

# DIVERSITÉ BIOLOGIQUE ET DIVERSITÉ CULTURELLE<sup>1</sup>

**Philippe Descola**

Depuis quelques années, notamment depuis le Sommet de Rio sur l'environnement, l'idée a commencé à se faire jour que la protection de la nature et la préservation de la biodiversité passent aussi par le droit des populations tribales à préserver leurs territoires et leurs modes de vie dans des espaces soustraits à la déprédation des ressources naturelles non renouvelables. Pour beaucoup de biologistes, habitués à percevoir les populations humaines comme des facteurs de perturbation et de dégradation des écosystèmes, cette idée a longtemps été iconoclaste. Sans doute faut-il voir là un héritage des préjugés de l'agronomie coloniale qui a longtemps considéré que certaines techniques de subsistance de la zone tropicale, tels l'essartage ou l'écobuage, étaient à la fois improductives et dommageables pour le milieu. Sans doute aussi une telle attitude résulte-t-elle du processus de formation de maints parcs naturels, notamment en Afrique, conçus à l'origine sur le modèle européen des réserves de gibier. La chasse sélective pratiquée par les populations locales pour leur subsistance ne pouvait dès lors apparaître que comme une forme de braconnage mettant en péril la survie de certaines populations animales. Mais c'est surtout le divorce épistémologique entre les sciences de la nature et les sciences humaines, consommé dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, qui incite encore certains biologistes intégristes à récuser l'idée que la présence de certaines populations humaines utilisant des techniques traditionnelles dans des zones d'écosystèmes fragiles puisse contribuer à la préservation et à la diversité des populations non humaines.

Or, l'on sait à présent qu'il n'existe guère sur la planète d'écosystème qui ne soit pas plus ou moins anthropisé, quand ils ne sont pas, tels les oasis ou certaines forêts européennes, entièrement le produit de l'action des hommes. L'on mesure aussi mieux maintenant à quel point certaines techniques traditionnelles de subsistance ont pu contribuer non seulement à préserver la biodiversité végétale, mais aussi, dans certains cas, à l'augmenter. L'on commence aussi à comprendre que les savoirs et les techniques accumulés par les populations tribales au cours de millénaires d'expérimentation agronomique et biotechnologique constituent un trésor de

1. Article publié par l'UICN dans "Les Actes du Symposium du 50<sup>e</sup> anniversaire", McNeely, J.A. (Ed) (1999). *Imagine Tomorrow's World*, IUCN, Gland, Suisse

connaissances efficaces en même temps que la base d'une gigantesque banque de variétés d'espèces cultivées qui constituent pour l'humanité un précieux patrimoine végétal. On a pris conscience que la gestion extrêmement complexe des populations animales et de leur démographie dans certaines réserves naturelles des pays en voie de développement était en fait rendue moins malaisée lorsque l'on autorisait les populations locales à pratiquer à nouveau une chasse sélective qui avait contribué pendant plusieurs siècles à réguler l'équilibre délicat entre prédateurs et proies.

Ces différentes prises de conscience ont permis que, par contraste avec une époque que l'on souhaite révolue, les politiques de protection de la nature tendent de plus en plus à accepter que les populations locales deviennent des partenaires privilégiés dans les stratégies de préservation d'espèces ou de biotopes menacés. Rompant avec des décennies d'évaluation purement biologique des milieux naturels, cette évolution favorable des mentalités ne doit pourtant pas déguiser la complexité des problèmes qui se posent quand il s'agit de rapprocher dans des objectifs communs la conception occidentale de la conservation de la nature et les manières extrêmement diverses selon lesquelles d'autres peuples et civilisations appréhendent leurs relations à l'environnement.

Car il ne faut pas se cacher que l'idée même de protection de la nature est propre à l'Occident moderne en ce qu'elle suppose une dualité clairement établie entre deux domaines ontologiques clairement distingués, les humains d'une part, les non-humains d'autre part, les premiers étant investis de la mission d'assurer la survie des seconds. Autrement dit, une telle conception implique la croyance dans l'existence d'une nature séparée des activités sociales, peuplée d'entités soumises à des lois universelles, dont les humains se rendent comme «maîtres et possesseurs», pour reprendre la fameuse expression de Descartes, afin d'en exploiter les ressources et, depuis peu, d'en assurer la préservation. Or, l'idée que la nature est un domaine de réalités entièrement distinctes de la sphère des actions humaines date de quelques siècles à peine en Occident et ne revêt aucune signification pour de très nombreux peuples qui confèrent aux plantes et aux animaux la plupart des attributs de la vie sociale. Pour que l'on ait pu songer à protéger la nature, il fallait d'abord que la nature existe en tant que telle. Il fallait donc qu'une certaine portion de l'univers ait été objectivée comme un champ d'entités et de phénomènes soumis à une logique propre, un lieu d'ordre et de nécessité où rien n'advient sans une cause, que celle-ci soit référée à une intelligence supérieure (le «Deus sive natura» de Spinoza) ou qu'elle soit immanente à la texture du monde (les «lois de la nature»). Cette notion, qui surgit

du croisement de la science et de la philosophie grecque avec la transcendance de la Création introduite par les religions du livre, n'acquiert de fait toute sa portée qu'au 17<sup>e</sup> siècle avec la révolution mécaniste.

C'est dire que le naturalisme de la cosmologie occidentale est un événement contingent: d'autres peuples n'ont pas connu le dualisme de la nature et de la société qui est à la source du développement des sciences positives et, en dépit de la propagation de la culture scientifique s'appuyant sur ce paradigme, notre conception de la nature comme un domaine extérieur à l'homme est encore loin d'être universellement partagée. Cela ne signifie pas que les peuples qui demeurent encore à l'écart de l'uniformisation idéologique occidentale soient dépourvus de préoccupations écologiques, bien au contraire. Simplement, la façon dont ils se représentent la destinée des non-humains présents dans leur environnement est fort différente de la nôtre. Car pour envisager de protéger la nature, il faut non seulement croire à l'existence de celle-ci comme un domaine autonome sur laquelle les hommes peuvent exercer une forme de juridiction, il faut aussi que celle-ci ait été maltraitée auparavant et que l'on soit capable d'en mesurer précisément les effets, un double mouvement qui fut rendu possible par le développement des sciences et des techniques propre à l'Occident, mais que maintes sociétés n'ont pas connu. En conséquence, bien des malentendus entre les mouvements de conservation de la nature et les populations locales des pays en voie de développement viennent de ce que ces différences culturelles dans la perception des environnements sont encore trop souvent ignorées par des experts et des militants plus familiers de la gestion biologique d'écosystèmes considérés comme idéalement clos que des réalités anthropologiques des populations où ils interviennent.

En quoi consistent précisément ces différences culturelles? On comprendra que le cadre restreint de cette communication m'empêche de vous en livrer un inventaire exhaustif. Aussi m'en tiendrai-je à une région du monde que je connais moins mal que d'autres, l'Amazonie indigène. Commençons par rappeler que la physionomie actuelle de la forêt amazonienne est en partie le résultat de plusieurs millénaires d'occupation humaine qui l'ont profondément transformée: produite par les Amérindiens suite à un long façonnement culturel, cette nature n'est vierge que dans l'imagination occidentale. Ce phénomène longtemps méconnu d'anthropisation indirecte de l'écosystème forestier a été fort bien décrit dans les études que William Balée a consacrées à l'écologie historique des Indiens Ka'apor du Brésil. Il a pu établir, en effet, que les jardins abandonnés depuis plus de quarante ans sont deux fois plus riches en espèces sylvestres utiles que des

portions voisines de forêt primaire dont ils ne se distinguent pourtant guère à première vue. Les Ka'apor plantent en effet dans leurs jardins de nombreuses plantes non domestiquées qui prospèrent ensuite dans les friches au détriment des espèces cultivées, lesquelles disparaissent rapidement faute de soins. Les essarts en activité ou abandonnés depuis peu attirent aussi des prédateurs animaux qui, en y déféquant, disséminent les graines des plantes sylvestres dont ils s'alimentent. Au fil des générations et du cycle de renouvellement des essarts, une portion non négligeable de la forêt se convertit en un verger dont les Ka'apor reconnaissent le caractère artificiel sans que cet effet ait pourtant été recherché. Les Indiens mesurent aussi fort bien l'incidence des anciennes jachères sur la chasse, les zones à forte concentration de plantes sylvestres comestibles étant plus fréquentées par les animaux, ce qui influe à long terme sur la démographie et la distribution du gibier. On estime à l'heure actuelle qu'environ 12 % des forêts de l'Amazonie brésilienne sont anthropogéniques, mais il est fort probable que la proportion a du être beaucoup plus élevée avant la déforestation massive qui affecte cette région depuis plusieurs décennies. Certains spécialistes vont même jusqu'à dire qu'il n'existait déjà plus au moment de la conquête de forêt climacique, c'est-à-dire n'ayant jamais été affectée par la présence humaine. Dans cette région, la nature est donc en vérité fort peu naturelle, mais peut être considérée au contraire comme le produit culturel d'une manipulation très ancienne de la faune et de la flore. Bien qu'elles soient invisibles pour un observateur non averti, les conséquences de cette anthropisation sont loin d'être négligeables, notamment en ce qui concerne le taux de biodiversité, dont on a pu montrer qu'il était plus élevé dans les portions de forêt anthropogéniques que dans les portions de forêt non modifiées par l'homme. On comprendra donc toute l'absurdité de la position qui consisterait à vouloir exclure d'éventuelles réserves naturelles en Amazonie des populations qui ont contribué depuis des milliers d'années par leur présence à donner à la forêt la physionomie qu'elle a actuellement.

Rappelons également, s'il en était encore besoin, que les populations indigènes de l'Amazonie et des Guyanes ont su mettre en œuvre des stratégies d'usage des ressources qui, tout en transformant de manière durable leur environnement naturel, ne bouleversaient pas pour autant ses principes de fonctionnement ni ne mettaient en péril ses conditions de reproduction. Les études d'écologie et d'ethnoécologie menées depuis une trentaine d'années ont montré tout à la fois la fragilité des divers écosystèmes amazoniens, en même temps que la diversité et l'étendue des savoirs et des techniques développés par les Amérindiens pour tirer parti de leur environnement et l'adapter à leurs besoins.

On sait en effet que les sols de la région amazonienne sont pauvres, acides et fragiles, à l'exception des grandes vallées alluviales de l'Amazonie et de ses principaux affluents. La forêt ne peut donc se perpétuer que grâce au dépôt de matière organique qu'elle produit elle-même en se décomposant: en Amazonie, un jeune arbre ne peut pousser que sur le cadavre d'un arbre mort.

De faibles densités de population, combinées à des techniques sophistiquées de culture et de chasse sélective ont permis aux Amérindiens d'exploiter cet écosystème fragile depuis des milliers d'années sans en bouleverser les équilibres. Car la domestication des plantes dans les basses terres d'Amérique du Sud est très ancienne: on estime que la patate douce, le manioc et l'igname américain ont été domestiqués il y a près de 5 000 ans, et le taro *Xanthosoma* sans doute bien plus tôt. Au total, ce sont plusieurs dizaines d'espèces qui ont été domestiquées en Amérique du Sud tropicale, certaines comme le manioc comportant plusieurs centaines de variétés.

A cette constante expérimentation biotechnologique sur le vivant s'est combinée la mise en œuvre de techniques agronomiques sophistiquées. La plus simple en apparence, la culture itinérante sur brûlis, est aussi celle qui est la mieux adaptée à la fragilité des sols tropicaux, en ce qu'elle permet de tirer parti de la mince couche d'humus amendée par les cendres du brûlis. En outre, la plantation en polyculture où sont mélangées des plantes de hauteurs différentes protège pendant quelque temps les sols des effets destructeurs du climat, de manière analogue aux différentes strates arborescentes de la forêt. Au bout de trois ou quatre ans, toutefois, les fortes pluies et la radiation solaire ont éliminé tous les éléments nutritifs du sol et le jardin est abandonné. La forêt colonise la clairière et se reconstitue naturellement en une trentaine d'années. A la différence de cette technique traditionnelle parfaitement adaptée à l'écologie de la forêt tropicale, les défrichements massifs entrepris pour ouvrir des plantations ou des pâturages ne permettent pas à la forêt de se régénérer. Les sols se dégradent rapidement par érosion et latérisation, et ils deviennent impropres à toute culture permanente. Le front de colonisation se déplace alors plus avant, laissant derrière lui une savane stérile. Ce sont plus de sept millions d'hectares de forêt qui disparaissent ainsi chaque année en Amazonie.

Rappelons surtout que les Indiens d'Amazonie, loin d'être les jouets ou les protecteurs d'une nature étrangère, ont su intégrer l'environnement à leur vie sociale de telle façon que les humains et les non-humains soient traités sur un pied d'égalité. En effet, la plupart des cosmologies de la région n'opèrent pas de distinctions tranchées entre la nature et la société, mais confèrent à bien des plantes et des

animaux les principaux attributs de l'humanité. Autrement dit, et à la différence du dualisme plus ou moins étanche qui, dans notre vision moderne du monde, gouverne la distribution des humains et des non-humains en deux domaines ontologiquement distincts, les cosmologies amazoniennes déploient une échelle des êtres où les différences entre les hommes, les plantes et les animaux sont de degré et non de nature.

Vous me permettrez d'en offrir une illustration à partir de mon expérience ethnographique chez les Jivaros Achuar de l'Amazonie équatorienne. Les Achuar disent en effet que la plupart des plantes et des animaux possèdent une âme (*wakan*) similaire à celle des humains, une faculté qui les range parmi les «personnes» (*aents*) en ce qu'elle leur assure la conscience réflexive et l'intentionnalité, qu'elle les rend capable d'éprouver des émotions et qu'elle leur permet d'échanger des messages avec leurs pairs comme avec les membres d'autres espèces, dont les hommes. Cette communication extra-linguistique est rendue possible par l'aptitude reconnue au *wakan* de véhiculer sans médiation sonore des pensées et des désirs vers l'âme d'un destinataire, modifiant ainsi, parfois à son insu, son état d'esprit et son comportement. Les humains disposent à cet effet d'une vaste gamme d'incantations magiques, les *anent*, grâce auxquels ils peuvent agir à distance sur leurs congénères, mais aussi sur les plantes et les animaux, comme sur les esprits et sur certains artefacts.

Dans l'esprit des Achuar, le savoir-faire technique est indissociable de la capacité à créer un milieu intersubjectif où s'épanouissent des rapports réglés de personne à personne: entre le chasseur, les animaux et les esprits maîtres du gibier et entre les femmes, les plantes du jardin et le personnage mythique qui a engendré les espèces cultivées et continue jusqu'à présent d'assurer leur vitalité. Loin de se réduire à des lieux prosaïques pourvoyeurs de pitance, la forêt et les essarts de culture constituent les théâtres d'une sociabilité subtile où, jour après jour, l'on vient amadouer des êtres que seule la diversité des apparences et le défaut de langage distinguent en vérité des humains. Les formes de cette sociabilité diffèrent toutefois selon que l'on a affaire avec des plantes ou avec des animaux. Maîtresses des jardins auxquels elles consacrent une grande partie de leur temps, les femmes s'adressent aux plantes cultivées comme à des enfants qu'il convient de mener d'une main ferme vers la maturité. Cette relation de maternage prend pour modèle explicite la tutelle qu'exerce Nunkui, l'esprit des jardins, sur les plantes qu'elle a jadis créées. Les hommes, en revanche, considèrent le gibier comme un beau-frère, relation instable et difficile qui exige le respect mutuel et la circonspection. Les parents par alliance forment en effet la base des alliances politiques, mais sont aussi les adversaires les plus immédiats dans les guerres de vendetta.

L'opposition entre consanguins et affins, les deux catégories mutuellement exclusives qui gouvernent la classification sociale des Achuar et orientent leurs rapports à autrui, se retrouve ainsi dans les comportements prescrits envers les non humains. Parents par le sang pour les femmes, parents par alliance pour les hommes, les êtres de la nature deviennent des partenaires sociaux à part entière.

Mais peut-on vraiment parler ici d'êtres de la nature autrement que par commodité de langage? Existe-t-il une place pour la nature dans une cosmologie qui confère aux animaux et aux plantes la plupart des attributs de l'humanité? Peut-on même parler d'espace sauvage à propos de cette forêt à peine effleurée par les Achuar et qu'ils décrivent pourtant comme un immense jardin cultivé avec soin par un esprit? Ce que nous appelons la nature n'est pas ici un objet à socialiser, mais le sujet d'un rapport social; prolongeant le monde de la maisonnée, elle est véritablement domestique jusque dans ses réduits les plus inaccessibles.

Est-ce à dire que les Achuar ne reconnaîtraient aucune entité naturelle dans le milieu qu'ils occupent? Pas tout à fait. Le grand continuum social brassant humains et non humains n'est pas entièrement inclusif et quelques éléments de l'environnement ne communiquent avec personne faute d'une âme en propre. La plupart des insectes et des poissons, les herbes, les mousses et les fougères, les galets et les rivières demeurent ainsi extérieurs à la sphère sociale comme au jeu de l'intersubjectivité; dans leur existence machinale et générique ils correspondraient peut-être à ce que nous appelons «nature». Est-il pour autant légitime de continuer à employer cette notion afin de désigner un segment du monde qui, pour les Achuar, est incomparablement plus restreint que ce que nous entendons nous-mêmes par là? Dans la pensée moderne, en outre, la nature n'a de sens qu'en opposition aux œuvres humaines, que l'on choisisse d'appeler celles-ci culture, société ou histoire, dans le langage de la philosophie et des sciences sociales, ou bien espace anthropisé, médiation technique ou écoumène dans une terminologie plus spécialisée. Une cosmologie où la plupart des plantes et des animaux sont incluses dans une communauté de personnes partageant tout ou partie des facultés, des comportements et des codes moraux ordinairement attribués aux hommes ne répond en aucune manière aux critères d'une telle opposition.

Les Achuar ne constituent en aucune manière un cas exceptionnel dans le monde amazonien. A quelques centaines de kilomètres plus au nord, par exemple, dans la forêt de la Colombie orientale, les Indiens Makuna présentent une version plus radicale encore d'une théorie du monde résolument non dualiste. A l'instar des Achuar, les

Makuna catégorisent les humains, les plantes et les animaux comme des «gens» (masa) dont les principaux attributs - la mortalité, la vie sociale et cérémonielle, l'intentionnalité, la connaissance - sont en tout point identiques. Les distinctions internes à cette communauté du vivant reposent sur les caractères particuliers que l'origine mythique, les régimes alimentaires et les modes de reproduction confèrent à chaque classe d'être, et non pas sur la plus ou moins grande proximité de ces classes au paradigme d'accomplissement qu'offrirait les Makuna. L'interaction entre les animaux et les humains est également conçue sous la forme d'un rapport d'affinité, quoique légèrement différent du modèle achuar, puisque le chasseur traite son gibier comme une conjointe potentielle et non comme un beau-frère. Les catégorisations ontologiques sont toutefois beaucoup plus plastiques encore que chez les Achuar, en raison de la faculté de métamorphose reconnue à tous : les humains peuvent devenir des animaux, les animaux se convertir en humains et l'animal d'une espèce se transformer en un animal d'une autre espèce. L'emprise taxinomique sur le réel est donc toujours relative et contextuelle, le troc permanent des apparences ne permettant pas d'attribuer des identités stables aux composantes vivantes de l'environnement.

La sociabilité imputée aux non humains par les Makuna est aussi plus riche et complexe que celle que les Achuar leur reconnaissent. Tout comme les Indiens, les animaux vivent en communautés, dans des longues maisons que la tradition situe au cœur de certains rapides ou à l'intérieur de collines précisément localisées; ils cultivent des jardins de manioc, se déplacent en pirogue et s'adonnent, sous la conduite de leurs chefs, à des rituels tout aussi élaborés que ceux des Makuna. La forme visible des animaux n'est en effet qu'un déguisement. Lorsqu'ils regagnent leurs demeures, c'est pour se dépouiller de leur apparence, revêtir parures de plume et ornements cérémoniels, et redevenir de manière ostensible les «gens» qu'ils n'avaient pas cessé d'être lorsqu'ils ondoyaient dans les rivières et fourrageaient dans la forêt.

Des cosmologies analogues à celles des Achuar et des Makuna ont été décrites en grand nombre pour les régions forestières des basses terres de l'Amérique du Sud. En dépit des différences qu'elles manifestent dans leur agencement interne, toutes ces cosmologies ont pour caractéristique commune de ne pas opérer de distinctions ontologiques tranchées entre les humains, d'une part, et bon nombre d'espèces animales et végétales, d'autre part. La plupart des entités qui peuplent le monde sont reliées les unes aux autres dans un vaste continuum animé par des principes unitaires et gouverné par un identique régime de sociabilité. Les rapports entre humains et non



humains apparaissent en effet comme des rapports de communauté à communauté, en partie définis par les contraintes utilitaires de la subsistance, mais qui peuvent prendre une forme particulière à chaque tribu et servir ainsi à les différencier. C'est ce que montre bien l'exemple des Yukuna, voisins des Makuna en Amazonie colombienne. Comme les autres tribus de l'ensemble linguistique tukano, les Yukuna ont développé des associations préférentielles avec certaines espèces animales et certaines variétés de plantes cultivées qui leur servent d'aliments privilégiés, car leur origine mythique et, pour les animaux, leurs maisons communes se situent dans les limites du territoire tribal. C'est aux chamans locaux que revient la tâche de superviser la régénération rituelle de ces espèces, qui sont en revanche prohibées pour les autres tribus tukano entourant les Yukuna. A chaque groupe tribal incombe ainsi la responsabilité de veiller sur les populations spécifiques de plantes et d'animaux dont il se nourrit, cette division des tâches contribuant à définir l'identité locale et le système des relations interethniques en fonction du rapport à des ensembles différenciés de non humains.

Si la sociabilité des hommes et celle des plantes et des animaux présentent des analogies, c'est que leurs formes respectives d'organisation collective apparaissent interchangeables: bien des peuples d'Amazonie se représentent en effet les rapports entre les humains sur le modèle des relations symbiotiques entre espèces observables au sein de leur écosystème, tandis qu'ils décrivent les interrelations entre les plantes et les animaux en se servant des processus et des catégories explicites structurant leur propre vie sociale. Chez les Secoya, par exemple, les Indiens morts sont réputés percevoir les vivants sous deux avatars contrastés: ils voient les hommes comme des oiseaux oropendolas et les femmes comme des perroquets amazone. Organisant la construction sociale et symbolique des identités sexuelles, cette dichotomie prend appui sur des caractéristiques éthologiques et morphologiques propres aux deux espèces, dont la fonction «totémique» au sens large devient ainsi patente, puisque ce sont des discontinuités naturelles entre non humains qui permettent de surdéterminer une discontinuité naturelle entre humains, tout en lui donnant une signification sociale. A l'inverse, les Yagua de l'Amazonie péruvienne ont élaboré un système de catégorisation des plantes et des animaux fondé sur les relations entre espèces selon qu'elles sont définies par divers degrés de parenté consanguine, par l'amitié ou par l'hostilité. L'usage de catégories sociales pour définir des rapports de proximité, de symbiose ou de compétition entre espèces naturelles est d'autant plus intéressant ici qu'il déborde largement sur le règne végétal. Ainsi les grands arbres entretiennent-ils une relation d'hostilité: ils se provoquent en duels

fratricides pour voir celui qui fléchira le premier; c'est également une relation d'hostilité qui prévaut entre le manioc amer et le manioc doux, le premier cherchant à contaminer le second par sa toxicité. Les palmiers, en revanche, maintiennent des rapports plus pacifiques, de type avunculaire ou de cousinage, selon le degré de ressemblance des espèces. Les Yagua - de même que les Jivaros Aguaruna - interprètent aussi la ressemblance morphologique entre des plantes sauvages et des plantes cultivées comme l'indice d'une relation de germanité, sans prétendre, au demeurant, que cette similitude soit l'indice d'un ancêtre commun aux deux espèces.

La diversité des indices classificatoires employés par les Amérindiens pour rendre compte des relations entre les organismes indique assez la plasticité des frontières dans la taxinomie du vivant. Car les caractéristiques attribuées aux entités peuplant le cosmos dépendent moins d'une définition préalable de leur essence que des positions relatives qu'elles occupent les unes par rapport aux autres en fonction des exigences de leur métabolisme, et notamment de leur régime alimentaire. L'identité des humains, vivants et morts, des plantes, des animaux et des Esprits est tout entière relationnelle, et donc sujette à des mutations ou à des métamorphoses selon les points de vue adoptés. Chaque espèce, au sens large, est en effet censée appréhender les autres espèces en fonction de ses critères propres, de sorte qu'un chasseur, en conditions normales, ne verra pas que sa proie animale se voit elle-même comme un humain, ni qu'elle le voit comme un jaguar. De même, le jaguar voit le sang qu'il lape comme de la bière de manioc, le singe araignée que l'oiseau cassique croit chasser n'est pour l'homme qu'une sauterelle et les tapirs dont le serpent pense faire sa proie d'élection sont en réalité des humains. C'est grâce au troc permanent des apparences engendré par ces déplacements de perspective que les animaux se considèrent de bonne foi comme dotés des mêmes attributs culturels que les humains : leurs huppes sont pour eux des couronnes de plume, leur pelage un vêtement, leur bec une lance ou leurs griffes des couteaux. L'extrême relativisme perceptif des cosmologies amazoniennes engendre une ontologie, parfois baptisée du nom de «perspectivisme», qui dénie aux humains le point de vue de Sirius en affirmant que de multiples visions du monde peuvent cohabiter sans se contredire. Contrairement au dualisme moderne, qui déploie une multiplicité de différences culturelles sur le fond d'une nature immuable, la pensée amérindienne envisage le cosmos tout entier comme animé par un même régime culturel que viennent diversifier, non pas tant des natures hétérogènes, que des façons différentes de s'appréhender les uns les autres. Le référent commun aux entités qui habitent le monde n'est donc pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition.

Une telle manière de se représenter les relations aux entités qui peuplent le monde n'est pas propre aux seuls Indiens d'Amazonie. Bien des populations tribales d'Océanie, d'Asie du Sud-Est, de Sibérie ou d'Amérique du Nord entretiennent des rapports similaires avec les animaux et les plantes de leur environnement conçus comme des personnes avec qui l'on doit établir des liens de bonne intelligence, même si c'est, en définitive, pour s'en alimenter. Il ne s'agit pas tant, comme on l'entend souvent, de respect de la nature, mais d'une conception du monde radicalement différente de la nôtre, dans laquelle les humains ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non humains. Car le respect de la nature en Occident est un produit du dualisme moderne et cette attitude s'inscrit dans une évolution des sensibilités et une progressive prise de conscience des risques biologiques et climatiques engendrés par l'industrialisation. Comme l'ont montré les historiens, une telle attitude est née d'une extension aux espèces sauvages et aux environnements naturels d'une sensibilité nouvelle dans le traitement des animaux domestiques et dans l'appréciation d'une esthétique paysagère symbolisée par les jardins d'agrément. Protéger les environnements et les espèces menacées en imposant aux humains des devoirs à leur égard - ou en octroyant des droits aux non-humains, comme le souhaitent les avocats de la *deep ecology* - ne fait qu'étendre à une nouvelle classe d'êtres les principes juridiques régissant les personnes, sans remettre fondamentalement en cause la séparation moderne entre nature et société. La société est source du droit, les hommes l'administrent, et c'est parce que les violences à l'égard des humains sont condamnées que les violences à l'égard de la nature deviennent condamnables. Rien de tel pour nombre de sociétés prémodernes qui, considérant les plantes et les animaux non pas comme des sujets de droit en tutelle, mais comme des personnes morales et sociales pleinement autonomes, ne se sentent pas plus tenues d'étendre sur eux leur protection qu'elles ne jugent nécessaire de veiller aux bien-être de distants voisins.

Que conclure de cette excursion ethnologique? D'abord qu'il est illusoire de penser que nous pourrions nous inspirer directement des conceptions du rapport aux non-humains encore en vigueur dans certaines parties de la planète de façon à modifier notre propre rapport à la nature. Car aucune expérience historique n'est transposable et l'on voit mal comment, dans le cadre de pensée dualiste qui est devenu le nôtre depuis plusieurs siècles, l'on pourrait revenir à des conceptions qui font des plantes et des animaux des personnes dotées d'une âme et d'une vie sociale. Les partisans les plus décidés de la libération

animale reconnaissent certes des droits intrinsèques à ceux que Michelet appelait nos «frères inférieurs», mais aucun d'entre eux n'imagine que les vaches, les cochons ou les cobayes mènent une double vie et que, derrière l'illusion de leur avatar animal, se cachent des êtres dotés d'une culture identique à la nôtre. En faisant de la nature un objet fragile dont le contrôle ne serait plus assuré par le capitalisme prédateur d'antan, mais par les techniques rationnelles de gestion des ressources propres au management moderne, les mouvements de protection de la nature ne remettent aucunement en cause les fondations de la cosmologie occidentale, ils contribuent plutôt à renforcer le dualisme ontologique typique de l'idéologie moderne. La nature devient désormais une ressource rare dont le coût de rénovation doit être internalisé dans les calculs économiques; quant à la diminution de la biodiversité, elle apparaît au moins autant comme une menace d'appauvrissement des stocks génétiques de cultigènes ou d'espèces sauvages susceptibles d'être utiles à l'homme que comme un appauvrissement de la diversité du monde.

L'idée de protection de l'environnement porte pourtant en elle, sans doute de façon non intentionnelle, les ferments d'une dissolution du dualisme qui a si longtemps marqué notre vision du monde. Car la survie d'un ensemble sans cesse croissant de non humains, désormais mieux protégés des dommages causés par l'action humaine, devient de plus en plus subordonnée à cette même action humaine, c'est-à-dire aux dispositifs de protection et de prévention élaborés dans le cadre de conventions nationales et internationales. Autrement dit, le dualisme de la nature et de la société n'est plus étanche en ce que les conditions d'existence du panda, de la baleine bleue, de la couche d'ozone ou de l'Antarctique ne seront bientôt guère plus 'naturelles' que ne sont à présent naturelles les conditions d'existence des espèces sauvages dans les zoo ou des gènes dans les banques de données génétiques. La manière paternaliste dont nous envisageons la protection de la nature s'en trouvera probablement modifiée d'autant, et avec elle l'idée que le gouvernement des hommes et le gouvernement des choses relèvent de sphères séparées.

Une autre conclusion, plus immédiate, concerne la part que les populations tribales doivent jouer dans les politiques de préservation de l'environnement. Il s'agit non seulement, comme je l'ai dit en préambule, de ne plus exclure ces peuples des politiques et projets de préservation concernant leurs territoires, il s'agit aussi et surtout d'écouter ce qu'ils ont à nous dire de leur milieu naturel et de respecter leurs choix de mode de vie dans le présent et dans le futur. Entre la prédation aveugle qui s'abat sur de nombreuses régions de la planète, l'utopie fusionnelle de certains courants «New Age» et l'écologie

gestionnaire des mouvements de protection de l'environnement, une autre voix doit se faire entendre. Celle de Davi, par exemple, un chaman yanomami, lorsqu'il déclare: «nous, nous n'utilisons pas la parole 'environnement'. On dit seulement que l'on veut protéger la forêt entière. 'Environnement', c'est la parole d'autres gens, c'est une parole de Blancs. Ce que vous nommez 'environnement', c'est ce qui reste de ce que vous avez détruit». Une remarque d'une terrible lucidité, qui met à nu la bonne et la mauvaise conscience de l'Occident dans son rapport à une nature-objet constamment partagé entre un discours 'conservationniste' et un discours productiviste. Une remarque que nous aurions tort de négliger car elle porte en elle la critique de nos plus chères illusions en même temps qu'un appel à mieux écouter la diversité foisonnante du monde et de ceux qui le rapportent.

**Philippe Descola**

**Collège de France  
52 rue du cardinal Lemoine  
75005 PARIS**