyant à une idée de résistance politique et culturelle. Le fait que le terme d'"autochtone" soit de plus en plus utilisé de façon générique, y compris pour désigner les savoirs de groupes locaux qu'on ne saurait qualifier d'autochtones, est révélateur des dimensions idéologiques qui sont en jeu (Brush, 1996).

Ces évolutions ont été permises voire largement induites par l'engagement d'anthropologues comme Darrell Posey. Celui-ci a été l'un des premiers à considérer que les Amérindiens devaient « protéger » leurs savoirs et leurs ressources et que cela passait par la création de droits sur ces savoirs et ces ressources, sur le même modèle que les droits de propriété intellectuelle du monde industrialisé. Se voulant avant tout pragmatique, cette approche part du principe que l'intégration à l'économie de marché des communautés autochtones et locales et de leurs ressources est inéluctable et suggère aux communautés de promouvoir, elles-mêmes et à leurs conditions, la commercialisation de leurs ressources et la valorisation de leurs savoirs. A cette fin, elles sont appelées à tirer parti de toutes les ressources du droit existant — lois et normes diverses, nationales ou internationales, dans tous les domaines mobilisables (environnement, droits de l'homme, propriété intellectuelle, liberté d'expression...), afin d'établir un système de droits de propriété intellectuelle sui generis qualifié par D. Posey de droits traditionnels sur les ressources (Posey, 1996 ; Dutfield, 2000). Cette approche pragmatique a été portée par la Société internationale d'ethnobiologie depuis sa fondation en 1988. Elle a aussi été l'occasion de nouvelles alliances avec des acteurs d'un environnementalisme moins conservateur et plus social comme RAFI, GRAIN ou encore le World Rainforest Movement.

La consécration du lien : l'apport de la Convention sur la Diversité Biologique

La CDB, et plus récemment, le TIRPAA, ont œuvré dans le sens du bioculturalisme en s'inspirant des savoirs naturalistes locaux et des pratiques de gestion collective des ressources pour construire des politiques de gestion et de conservation. L'attribution de droits aux communautés autochtones et locales (art. 8j de la CDB) et aux paysans (art.9 du TIRPAA), constitue une réponse à l'extension du champ de la brevetabilité, au mouvement couramment qualifié de « privatisation » ou « d'enclosures du vivant ». Les brevets se développent notamment dans le secteur semencier, créant monopoles et exclusion, évolution entérinée et confortée par l'Accord sur les Aspects des Droits de Propriété Intellectuelle liés au Commerce de l'OMC. Ce dernier accord permet néanmoins aux pays de mettre en place des systèmes de droits de propriété intellectuelle sui generis, adaptés à leur situation nationale.

Le texte de la CDB invite à se pencher sur les droits des peuples autochtones et des communautés locales en reconnaissant, dès le préambule, "qu'un grand nombre de communautés locales et de populations autochtones dépendent étroitement et traditionnellement des ressources biologiques sur lesquelles sont fondées leurs traditions. L'article 8j se réfère à la conservation in situ. Il tempère le droit souverain des États d'exploiter leurs propres ressources par la proposition de prendre en compte les communautés autochtones et locales ; « Sous réserve des dispositions de sa législation nationale, (chaque Partie contractante) respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique ». L'article 10 engage même chaque Partie contractante à « adopter et encourager l'usage coutumier des ressources biologiques conformément aux pratiques culturelles traditionnelles », lorsque celles-ci sont

favorables à la diversité biologique. La nécessité d'un partage équitable des avantages découlant de ces « connaissances, innovations et pratiques traditionnelles » est également explicitement soulignée dans le Préambule. En revanche, aucune prescription n'est faite quant au type de régime qu'il faudrait mettre en place pour valoriser ces savoirs et ces pratiques.

Du fait même de sa genèse, l'article 8j était lié à la question de l'autochtonie, mais une reconnaissance juridique du fait autochtone n'aurait pu satisfaire les négociateurs africains ou européens. En effet, plutôt utilisée dans les régions où l'histoire coloniale a imprégné la culture nationale prédominante, distincte des cultures autochtones et productrice de droits différenciés, la désignation de « peuples autochtones » appelle à reconnaître des groupes culturellement distincts, politiquement et économiquement subordonnés au sein d'États-nations modernes (Brush, *op. cit.*). Cette définition n'est donc pas applicable à de grandes parties de l'Asie ou de l'Afrique qui n'abritent pas de culture dominante unique. Son association, dans le texte de la CDB, à la notion de « communautés locales », permet d'élargir l'éventail des populations concernées.

Depuis 1992, les dimensions politiques et juridiques de la conservation de la biodiversité se sont affirmées tandis que de nombreux réseaux et organisations prennent désormais part aux négociations de la CDB, témoignant de cet engouement pour la défense des droits communautaires. La reconnaissance des savoirs traditionnels est largement réaffirmée dix ans plus tard au Sommet mondial sur le développement durable (2002) comme dans les textes internationaux ayant directement trait à la culture. Ces savoirs ont été investis d'un rôle décisif dans la protection de la biodiversité et dans l'instauration d'un marché des ressources génétiques. Ils ont été pour cela requalifiés comme patrimoine culturel à respecter, information à protéger ou encore marchandise à valoriser.

Un lien controversé mais assumé politiquement

L'Article 2 de la CDB (emploi des termes) se garde bien de définir les notions de communautés locales et de populations autochtones, tout comme celle de pratiques traditionnelles. On peut supposer que ce sont les relations de proximité et homéostasie que ces communautés entretiennent avec la nature, et donc l'appréhension qu'elles en ont, qui justifient des connaissances, des innovations et des pratiques conservatrices. On doit aussi reconnaître l'effet performatif de la reconnaissance juridique de ce lien comme des thématiques croisées de la diversité biologique et de la diversité culturelle.

La politisation de ces thèmes coïncide avec la diffusion d'une nouvelle réflexivité de la pensée occidentale sur l'histoire naturelle, les sciences et la technologie et la constitution de nouveaux objets de gouvernement — biodiversité, déforestation, changement climatique — dans lesquels les populations locales et leur savoir sur la nature sont mis à contribution. On pourrait même interpréter le rapprochement des diversités biologique et culturelle comme une tentative de rupture avec l'ontologie des modernes.

Notre hypothèse est que le débat actuel cristallise non seulement une problématique de changement social global mais aussi de modèle de développement puisque des communautés très diverses doivent faire face au déploiement de la « modernisation écologique » au sein de leur propre territoire. Ce processus peut être compris comme une « réhabilitation » du local et du culturel au sein d'une société globale. Plus généralement, on peut interpréter l'entrée en politique de ces nouvelles catégories d'acteurs, qu'ils soient agriculteurs, peuples de la forêt, populations traditionnelles ou encore occupants d'un terroir, comme une tentative de se réapproprier la gestion du vivant plutôt que de l'abandonner à une ingénierie écologique dont l'efficacité serait aussi à discuter. Il s'agit de parier sur la capacité des populations forestières à gérer durablement leur environnement.

Auteurs : **Florence Pinton, Valérie Boisvert**



Qu'est-ce qu'une forêt ?

Les habitants
de la forêt

Représentations,
usages, pratiques

Politiques et
dynamiques forestières

Coordination générale :
Catherine Fontaine

Conseillers scientifiques :
Geneviève Michon
Bernard Moizo

Conception graphique :
Pascal Steichen



Année internationale
des forêts 2011

Des forêts pour les hommes

Des forêts et des hommes



Nature menacée ou forêt des hommes ? : Pour une lecture humaniste des forêts

Après 2010 - Année Internationale de la Biodiversité, l'ONU a proclamé 2011 Année internationale des forêts.

Cette initiative montre combien les forêts sont devenues l'objet de l'attention du monde entier et pas seulement des pays qui les habitent. L'enjeu forestier est mondial : les forêts couvrent un tiers de la surface du globe et abritent près des deux tiers des espèces animales et végétales recensées ; leur rôle est essentiel dans la régulation du climat ou dans l'atténuation des impacts du changement climatique. Malgré les recommandations successives pour une meilleure gestion des forêts menacées (Rio 1992, Nagoya 2010), les forêts tropicales et boréales continuent à perdre du terrain alors que les forêts d'Europe progressent, mais parfois aux dépens de paysages agricoles centenaires.

Nature menacée ou forêt des hommes ? >>

Contact auteurs :

Geneviève Michon

Bernard Moizo

Liens utiles

Texte intégral en
PDF

