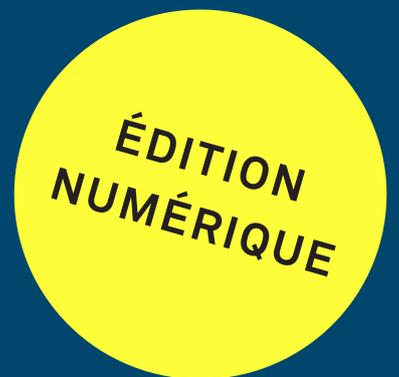


# Philippe Descola

Conférence  
prononcée au Mucem  
le 18 mai 2017



# Philippe Descola



Penser la nature  
à l'heure  
de l'anthropocène

**Conférence  
prononcée au Mucem  
le ??? 2017**

La Conférence sur le climat qui s'est tenue à Paris en décembre 2015 a contribué à faire prendre conscience à de nombreux citoyens du monde que les humains étaient entrés dans une ère nouvelle dans laquelle ils étaient devenus une force naturelle agissant sur le système de la terre, une ère baptisée par certains du nom d'anthropocène. En quoi l'anthropocène se distingue-t-elle de l'anthropisation, qu'a-t-elle de nouveau par rapport au mouvement continu d'humanisation de la planète dont les effets sont visibles depuis bien avant les débuts de l'Holocène il y a une dizaine de milliers d'années ? Car l'on sait à présent que cette anthropisation est effective depuis très longtemps : même les écosystèmes des régions qui paraissaient avoir été peu affectées par l'action humaine avant la colonisation européenne, comme l'Amazonie ou l'Australie, ont été transformés en profondeur au cours des derniers millénaires par les techniques d'usage du milieu, en particulier l'horticulture itinérante sur brûlis, la sylviculture et les feux de brousse sélectifs. Quelques millénaires auparavant, ils avaient déjà été bouleversés par cet événement majeur que fut l'extinction de la mégafaune du Pléistocène dont l'ampleur fut considérable en Australie et dans les Amériques, suite à l'arrivée des premiers occupants humains. Pour donner un simple exemple : la forêt amazonienne n'est pas le dernier espace de nature vierge à la surface de la terre, c'est un écosystème qui est très largement anthropogénique. Sa composition floristique a été transformée en profondeur au cours des dix derniers millénaires par les manipulations végétales et les pratiques culturelles des Amérindiens, avec le résultat que, à taux égal de diversité d'espèces, les zones affectées par l'action humaine présentent une densité beaucoup plus élevée de plantes utiles à l'homme que celles où il a été peu présent. L'empreinte anthropique sur la nature n'est donc en rien une chose nouvelle.

Toutefois, l'anthropocène doit être distingué de ce mouvement de coévolution des humains et des non-humains, ininterrompu depuis 200 000 ans, et qui a façonné la terre en transformant les biotopes et leurs conditions de fonctionnement. Le terme anthropocène désigne un effet systémique plus global, auquel les altérations d'écosystèmes locaux contribuent pour une part, mais dont le résultat général est une transformation cumulative et en voie d'accélération du fonctionnement climatique de la terre. Une transformation dont les conséquences vont se faire sentir pendant un grand nombre de siècles, peut-être de millénaires, et qu'il n'est pas absurde de faire remonter aux débuts de la révolution industrielle, vers 1800. C'est d'ailleurs la date que les inventeurs du concept d'anthropocène, le chimiste Paul Crutzen et le biologiste Eugene Stoermer, ont eux-mêmes retenue lorsqu'ils ont fait démarrer leur nouvelle ère géologique avec le perfectionnement par James Watt de la machine à vapeur.

Le choix de cette date permet de dissiper le flou qui entoure la définition du mystérieux *anthropos* qui donne sa dynamique à l'anthropocène. Ce n'est pas l'humanité tout entière qui est à l'origine du réchauffement global ou de la sixième

extinction des espèces. Quelle que soit l'incidence des actions des Indiens d'Amazonie, des Aborigènes australiens ou des peuples autochtones de l'aire circumboréale sur les écosystèmes qu'ils ont contribué à façonner, ce ne sont pas eux qui sont la cause de l'augmentation d'un tiers de la concentration atmosphérique en CO<sub>2</sub>, de l'acidification des océans, de la fonte des glaciers et de la pollution croissante des sols et des eaux par des déchets difficilement biodégradables dont l'exposition « Vies d'ordures » brosse le saisissant tableau. La cause principale de l'entrée dans l'anthropocène, c'est le développement depuis quelques siècles, d'abord en Europe occidentale puis dans d'autres régions de la planète, d'un mode de composition du monde que l'on a diversement appelé, selon les aspects du système que l'on souhaitait mettre en évidence : capitalisme industriel, révolution thermodynamique, technocène, modernité, poubellocène ou naturalisme.

En quoi consiste ce système ? Il est d'abord fondé, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, sur l'affirmation d'une différence de nature, et non plus de degré, entre les humains et les non-humains, une différence qui met l'accent sur le fait que les premiers partagent avec les seconds des propriétés physiques et chimiques universelles, mais s'en distinguent par leurs dispositions morales et cognitives. Le résultat est l'émergence d'une nature extérieure, vis-à-vis de laquelle les humains se sont mis en retrait et en surplomb pour mieux la connaître et la maîtriser, principe directeur d'une ontologie que j'ai appelée « naturaliste » et sur laquelle je reviendrai dans un moment. Au lieu des longues chaînes de relations entrecroisées qui associaient parmi les peuples non modernes les humains, les plantes, les animaux, les divinités, les paysages, les ancêtres, on n'a plus maintenant que le bloc central des humains, source de toute inventivité et de toute décision, et, bien séparé du monde où les humains s'ébattent, un bloc indistinct que l'on a longtemps appelé « nature » et que l'on préfère à présent nommer « environnement ».

Sur ce socle ontologique s'est greffé un basculement dans la nature et l'usage de l'énergie. Depuis des millénaires, les sociétés agraires reposaient sur l'énergie solaire, c'est-à-dire la photosynthèse de diverses espèces de plantes et leur conversion en nourriture, et sur l'énergie fournie par l'action dirigée des humains et des animaux. Les piliers de la vie étaient donc la terre et le travail, des ressources longtemps demeurées inaliénables. Le développement du capitalisme marchand et le système colonial, puis impérialiste sur lequel il s'appuyait, ont permis la diversification globale des sources d'énergie, de matières premières et de biens manufacturés en même temps que leur péréquation grâce à la monnaie : tout devenait convertible en argent et les différences de coûts de production rendues possibles par le transport à bas prix des marchandises transformèrent celles-ci en une source de profits financiers considérables. Non seulement, comme Marx l'avait bien vu, l'argent dérivait désormais du transfert des marchandises au lieu d'en constituer un simple moyen, mais encore celui-ci devenait

l'instrument permettant d'obtenir une énergie bon marché déconnectée du contrôle de la terre agricole. On entrain ainsi de plain-pied dans l'illusion majeure de ces deux derniers siècles : la nature comme ressource infinie permettant une croissance infinie grâce au perfectionnement infini des techniques. En ce sens, la machine de Watt n'est pas tant la cause première de l'entrée dans l'anthropocène que le premier résultat de l'accélération des échanges marchands, accélération qui rendait nécessaire le contrôle des énergies fossiles désormais plus importantes pour la production et le transport que l'énergie stockée dans les êtres vivants. Il faut rappeler cela sans relâche pour signaler que le présent est le résultat d'une histoire humaine de la nature tout à fait singulière et non le résultat inéluctable du développement des ingéniosités et des découvertes scientifiques.

Les autres civilisations n'ont pas connu ce type d'évolution et c'est depuis moins d'un siècle que certaines d'entre elles ont adopté le mode de développement sans retenue que le naturalisme induit. Ce n'est pas que les autres cultures aient ignoré qu'il pouvait y avoir des différences et des ressemblances entre les humains et les non-humains, mais elles ne les ont pas détectées là où les Occidentaux les avaient placées. Elles ont continué à penser que la nature, pour reprendre la formule du grand poète portugais Fernando Pessoa, « ce sont des parties sans un tout », ignorant ainsi le tour de prestidigitation moderne qui agrège ces parties dans un ensemble appelé « la nature ». Et dans l'étude de ce genre de diversité, l'anthropologie joue un rôle de premier plan. Non pas pour répondre aux sollicitations de l'actualité, mais bien plutôt parce qu'il est indispensable de replacer la compréhension des attitudes contemporaines vis-à-vis de la nature et du monde dans un vaste cadre comparatif, où peuvent être examinées les différentes conceptions de la dimension biologique de l'homme et des rapports à leur milieu que les peuples se sont forgés au fil du temps et sous toutes les latitudes. Il s'agit, en somme, de rendre intelligible la manière dont des organismes particuliers, les humains, s'insèrent dans le monde, en sélectionnent des propriétés pour leur usage et concourent à modifier ce monde en tissant avec lui, et entre eux, des liens constants ou occasionnels d'une diversité remarquable, mais non infinie.

Ces liens, on les appelle des invariants anthropologiques. Certains sont connus depuis longtemps. Par exemple, le nombre réduit des manières de classer les parents et de les regrouper en catégories nommées, ou encore l'organisation hiérarchique de la classification des plantes et des animaux. Un autre type d'invariant anthropologique concerne plus particulièrement la question du rapport à la nature évoquée en préambule, en ce qu'il paraît structurer les liens extrêmement divers que les sociétés entretiennent avec les milieux où elles déploient leur existence. C'est celui auquel je consacre l'essentiel de mon attention depuis une quarantaine d'années. Car l'étude interculturelle des modes d'objectivation des non-humains pose un problème de taille. En effet, les peuples non modernes, dont l'ethnologie a longtemps fait son objet principal, ont tendance à attribuer

aux plantes et aux animaux bien des caractéristiques de la vie sociale. Or, tous ces peuples qui furent longtemps qualifié de « naturels » ne sont en aucune façon englués dans la nature puisque les objets et les êtres qui peuplent leur environnement se conforment au contraire à bien des règles de la société. Une nature ainsi dotée de la plupart des attributs de l'humanité n'est évidemment plus une nature, cette notion ayant été forgée en Occident pour désigner l'ensemble des êtres et des phénomènes qui, possédant des lois de développement propres, se distinguent de la sphère de l'action humaine. En définitive, bien des sociétés de par le monde ne séparent pas la nature et la culture comme deux domaines de réalités incompatibles, une distinction au demeurant récente dans l'histoire de l'Occident. Il est donc souhaitable de faire l'économie de cette division lorsque l'on réfléchit aux moyens que l'humanité a employés pour s'objectiver dans le monde. Une telle perspective modifie l'objet même de l'anthropologie, puisque celle-ci n'aurait plus pour tâche d'étudier des institutions et des pratiques classées selon leur degré d'autonomie vis-à-vis de la nature, mais les formes et les propriétés des différents systèmes possibles de composition des mondes, c'est-à-dire d'associations entre des humains et non-humains.

Sur quel type d'invariant s'appuyer pour mener à bien une entreprise de ce genre ? On peut partir de l'hypothèse que tout être humain met en branle des dispositions qui sont à la fois corporelles et intentionnelles, c'est-à-dire qu'il est doté tout à la fois de capacités physiques lui permettant d'agir dans, et sur, le monde et d'une aptitude à se représenter mentalement des états de chose, à commencer par sa propre existence. Cet équipement permet aux humains de procéder à des identifications. Il faut entendre par là le mécanisme élémentaire au moyen duquel un humain détecte des différences et des ressemblances entre lui et les existants sur la base des analogies et des distinctions d'apparence, de comportement et de propriété entre ce que cet humain infère à propos de ce qu'il est lui-même et ce qu'il infère à propos de ce que sont les autres. Or, les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité analogues aux miens, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités différentes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. Ces formules définissent quatre grands types d'ontologies, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de points d'ancrage à des formes cosmologiques, à des modèles de lien social et à des théories de l'altérité.

Au vu des indices qu'elle me livre, je peux estimer, par exemple, qu'une entité quelconque observable dans mon entourage possède une intériorité semblable à la mienne : animal, artefact, plante ou simple présence perceptible par ses effets, elle semble, tout comme moi, animée d'intentions propres, capable

d'actions et de jugements autonomes. Par contre, l'apparence physique sous laquelle elle s'offre à ma perception diffère grandement de la mienne : couverte de plumes, d'écaillés ou de feuilles, dotée d'ailes, de nageoires ou de racines, incapable de survivre hors de l'eau ou de se déplacer en plein jour, cette entité est prédéterminée par son corps à occuper une niche écologique tout à fait particulière et à y mener en conséquence une existence distincte. L'univers d'un insecte n'est pas celui d'un poisson, qui n'est pas non plus celui d'un humain ou d'un arbre, car chacun de ces univers est à la fois la condition et le résultat de l'actualisation de fonctions organiques singulières que les autres espèces ne possèdent pas. Bref, je peux penser que la plupart des existants qui m'entourent répondent à ces caractéristiques : leur intériorité n'est guère différente de la mienne, mais ils se distinguent de moi par leur équipement physique, par le type d'opérations qu'il leur permet d'accomplir et par les points de vue contrastés que, de ce fait, cet équipement leur offre sur le monde.

Lorsqu'une telle attitude se généralise et se systématisse parmi un groupe d'humains, on peut parler d'*animisme*, une ontologie commune parmi les Indiens d'Amazonie et du nord de l'Amérique du Nord, dans l'aire arctique et en Sibérie septentrionale comme parmi certaines populations d'Asie du Sud-est et de Mélanésie. Les animaux, les plantes, les esprits, certains objets, y sont vus et traités comme des personnes, des agents intentionnels dont on dit qu'ils ont une « âme », c'est-à-dire une faculté de discernement, de communication et de jugement moral qui en fait des sujets de plein droit avec lesquels les humains peuvent entretenir des relations de toutes sortes. Du fait de cette position d'agent qui leur est reconnu, la plupart des existants sont réputés s'organiser selon des modalités analogues à celles des humains : ils ont leurs maisons, leurs chefs et leurs chamanes, se marient selon les règles et s'adonnent à des rituels. Et si, malgré la différence des formes physiques, la communication est possible entre collectifs d'humains et de non-humains – généralement dans les rêves –, c'est que les corps des uns et des autres sont vus comme de simples vêtements recouvrant des intériorités similaires, c'est-à-dire capables d'échanger des messages significatifs avec d'autres entités dotées des mêmes facultés.

Une autre formule est particulièrement bien illustrée par le *totémisme* des Aborigènes australiens. Elle contraste avec la précédente en ce qu'elle choisit d'ignorer les discontinuités entre humains et non-humains aussi bien sur le plan moral que physique en mettant plutôt l'accent sur le partage, au sein d'une classe nommée, d'un ensemble de qualités s'appliquant indifféremment à des humains et à des non-humains. Ces qualités sont transmises par les semences d'un prototype ancestral et elles ne renvoient pas tant à la forme des corps qu'aux substances dont ils sont faits, aux dispositions qui les habitent, au « tempérament » qu'ils manifestent, rendant ainsi plus vraisemblable l'idée d'une relation d'identité de substance, non visible, entre des espèces d'apparences très différentes. Les qua-

lités communes aux membres de la classe – des humains, des kangourous, des moustiques, des ignames sauvages – les rendent différents en bloc des membres d'autres classes de ce type qui contiennent d'autres humains, mais aussi des émeus, des goannas, des baleines ou des acacias. Chaque classe est ainsi autonome sur le plan ontologique en ce qu'elle incarne une essence particulière localisée dans un site, quoi qu'elle soit dépendante des autres classes sur le plan fonctionnel – notamment pour l'accès aux conjoints, aux territoires de chasse, aux services rituels. Enfin, chaque classe s'identifie d'abord par le nom de son totem, un être originaire qui vécut jadis sur la terre, au « temps du Rêve », et dont sont physiquement issus les membres humains et non humains du groupe qu'il incarne. Bien que cet être soit très souvent désigné par le nom d'un animal, c'est plutôt l'inverse qui est vrai : le totem est nommé d'après la qualité qui est sa marque distinctive et l'animal auquel il est identifié porte en réalité le nom de celle-ci. Ceci signifie qu'un totem n'est pas une espèce animale dont les propriétés auraient pu servir à caractériser la classe hybride qui en procède, c'est un ensemble d'attributs synthétisés dans un nom de qualité qui sert aussi à désigner une espèce animale.

Une troisième formule inverse la précédente. Au lieu que des humains et des non-humains soient fusionnés au sein d'une classe du fait qu'ils partagent une essence et des substances communes, c'est au contraire toutes les composantes du monde, tous les états et les qualités qu'il contient, toutes les parties dont les existants sont faits qui se voient distingués les uns des autres et différenciés en autant d'éléments singuliers. À la manière des « Dix Mille Essences » de la Chine ancienne, ou de la myriade d'entités composant la « grande chaîne de l'être » dans la cosmologie médiévale, ou encore des attributs du cosmos hopi incarnés par des centaines d'esprits katchina, cette ontologie repose sur le fractionnement et l'individuation des propriétés, des êtres et des choses. Pour qu'un monde formé d'un aussi grand nombre d'éléments singuliers puisse être pensable par les humains qui l'occupent, pour qu'il soit même habitable de façon pratique sans que l'on s'y sente trop prisonnier du hasard, il faut que l'on puisse relier dans un réseau de correspondances systématiques les multiples parties dont il est constitué. Or, dans leurs formes les plus visibles, ces mises en correspondance reposent toutes sur la figure de l'analogie ; c'est le cas, par exemple, des corrélations entre microcosme et macrocosme qu'établissent certains systèmes divinatoires, de la théorie médicale des signatures, de la géomancie chinoise et africaine ou de l'idée que des désordres sociaux – inceste, parjure, abandon des rites – entraînent des catastrophes climatiques. C'est pourquoi l'on peut appeler *analogisme* cette ontologie de l'atomisation et de la recomposition qui fut dominante en Europe de l'Antiquité à la Renaissance et dont on trouve encore maintes illustrations contemporaines, parmi les civilisations d'Orient, en Afrique de l'Ouest ou dans les communautés indiennes des Andes et du Mexique.

La dernière manière de détecter des propriétés dans les objets du monde nous est plus familière, c'est celle que j'ai appelé le naturalisme. Elle consiste à postuler une continuité physique entre les humains et les non-humains tout en déniait à ces derniers le même type d'intériorité que celle dont les premiers sont crédités. Cette formule inverse celle de l'animisme : au lieu d'une généralisation des subjectivités et d'une singularisation par les corps, il s'agit d'une universalisation des composantes physiques couplée à une singularisation par l'esprit. On n'aura guère de peine à reconnaître dans ce principe de découpage du réel le mode d'identification qui régit la cosmologie des Modernes depuis quelques siècles. Le naturalisme, c'est d'abord l'idée que la nature existe, autrement dit que certaines entités doivent leur existence et leur développement à un principe étranger au hasard comme aux effets de la volonté humaine. Un segment du monde se convertit alors en un domaine ontologique singulier, extérieur et parallèle à celui de la vie sociale, soumis à des lois ne souffrant pas d'exceptions et qu'il revient aux humains de dévoiler par l'investigation scientifique. Mais le naturalisme n'acquiert la plénitude de sa signification que lorsqu'il se voit opposé à un monde d'artifice et de liberté que les humains ont su créer pour leur propre compte, un mouvement de séparation dont on a tardivement fait la théorie, dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'émergence des sciences humaines et sociales. En effet, pour que la cosmologie moderne devienne véritablement opératoire, il ne suffit pas de proclamer que les humains se distinguent des non-humains par des facultés internes spécifiques, qu'on appelle celles-ci âme, conscience, subjectivité ou langage. Il faut en outre que les groupes humains en viennent à être vus comme se différenciant les uns des autres en fonction de dispositions internes collectives exprimées dans des conventions et des usages – valeurs, représentations, langues, systèmes symboliques – qui rendent chacun de ces groupes immédiatement distinctifs. Là où l'animisme postule une culture universelle partagée par les humains et les non-humains, le naturalisme isole les humains et les fragmente en une multitude de cultures particulières.

En revanche, les Modernes admettent de mieux en mieux, surtout depuis Darwin, que la part physique des humains les situe dans un continuum matériel au sein duquel ils se distinguent assez peu des autres entités du monde. Nous savons désormais que la structure moléculaire et le métabolisme hérités de notre phylogénèse nous rattachent aux organismes les plus insignifiants, de même que les lois de la thermodynamique et de la chimie nous lient aux objets non vivants. Le génome humain est sans doute différent de celui des autres organismes et nous possédons des traits anatomiques et physiologiques qui nous différencient en tant qu'hominoïdes des autres primates ; mais tous ces caractères ne représentent qu'une variation parmi d'autres de principes biologiques et physico-chimiques s'appliquant à toutes les entités vivantes, non une singularité absolue qui permette de nous exhausser au-dessus des autres êtres organisés. Si

nous continuons néanmoins à nous percevoir comme distincts et à frapper les animaux les plus proches de nous d'une discrimination ontologique, c'est bien parce que nous accordons une prééminence dans notre mode d'identification aux critères fondés sur les expressions de l'intériorité – du langage à la subjectivité en passant par les affects ou la conscience réflexive – sur ceux qui relèvent de la physicalité. Ce processus de triage engendre une cosmologie dont les principes sont si simples que nous avons tendance à les croire universels : les frontières et les propriétés de la collectivité des humains sont dérivées de la division fondamentale qui peut être tracée entre humains et non-humains ; autrement dit, dans le langage de la modernité, la Culture tire ses spécifications de sa différence avec la Nature, elle est tout ce que l'autre n'est pas. À cela s'ajoute la reconnaissance de l'hétérogénéité des manifestations collectives de l'intériorité, les cultures, et le casse-tête épistémologique qui en résulte lorsqu'il s'agit de réconcilier, dans un même régime d'explication scientifique, l'universalité des lois de la nature avec le relativisme des œuvres humaines.

Ni la nature, ni ce que nous appelons la diversité culturelle ne sont donc des données brutes et évidentes du réel ; ce sont plutôt des résultats d'une manière propre à l'épistémologie naturaliste d'opérer des découpages dans la trame du monde. Car c'est sur le fond d'une nature homogène et aux frontières intangibles que le chatoiement des œuvres humaines devient perceptible dans la multiplicité de ses réalisations singulières. Et même si le naturalisme est maintenant en passe d'étendre à une grande partie de la planète sa grille d'identification des choses, il faut souligner avec force que notre cosmologie est une production historique récente, non un étalon universel que les Modernes auraient su accoucher du ciel des Idées. Quelles conséquences la conscience que nous pouvons ainsi acquérir de vivre dans une cosmologie singulière peut-elle engendrer sur la manière dont nous appréhendons les réalités contemporaines ? Quel est le gain d'intelligibilité sur les circonstances présentes que les enseignements de l'anthropologie peuvent nous apporter au sujet de modes de vie qui paraissent à première vue très éloignés du nôtre ? Je me limiterai ici à envisager brièvement ces conséquences dans un domaine qui concerne tous les humains, celui des manières d'habiter la terre et des rapports que nous entretenons avec les lieux où notre existence se déroule. Une des conséquences du naturalisme, en effet, c'est de nous porter à envisager au premier chef comme des systèmes de ressources les territoires que nous occupons, qu'ils appartiennent en propre à des individus ou à des collectifs, ou que, comme les océans, ils soient à tout le monde et peuvent dès lors servir de poubelle à l'humanité. Dans d'autres modes d'identification, au contraire, et qui sont encore vivaces à la surface du globe, c'est plutôt la terre qui possède les hommes que l'inverse. J'en prendrai deux exemples fort différents, mais dans lesquels l'autonomie ontologique des territoires se dessine à l'occasion

des conflits avec les forces déprédatrices du naturalisme.

Le premier cas est celui de Sarayaku, une communauté amérindienne de l'Amazonie équatorienne menacée de spoliation territoriale par des prospections pétrolières. Dans un document que des membres de cette communauté présentèrent à la COP 21 en 2015, ceux-ci demandaient la reconnaissance nationale et internationale du territoire qu'ils partagent avec une foule d'autres êtres comme une nouvelle catégorie légale d'aire protégée sous le nom générique de *Kawsak Sacha* (forêt vivante en quichua). La définition qui en est donnée ne diffère guère de celle que j'ai proposée pour l'animisme : « *Kawsak Sacha* signifie que la forêt est entièrement composée d'êtres vivants et des relations de communication que ces êtres entretiennent ; [tous] ces êtres, depuis la plante la plus infime jusqu'aux esprits protecteurs de la forêt sont des personnes (*runa*) qui [...] vivent en communauté et développent leur existence de manière analogue à celle des humains ». C'est pourquoi « l'objectif est [non seulement] de préserver les territoires des peuples premiers, [mais aussi] la relation matérielle et spirituelle que ces peuples tissent avec les autres êtres qui habitent la forêt vivante ». Il ne s'agit donc pas ici de donner des droits à la Nature en général, puisque celle-ci est une pure abstraction, ou à des plantes et des animaux qui seraient vus comme des sortes d'humains en curatelle, ou encore de protéger un espace du fait des ressources physiques qu'il contient, qu'il s'agisse de biodiversité ou d'objets naturels transformables en marchandises. Ce qui est ici le sujet de droit politique, ce ne sont ni les humains ni les non-humains, mais les relations tout à fait singulières qu'ils tissent entre eux.

Toujours en Amérique du Sud, mais dans les Andes cette fois, se dessine une autre façon de concevoir le rapport entre un collectif d'humains et de non-humains et les lieux qu'ils occupent. On peut en avoir un aperçu dans l'analyse que l'ethnologue péruvienne Marisol de la Cadena donne d'une manifestation qui s'est déroulée en décembre 2006 sur la place principale de Cusco, dans le sud du Pérou, contre un projet minier affectant une montagne. Les manifestants venaient pour l'essentiel des villages indigènes situés sur les flancs de la chaîne de l'Ausangate, tenue par tous les Amérindiens de la région de Cuzco comme la divinité la plus importante, celle dont l'action, négative comme positive, est la plus décisive dans la vie des gens. Les manifestants protestaient contre le projet de concéder à une entreprise minière des droits d'exploitation sur le mont Sinakara, l'un des pics de la cordillère de l'Ausangate qui abrite aussi un sanctuaire érigé au pied d'un glacier où se déroulent tous les ans un pèlerinage immensément populaire, le Qollur rit'i. On conçoit donc que le projet d'implanter une mine dans ce site ait pu provoquer un grand trouble. La nature de ce trouble se laissait deviner au fait que les motivations des manifestants semblaient très diverses : tandis que certains arboraient les calicots classiques des mobilisations écologiques – non à la mine, non la destruction de l'environnement, protégeons notre patrimoine –

d'autres déployaient les bannières du pèlerinage du Qollur rit'i tandis que les danseurs rituels du pèlerinage, avec leurs costumes caractéristiques, se déplaçaient au milieu de la foule. L'interprétation de cette diversité transparait dans les propos d'un informateur de Marisol de la Cadena, un chamane quechua monolingue habitant un village au pied de l'Ausangate. Selon lui, les communautés s'opposaient au projet parce que la mine affecterait les pâturages d'altitude fréquentés par leurs alpagas et leurs moutons, mais aussi et surtout parce que l'Ausangate ne tolérerait pas que le mont Sinakara soit attaqué, ce qui le conduirait à se venger en tuant des gens. La manifestation avait donc également pour objet d'empêcher la colère de l'Ausangate.

On notera que les manifestants de l'Ausangate ne s'opposent pas à l'extraction minière en soi, une activité qui a été pratiquée à une petite échelle par les paysans andins depuis des siècles, et qui continue de l'être en certaines régions. En contexte traditionnel, il s'agit de suivre des veines de minerai en creusant de petites galeries à la dynamite et à la barre à mine, une opération dangereuse non seulement en raison des éboulements, mais aussi de la susceptibilité des esprits des entrailles de la terre, les *diablos*, qui doit être apaisée par des offrandes et une conduite respectueuse. Dans la montagne aussi, il faut donc tâcher de vivre en bonne intelligence avec des puissances ordinairement invisibles à qui l'on doit témoigner du respect. Les techniques minières des multinationales sont bien différentes : elles pratiquent l'extraction à ciel ouvert par décapages successifs, lesquels aboutissent assez vite à la destruction complète de la montagne. Tandis que l'exploitation par des tunnels maintient les relations, pour difficiles qu'elles puissent être, avec les êtres qui peuplent l'intérieur de la montagne, l'exploitation à ciel ouvert les fait disparaître en même temps que l'abri qui les contient. Ce n'est plus seulement une dégradation environnementale majeure, c'est une destruction sociocosmique dont se rendent coupables les compagnies minières. La manifestation sur la place centrale de Cuzco reflétait cet état de fait : voilà donc des montagnes, et leurs habitants invisibles et puissants, explicitement transformés en sujets politiques et mobilisés par une autre partie du collectif, les humains, dans des combats contre l'agression dont ils pourraient devenir victimes, agression dont les conséquences n'affecteraient pas uniquement les montagnes elles-mêmes, mais l'ensemble des éléments humains et non humains dont le collectif est composé.

En Amazonie, dans les Andes et dans bien d'autres régions du monde, des affrontements analogues contre les cadres idéologiques et institutionnels du naturalisme révèlent l'autonomie ontologique de territoires dans lesquels des collectifs d'humains et de non-humains revendiquent leur dépendance vis-à-vis des lieux qu'ils habitent et accordent en quelque sorte une priorité à ceux-ci sur l'exercice de leurs droits propres. De tels processus nous offrent de riches ensei-

gnements sur des façons de faire primer les droits de la Terre et des terriens de toute sorte qui l'occupent sur la conception prométhéenne de l'usage illimité des ressources que le naturalisme a imposée, avec les conséquences catastrophiques que l'on commence à mesurer et dont l'exposition « Vies d'ordures » dépeint certaines des manifestations. Car rien n'interdit d'envisager que l'autonomie ontologique des territoires puisse être traduite en une autonomie juridique et que l'on fasse droit à de nouvelles sortes de sujets politiques, non pas à des êtres individuels ou collectifs en tant que tels  $\text{\textcircled{D}}$  des humains, des États, des chimpanzés ou des multinationales ; mais bien des écosystèmes, c'est-à-dire des rapports d'un certain type entre des êtres localisés dans des espaces plus ou moins vastes, des milieux de vie donc, quelle que soit leur nature : des bassins-versants, des massifs montagneux, des villes, des littoraux, des quartiers, des zones écologiquement sensibles, des mers et des détroits.

Une véritable écologie politique, une cosmopolitique de plein exercice, ne se contenterait pas de conférer des droits intrinsèques à la nature sans lui donner de véritables moyens de l'exercer ; elle s'attacherait à ce que des milieux de vie singularisés et tout ce qui les compose – dont les humains – deviennent des sujets politiques dont les humains seraient les mandataires. Pourrait ainsi prendre une expression politique concrète ce que j'ai appelé ailleurs l'universel relatif, à savoir l'idée que des systèmes de relations, plutôt que des qualités attachées à des êtres, devraient former le fondement d'un nouvel universalisme des valeurs. Dans leur rôle de mandataire, les humains ne seraient plus la source du droit légitimant l'appropriation de la nature à laquelle ils se livrent ; ils seraient les représentants très diversifiés d'une multitude de natures dont ils seraient devenus juridiquement inséparables. Notons qu'une telle conception n'est étrange de prime abord qu'au regard des fondements individualistes de notre présent système juridique et politique. Car, ainsi qu'on vient de le voir avec des exemples contemporains, l'ethnologie et l'histoire nous offrent par ailleurs maints exemples de collectifs dans lesquels le statut des humains est dérivé, non des capacités universelles réputées universellement attachées à leur personne, mais de leur appartenance à un collectif singulier mêlant indissolublement des territoires, des plantes, des montagnes, des animaux, des sites, des divinités et une foule d'autres êtres encore, tous en constante interaction. Dans de tels systèmes, les humains ne possèdent pas la « nature » ; ils sont possédés par elle. Certes, ils ne sont pas possédés de la même façon partout, et c'est ce que les invariants anthropologiques du rapport aux non-humains que j'ai exposés mettent en évidence : les attachements entre les humains et leurs milieux de vie varient autant que varient les manières de détecter des continuités et des discontinuités entre les objets du monde. Mais ces variations sont connaissables, on peut en faire l'inventaire et la théorie, surtout on peut puiser en elles des stimulations pour changer notre destinée de Modernes naturalistes.

On le voit, si l'anthropologie nous apporte des connaissances précieuses sur les différentes façons d'être humain, et sur les diverses manières de nous lier entre nous et aux non-humains, elle nous permet aussi de nous dégager de la tyrannique myopie du présent. Car elle apporte la preuve que d'autres voies sont possibles pour nous assembler et régler nos vies que celles qui nous sont familières en Occident, puisque certaines d'entre elles, aussi improbables qu'elles puissent paraître, ont été explorées et mises en pratique ailleurs. L'anthropologie montre donc que l'avenir n'est pas un prolongement automatique de l'actuel, reconductible à intervalles réguliers, mais qu'il est ouvert à tous les possibles pour peu que nous sachions les imaginer.