

Les anthropologues face à la biodiversité

Entretien avec FRANÇOISE GREHAND et PIERRE GREHAND

Propos recueillis par CATHERINE AUBERTIN avec l'aide d'ARMELLE AURIS

NSS – *Qu'est-ce que la biodiversité pour les populations étudiées par les anthropologues ?*

P. G. – Répondre à une telle question suppose que les anthropologues se la soient posée. Or la formation qu'ils recevaient ne les prédisposait pas à l'étude du milieu. Pour ce qui est des populations des forêts denses humides par exemple, et davantage encore pour les populations du Grand Nord, la question n'était envisagée que sous le seul angle de la *survie* dans des milieux hostiles. Même si elles s'y prenaient très bien, les sociétés étaient censées survivre, et non vivre. On était loin d'imaginer qu'elles pensaient leur nature, encore moins qu'elles prenaient la peine de nommer les éléments *inutiles* de leur espace, et pas du tout qu'elles pussent gérer leurs ressources.

Non seulement les choses ont changé, mais on va désormais encore plus loin : en cas de menace sur leur territoire, les populations peuvent asseoir leurs revendications sur des études anthropologiques qui ont d'ores et déjà pris en compte la dimension territoriale. Le milieu est devenu un patrimoine, et comme tel, une valeur non seulement culturelle mais encore idéologique et politique.

F. G. – Il existe trois niveaux par lesquels l'anthropologue peut approcher la biodiversité chère aux naturalistes :

– le milieu tel qu'il existe, mais qui peut changer : on le détruit, on le conserve ; dans tous les cas on le façonne ;

– le milieu tel qu'il est pensé : la manière dont on le nomme, dont on le classe ; les représentations qu'on s'en forge ;

– le milieu tel qu'il est utilisé : l'usage qu'on en fait ; les pratiques qui y sont associées.

NSS – Les savoirs que ces populations ont acquis sur la biodiversité qui les entoure reposeraient donc sur un mélange des trois niveaux ?

P. G. – Oui, diversement dosé. Si bien que chaque société porte sur le milieu environnant un regard unique. Prenons un exemple simple. Dans la famille des Apocynacées, le genre *Tabernaemontana* (sensu lato), comportant une centaine d'espèces, est bien réparti à travers les Tropiques humides. Certaines de ces espèces, très proches, contiennent les mêmes alcaloïdes indoliques. En Amazonie, nombreux sont les Amérindiens, tels les Tikuna, les Tukano, les Wayampi et bien d'autres, à avoir repéré ces plantes ; or l'anthropologue observe une grande diversité dans la manière de s'en servir. Certains peuples y ont trouvé des poisons, des stimulants, d'autres des fébrifuges, d'autres des remèdes contre les abcès ou des antirhumatismaux, d'autres encore des hallucinogènes...

À écosystème quasi égal et à moins de 100 km de distance, deux peuples voisins peuvent avoir des pratiques et une utilisation de l'environnement différentes : le premier fera de la gomme de tel arbre une poix, le second, la base parfumée d'un fard. Ou bien encore, le premier utilisera pour ses flèches, la hampe florale du roseau, alors que le second en utilisera la tige. Et bien sûr, les uns se gausseront d'une hampe de flèche genouillée tandis que les autres rétorqueront que les nœuds ne les gênent pas ! Mais, tolérants, tous tomberont d'accord sur la liberté d'agir et plus encore sur la force de la tradition. Car c'est, en fait, bien souvent l'aspect identitaire qui l'emporte. La diversité du vivant s'accompagne d'une diversité des pratiques, ce qui est logique ; mais à un élément commun du vivant peuvent aussi correspondre, selon les ethnies, des pratiques variées, ce qui étonne davantage.

NSS – La diversité des pratiques ne vient-elle pas d'une diversité des démarches cognitives ?

P. G. – Oui, on en revient au regard exclusif et singulier. Et l'on soulève une question de fond : ce n'est pas un hasard si, sur le temps long, un nombre important de populations a repéré qu'un groupe de plantes, groupe auquel nous pourrions, dans notre système, avoir donné le nom de *genre botanique*, partage une caractéristique commune. En ce sens, ces populations ont un regard très proche de celui du scientifique ; elles développent la même curiosité, la même envie de découverte et la même démarche associative : « Telle plante, ressemblant à telle autre que l'on utilise à telle fin, pourrait bien, elle aussi, se révéler intéressante. » Mais là s'arrête la comparaison, car la science est une tentative de rationalisation des savoirs pour y voir clair à une échelle universelle, alors que ces populations ont un savoir cloisonné : il est élaboré par elles pour servir à chacune d'elles. Aujourd'hui, sauf s'il est devenu anthropologue, naturaliste ou philosophe, un Shuar ne compare pas son savoir avec celui d'un lointain Wayampi ou d'un Tupinamba du XVII^e siècle. Pour autant, la curiosité à propos du savoir des voisins est universellement répandue et c'est elle qui stimule les échanges.

NSS – L'échange de savoirs existe donc. Passe-t-il, par exemple, par l'échange de femmes ?

F. G. – Bien sûr. Les femmes tukano du Uaupès par exemple, qui emportent avec elles leurs clones de manioc lorsqu'elles vont s'établir dans le clan de leur époux, ont contribué à faire de leur peuple un de ceux qui possèdent la plus grande richesse variétale de manioc en Amazonie. Mais il n'y a pas que les unions matrimoniales pour diversifier le savoir ; les migrations, les relations commerciales, diplomatiques

FRANÇOISE GREHAND

Anthropologue, Orstom, Laboratoire Ermes, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans cedex 2, France

PIERRE GREHAND

Ethnolinguiste, CNRS-Lacito, Laboratoire Ermes, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans cedex 2, France

ou guerrières y contribuent aussi. Et par dessus tout, les relations de voisinage. Les informations circulaient très facilement de proche en proche. Mais à l'échelle amazonienne, aucune population ne capitalisa jamais la totalité des savoirs. Avant la mondialisation, chaque population à travers sa langue, sa mythologie, ses logiques symboliques, développait sa propre représentation de l'Univers. C'était simplement un monde plus petit que celui de notre réalité contemporaine. Traditionnellement en effet, le regard était centré sur un territoire donné, quoique non délimité, et la biodiversité, par essence liée au territoire, était objectivement finie dans l'espace. Chacune des populations qui nous occupent, pas moins ni plus que les Gaulois ou les Ostrogoth, avait une vision du monde totalement construite, dans laquelle était enclos son savoir sur la biodiversité.

P.G. – Bien sûr, aujourd'hui, dans un congrès panamérindien, les participants savent qu'ils sont tous des Indiens d'Amérique. Et de telles prises de conscience se font actuellement jour, un peu partout dans le monde, chez des populations récemment encore sans écriture. Mais il s'agit là, il ne faut pas s'y tromper, d'un regard et d'un style nouveaux, occidentaux dans leur essence et non indigènes. Via la prise de conscience politique, les leaders indigènes mêlent dans leur discours des thèmes de lutte et d'union à des concepts empruntés aux naturalistes et aux écologistes occidentaux. Qu'ils en aient conscience ou non, ils repoussent l'horizon de leurs ancêtres. Un discours univoque est en train d'émerger, du type « Nous sommes tous des fils de notre Mère la Terre », dans lequel la Nature et son immense diversité jouent un rôle central. Davi Yanomami est un bel exemple de leader qui, à partir de sa propre expérience, est en train de construire, selon notre collègue Bruce Albert (com. pers.), une nouvelle cosmogonie à l'échelle du bassin amazonien.



Pierre Grenand

NSS – Revenons à une question simple : comment les sociétés traditionnelles appréhendent-elles la biodiversité ?

F.G. – C'est effectivement assez simple. Les choses ont des noms. Ce besoin de nommer fut d'ailleurs l'une des causes essentielles du développement du langage. On ne peut construire une société et la faire fonctionner si on ne nomme pas ce qui nous environne. Une fois les choses nommées, on en fait des paquets, on les catégorise, et on les range dans des boîtes dont les étiquettes sont des macronoms. La souris sera placée avec le rat dans la boîte des rongeurs. Il existe des boîtes sans étiquette : les Wayampi par exemple n'ont pas inventé l'étiquette anoures, mais ils ont quand même une boîte où ranger toutes les grenouilles qu'ils nomment séparément ou selon un classement en petites séries intermédiaires. Ainsi il y a des catégories nommées et d'autres qui ne le sont pas. Toutes témoignent cependant du besoin d'ordonner l'Univers du vivant qui les entoure.

Bien sûr, tout n'est pas si simple. On peut décider qu'une partie des objets que l'on a rangés dans une catégorie pourrait, avec autant de pertinence mais sur des critères différents, entrer dans une autre. Par exemple, bien que l'on sache que la tomate est un fruit, notre civilisation la range préférentiellement dans la boîte étiquetée « légumes » sur un critère culinaire et non botanique, tout aussi fondé au demeurant. Les critères de choix sont multiples, peuvent s'emboîter, s'imbriquer, s'exclure. Leur but n'est pas, comme dans la classification scientifique, de hiérarchiser l'univers du vivant. En utilisant les ressources de leur langue, les hommes rendent compte, d'une manière singulière et hétérogène, de leur propre vision de la diversité. Cette construction, ils l'utilisent pour manipuler leur environnement naturel à leurs propres fins. Ainsi l'idée que les hommes se font de la nature est toujours culturelle.

NSS – Mais comment s'y prend-on pour nommer la nature environnante ?

F.G. – Les hommes se déplacent, migrent. Trimballant bien davantage que des boutures ou des hamacs dans leurs hottes, ils voyagent avec leur langue. Aujourd'hui, la plupart des populations amazoniennes ne se trouvent plus dans leur endroit d'origine. Partis de loin au sud de la rive droite de l'Amazone, le peuple Wayampi la franchit, en fréquenta un moment la rive gauche, puis remonta lentement, sur plusieurs générations, vers le nord. La forêt amazonienne n'étant pas uniforme, ces hommes changèrent plusieurs fois d'écosystèmes auxquels ils durent à chaque fois s'adapter. Plusieurs solutions s'offrent pour appréhender et nommer les nouveautés d'un paysage : on peut emprunter les noms qu'utilisent déjà les populations que l'on rencontre, que le contact soit amical ou non – éliminer un grand nombre d'hommes et épouser leurs veuves est une solution qui a existé, entre les envahisseurs Carib continentaux et les Arawak des Antilles par exemple ; le nouvel écosystème a alors de grande chance d'être nommé dans la langue des femmes. On peut aussi créer de nouveaux mots, qui sont alors souvent descriptifs : en nommant pied-de-

lièvre une Papilionacée (*Trifolium arvense*) dont l'inflorescence a une forme suggestive, les Québécois nous fournissent un exemple imagé de néologisme total. Ou bien l'on peut trouver que le nouvel item ressemble par ses feuilles, ses fruits ou les deux, à un autre que l'on connaît déjà dans un environnement différent : ce sera le châtaignier du Pará (*Bertholletia excelsa*) des Brésiliens ; remarquons au passage que les Français, qui ne connaissent ni l'État du Pará, ni l'arbre, mais uniquement la graine dans les mélanges apéritifs de fruits secs, ont forgé, à partir de cette seule donnée objective, le néologisme noix du Brésil. On peut également rapprocher deux items qui ne se ressemblent pas, par l'usage identique qu'on en fait : le coquelicot des Créoles de Guyane est une petite Mélastomacée (*Rhynchanthera grandiflora*) arbustive de savane à fleur violette qui n'a rien en commun avec la Papavéracée de métropole, si ce n'est que toutes deux étaient autrefois à la base d'un sirop antitussif. Plusieurs générations après, le rapprochement, qui se fondait sur une logique désormais oubliée, paraît bien saugrenu !

Cette logique de nomination peut pourtant être retrouvée. Prenons l'exemple sud américain du mot *pindo*. Ce nom, que l'on retrouve sous des formes extraordinairement stables depuis l'extrême sud de l'aire linguistique tupi-guarani, le Paraguay et l'Uruguay, jusque dans les Guyanes, soit sur une distance de 7 000 ou 8 000 km, et qui a circulé grâce en partie à des populations qui n'existent plus aujourd'hui, ou qui ont changé de nom, reste encore employé, appliqué à près d'une vingtaine d'espèces différentes de palmiers. À ceci ajoutons que certaines populations utilisent le mot *pindo*, non pas pour désigner un palmier en particulier, mais la palme en général, ou la couverture des toitures ; des maisons aujourd'hui couvertes de chaume ou encore de bardeaux, continuent de porter le nom relictuel de *pindo*. Et *pindo* désigne également un chapeau de paille, même si le matériau est désormais synthétique, parce que la paille provenait de folioles de palmier. Nous voici revenus au point de départ : *pindo* flirte toujours avec le concept de palmier. Ajoutons une dernière pièce au puzzle : dans la mythologie des peuples de langues tupi-guarani, il est dit que les premiers hommes échappèrent au Déluge parce que quelques-uns se réfugièrent sur un palmier vigoureux et complaisant qui, au fur et à mesure de la montée des eaux, montait lui-même d'un cran. Or tous les palmiers qui, sur cette vaste aire culturelle, portent le nom de *pindo*, sont également ceux qui comportent les cicatrices foliaires les plus développées. Autrement dit, au cours de leurs migrations, les peuples tupi-guarani, mus par le besoin d'asseoir leur mythologie sur des réalités sensibles, recherchaient toujours dans leur nouvel environnement l'espèce de palmier au stipe assez vigoureux et assez encoché pour avoir été celle qui aurait sauvé leurs ancêtres du Déluge.

NSS – Les choix, même fortement induits par la culture, ne sont-ils pas sous-tendus par la disponibilité des espèces ?

P. G. – Pas nécessairement. Si deux ethnies n'utilisent pas le même bois pour faire leurs arcs, la réponse

naturaliste la plus simpliste sera de dire que ces deux espèces ont une répartition complémentaire, l'une rare ici étant commune là et vice versa, ce qui n'est pas toujours vrai. Dans les Guyanes, on taille les arcs dans le bois magnifique d'une Moracée du genre *Brosimum*, appelée dans la plupart des langues amérindiennes *paila*. Comme la littérature ethnologique n'évoque pas l'utilisation de ce bois au sud de l'Amazonie, il était intéressant de s'interroger sur sa répartition en Amérique du Sud. Or les aires géographiques des flores de nos collègues naturalistes l'indiquent comme une espèce commune. Cet arbre excellent pour les bois d'arc, extrêmement nerveux, avec des performances technologiques très bonnes, existe donc depuis Caracas jusqu'à Rio de Janeiro, mais n'est utilisé que par une vingtaine d'ethnies du plateau des Guyanes. La notion d'existence-absence n'entre pas en ligne de compte. À nouveau, dans un stock bien diversifié, les hommes n'utilisent qu'un certain nombre d'espèces, à partir desquelles ils se définissent eux-mêmes. La piste naturaliste nous a ramenés à une solution culturelle.

NSS – Est-ce pertinent d'envisager les choses sous cet angle ?

P. G. – Oui car c'est ainsi, exemple après exemple, que se bâtit une identité culturelle. Les Wayana ne tuent pas le grand cervidé de leur forêt, *Mazama americana*, alors que les Wayampi leurs voisins en font leurs délices. On peut tenter de trouver, comme l'ont fait certains de nos collègues nord-américains, des explications écologiques : la ressource serait rare chez les premiers, qui, en quelque sorte, la protégeraient par un interdit. Or elle n'est pas rare ; la forêt est à peu près la même ; leur milieu n'a pas été touché. Il devient alors tentant de voir dans les tabous alimentaires croisés entre deux peuples voisins des marqueurs identitaires, des traits culturels distinctifs soigneusement entretenus.



Françoise Grenand.

Le débat autour de la biodiversité soulève suffisamment de passion pour que l'on puisse affirmer qu'il s'agit d'un problème culturel à forte implication identitaire. C'est de la reconnaissance de leurs droits à une existence culturelle sur leur territoire que dépendra l'avenir de ces populations. On assiste actuellement à la dégradation de leurs rapports à l'environnement, dont elles deviennent par là même destructrices, processus qui vient en grande partie du fait qu'elles sont dans une situation instable. Sans garantie sur leurs terres, dans un contexte de stress et d'exploitation économique, elles répondent bien souvent à la pénétration de leur territoire par les armes qu'elles voudraient combattre.

NSS – À votre avis, comment un anthropologue peut-il se sentir concerné par tous ces débats autour de la biodiversité ?

P. G. – Tout ce que l'on vient de dire montre que les anthropologues s'intéressent à la biodiversité ; mais ce n'est ni celle des naturalistes, ni celle des économistes, encore moins celle des décideurs politiques.

Si tous ne s'investissent pas dans une recherche ethnoscientifique ou ethnoécologique, un grand nombre, même parmi les anthropologues sociaux, a perçu l'importance d'inclure une approche philosophique de l'environnement dans leur compréhension de la société.

NSS – Certains ethnologues pensent que les populations ne gèrent pas le milieu, mais qu'elles gèrent des rapports sociaux...

P. G. – C'est vrai. Nous sommes malgré tout convaincus que tous les rapports, même les plus intellectualisés, que les populations entretiennent avec leur nature, restent en grande partie ancrés sur des pratiques réelles, qu'elles soient toujours d'actualité ou déjà vieilles et donc sublimées. Philippe Descola a tendance à privilégier l'aspect sociabilisé de l'environnement. Pour notre part, nous pensons que les hommes génèrent un discours fluctuant au gré de pratiques concrètes, elles-mêmes supportées par une technologie appropriée ; c'est l'approche ethnoécologique. Mais les représentations et les pratiques sociales qui y sont associées en sont le prolongement, en ce sens qu'elles transcendent l'individuel en collectif. Quand des Wayampi vont consulter un chamane pour faire venir les hordes de pécaris à lèvres blanches, il nous faut replacer leur démarche dans son contexte : depuis trois ans les pécaris, animaux très mobiles parcourant des surfaces immenses, ne sont pas réapparus sur le territoire de la communauté. Personne, mammalogiste compris, ne sait pourquoi ; le chamane seul peut intervenir auprès du Maître des pécaris. Par une démarche cognitive, les hommes gèrent du concret.

NSS – Pourquoi les ethnologues ont-ils de la peine à traiter le thème de la biodiversité ?

P. G. – Les chercheurs nord-américains ont été les pionniers de l'approche homme-milieu, tandis que les Français, restés très liés à la culture, sont une poignée (Bahuchet, Descola et quelques autres) à avoir suivi l'œuvre de grands précurseurs (Leroi-Gourhan, Haudricourt, Barrau et dans une certaine mesure Lévi-Strauss), relayée aujourd'hui par une

nouvelle génération très prometteuse, qui a pu accéder à une formation pluridisciplinaire.

Les chercheurs qui s'intéressent à l'environnement et à l'identité en même temps, ce qui est le cas de l'école française, en viennent très rapidement à poser le douloureux problème de la viabilité de cette utilisation du milieu ; s'intéresser ouvertement à la biodiversité, c'est déboucher sur ces questions : Quelle connaissance les hommes d'aujourd'hui ont-ils réellement de la biodiversité dans laquelle ils vivent ? Combien d'entre eux vivent encore dans leur nature ? Quelle portion en utilisent-ils réellement ? Comment la gèrent-ils ? On ne peut plus escamoter le fait que beaucoup de ces populations poussées par la mondialisation de l'économie, rattrapées par une acculturation dont les raisons sont scolaires, religieuses ou salariales, écartelées entre des frontières post-coloniales engendrant des conflits qui les dépassent, se sont transformées, depuis dix ou vingt ans, en destructeurs de leur environnement, et ceci est un problème aigu.

NSS – Pouvez-vous en dire davantage ?

P. G. – Qu'un anthropologue s'intéresse d'un point de vue écologique à la diversité actuellement utilisée par les Indiens d'Amazonie peut entraîner des effets pervers. Il faut savoir que plus les hommes parlent de protéger leur environnement, plus les liens qu'ils entretiennent avec lui sont distendus. (C'est d'ailleurs ce que l'on peut observer chez nous avec le mouvement écologiste, d'essence urbaine.) Les Indiens qui vivent encore bien tranquilles dans leur coin de forêt n'abordent que rarement la question sous cet angle. En revanche, nombre de militants politiques sont, à leur corps défendant, devenus des citoyens qui retournent dans leur village, au mieux, se ressourcer, au pire se détendre. Leur connaissance pratique de la forêt s'est affaiblie, laissant la place à une reconstruction symbolique. En ce qui concerne les populations paupérisées, c'est un autre problème ; obligées de se concentrer sur des ressources bien ciblées, celles du marché, elles négligent tout le reste, qu'elles risquent d'oublier. En Amazonie centrale, nous avons travaillé avec des *Caboclos*, des Tukano originaires du haut Rio Negro mais déplacés 400 km en aval. Obligés de coller à la demande, ils ont fait l'impasse sur le savoir encyclopédique qui était le leur en milieu tukano, pour ne maintenir que le savoir minimal nécessaire à la survie.

NSS – Suivant une logique économique, ne pourrait-on imaginer un remodelage des communautés traditionnelles autour de la spécialisation et de la division du travail dans un contexte marchand global ?

P. G. – Il a déjà eu lieu. On a connu en Amérique du Nord cette recomposition dont vous parlez ; une forme de sélection adaptative en somme, au profit des ethnies les plus fortes, dont les Navajos constituent le modèle. Cherchant à s'adapter à la nouvelle donne, ils sont devenus, à la fin du XIX^e siècle, éleveurs de moutons, se spécialisant dans la fabrication de couvertures superbes ; forts de ce succès, ils ont poursuivi leur cheminement dans l'économie de marché pour devenir, avec les Pueblos, les plus grands producteurs d'un artisanat indigène de qualité. Évaluée à 5 000 individus en 1860, cette

ethnie expansionniste en compte aujourd'hui plus de 100 000, alors que les Apaches, plus rebelles dirons-nous, ont montré moins de ressort.

Revenons en Amazonie centrale avec un autre exemple. Des hommes vivent dans l'*igapó*, cette impressionnante forêt inondée sous laquelle on circule silencieusement en pirogue, et qui constitue un milieu riche mais qui ne peut être exploité que par de petites unités de pêche artisanale. Au fait des lois de l'offre et de la demande, les pêcheurs savent qu'un certain nombre de poissons de grande qualité culinaire sont recherchés pour les restaurants de Manaus, à 150 km en aval. Trop éloignés des marchés, ils sont bien sûr exploités par les *regatões*, ces revendeurs ambulants incontournables de toute l'Amazonie. Mais pour ce qui est de la pêche, ils ont maintenu un savoir maximal et un très haut niveau de technicité qu'ils ont même développé, pour répondre par exemple à la demande accrue des Japonais en poissons d'aquarium. Ils ont gardé la connaissance des modes de fabrication de toute une antique panoplie : canots monoxyles, arcs, harpons, flèches, pièges ; en outre, ils ont appris à poser des filets, à utiliser des batteries de voiture pour recharger leurs indispensables lampes frontales. Ils ont enrichi leurs savoirs traditionnels de tout un apport technologique moderne. Au moins pour ce qui est de la pêche, il n'y a pas déperdition du savoir ; celui-ci a été recentré et mis en valeur dans le cadre d'une activité marchande.

NSS – Par le biais de la sélection d'un certain nombre de produits, ne va-t-on pas en arriver à sélectionner aussi les ethnies ?

P. G. – Selon un processus assez homogène faisant suite à des phénomènes déclencheurs d'une extrême variété, des ethnies fortes survivront, des ethnies faibles disparaîtront. Le nier serait aussi malhonnête qu'absurde.

De même, il serait absurde et malhonnête de toujours associer la disparition des ethnies aux seuls méfaits de l'homme blanc. En 1670, alors que les Hollandais, très faiblement sis sur la côte de Manhattan, ne jouaient encore aucun rôle politique, les Iroquois leur échangeaient bientôt des fourrures contre des fusils dans le seul but d'exterminer leurs ennemis ancestraux, les Hurons, que les jésuites français, dans un esprit de fraternité, avalent un peu amollis... L'affaire se joua en moins de 50 ans. Mais les fusils étaient européens, pensez-vous ? Certes. Alors prenons un autre exemple, plus ancien. Une multitude d'évidences archéologiques ne laissent aucun doute sur le passé mouvementé de Marajó. Les habitants de cette vaste île de l'embouchure de l'Amazone avait créé une grande civilisation, connue aujourd'hui pour ses somptueuses céramiques, ses rites funéraires complexes, ses immenses villages sédentaires, son agriculture pérenne sophistiquée. Pourtant, et peut-être parce qu'elle amorçait son déclin, cette civilisation raffinée disparut bien avant l'arrivée des Blancs, submergée par des envahisseurs plus frustes et plus spartiates.

NSS – Croyez-vous qu'une collectivité traditionnelle vive toujours en harmonie avec son environnement ?

F. G. – C'est une bonne question d'ethnoécologie historique. On ne saurait nier que bien avant l'arrivée de l'homme blanc en Amérique, mais sans doute aussi lors des grands bouleversements technologiques que connut l'Ancien Monde entre 20 000 et 5 000 BP, il y eut des phénomènes de destruction, en particulier dans ces milieux fragiles que sont les îles ou les zones à faible pluviométrie. Mais il faut prendre garde de distinguer les destructions qui débouchent sur le néant et les aménagements qui aboutissent en fait à des constructions de milieux. Anthropisation n'est pas toujours, loin de là, synonyme de dévastation.

Personne n'ignore que la forêt française, dont peu d'arpents peuvent encore être considérés comme primaires, est aujourd'hui en progression constante ; notre campagne n'est qu'une succession ininterrompue de paysages totalement anthropisés : champs, vergers, prairies, coteaux, terrasses, chemins.

La forêt amazonienne est un cas exemplaire du mouvement inverse : c'est un univers redevenu sauvage. Avant la Conquête, la forêt avait depuis longtemps déjà été entièrement parcourue par ses premiers habitants. À l'époque coloniale, les Portugais, pas plus nombreux que les Francs en Gaule, n'étaient guère que 50 000, dont la moitié concentrée à Belém, pour tenir ce vaste territoire dont la population indigène avait été en grande partie balayée par les maladies. Les recherches actuelles montrent que le fameux vide de la forêt amazonienne fut créé par les hasards de l'histoire. Il n'y a pas de forêt vierge, avons-nous déjà écrit, et toutes les *terras pretas* du Brésil sont le témoignage, incontesté, d'une vaste et ancienne présence de l'homme.

N'hésitons pas à lancer quelques provocations : est-il vraiment important que trois espèces de mousses ou quatre espèces de lichens disparaissent de la biodiversité si cela ne porte pas préjudice à la gestion de la planète ? Est-il utile que toutes les espèces existant actuellement sur terre survivent dans le temps long ?

Se mobiliser aujourd'hui pour la réintroduction de l'ours dans les Pyrénées, du lynx dans les Vosges ou du loup dans le Mercantour, n'est pas une question écologique simple mais un fait social total. C'est également une histoire de lutte de classe. Se penchant sur la disparition progressive du loup en Orléanais, Jacques Baillon montre bien comment la Révolution a sonné le glas de cet animal ; déjà dans leurs Cahiers de doléances, les paysans avaient demandé le droit de chasser cette espèce sauvage devenue incompatible avec l'expansion d'un monde agricole détaché de la tutelle contraignante de la noblesse. Après la Terreur et les guerres napoléoniennes, marquées par une nouvelle expansion du loup, l'ordre républicain donna des primes pour l'abattage de ces bêtes dont le peuple ne supportait plus la présence. Ce n'est pas un hasard que la réintroduction du loup soit proposée par des citadins, dans une France devenue majoritairement citadine, c'est au contraire un exemple symbolique du romantisme des écologistes. Et ce serait tomber dans le piège de l'anachronisme que de faire de la destruc-

tion du loup l'emblème de la rupture du lien entre l'homme et son écosystème.

NSS – Au delà de la disparition des espèces et sans y être pour autant indifférent, l'enjeu aujourd'hui n'est-il pas, à partir du repérage des ressources, de réfléchir à la manière de les capitaliser et de se les approprier ?

F. G. – Il ne suffit pas de proclamer que la biodiversité de l'Amazonie, du bassin du Congo ou de la Nouvelle-Guinée est fondamentale tant pour la survie de notre planète que pour celle de l'espèce humaine, il faut le démontrer. Appliquer sans réfléchir une politique de protection à outrance peut être aussi néfaste que le contraire : c'est aller vers une folklorisation du milieu ou vers sa transformation en valeur marchande ; c'est devenir, bien souvent sans s'en rendre compte, l'instrument aveugle d'un phénomène de mode, par définition aliénant et labile.

La relation entre économie et espace demeure primordiale. Les arbres métalliques du parvis de La Défense sont une œuvre d'art, dérangeante dans son essence ; les balais en plastique vert, imitation branchage garantie, des éboueurs de Paris sont, il faut l'espérer, un clin d'œil ironique à la pérennité du geste du balayeur !

NSS – N'assiste-t-on pas à des déviances dans l'exploitation du milieu par les sociétés traditionnelles contemporaines ?

P. G. – En produisant des surplus pour le marché extérieur, la communauté entre dans l'économie de marché sur la pointe des pieds, mais elle a souvent bien du mal à en rester là. Il arrive toujours un moment où l'engagement dans l'économie de marché se fait au détriment de l'économie de subsistance traditionnelle, laquelle repose sur un savoir naturaliste considérable. Et la perte de ce savoir risque d'entraîner une mauvaise gestion de l'environnement. On peut bien sûr, même si c'est un défi, continuer à se définir comme un pur Kayapo, un pur Wayampi, tout en étant complètement engagé dans l'économie capitaliste. En revanche, il devient délicat de continuer à se définir comme un défenseur de la Terre-Mère ou de l'environnement. Le discours finit par être en totale contradiction avec les pratiques économiques.

F. G. – Tout cela n'exclut pas, bien au contraire, qu'il faille étudier pourquoi et comment les populations traditionnelles se mettent à porter atteinte à leur environnement. On a vu des ONG, très embarrassées par certains Amérindiens devenus chercheurs d'or, tentées de le taire ou le nier. Le modèle est bien sûr venu de l'extérieur ; mais comment les faire renoncer à leurs propres barges quand de grosses sociétés ou des *garimpeiros* exploitent l'or à la porte de leur communauté ? Comment les empêcher d'ouvrir des concessions à des exploitants forestiers alors que la forêt est maillée de toutes parts ? Comment les blâmer de vouloir se lancer dans un élevage que l'on sait condamné d'avance, alors que des ONG d'obédience protestante en sont encore à se servir d'eux pour prôner, exemples bibliques à l'appui, que l'évolution naturelle des sociétés humaines est de passer de la cueillette à l'élevage et de l'élevage à l'agriculture ? Les ethnologues doivent pourtant analyser

cette situation ambiguë qui fait de la biodiversité un thème explosif, car il suppose des bilans sur les savoirs et les savoir-faire, et débouche sur une appropriation de la biodiversité utilisée par les communautés.

NSS – Les Anglo-Saxons ont-ils moins d'état d'âme ?

P. G. – Ils collaborent avec diverses fondations et institutions qui investissent de l'argent dans la biodiversité, mais sont aussi capables d'adopter des positions très radicales, comme notre collègue nord-américain Darell Posey, qui pense qu'il faudrait restituer aux Amérindiens l'argent qui leur a été volé depuis des siècles en exploitant les produits de leur forêt ou de leur agriculture. Si l'on peut facilement admettre qu'il a raison sur le fond, c'est une toute autre affaire que de résoudre la question des modalités d'indemnisation. Quelques exemples vous feront toucher du doigt la complexité du problème : ce que l'on appelle communément *curare* est en fait un mélange savant de plantes et même de produits animaux, diversement dosés et dont la formule varie pour chaque population ; un très grand nombre de peuples utilisent le curare, et les chemins de sa dispersion sont inconnus. Même chose avec les nombreux fébrifuges utilisés entre autre pour traiter les accès de paludisme et dont la quinine n'est que le plus connu. Même chose enfin avec les colorants tels le roucou (*Bixa orellana*) ou le génipa (*Genipa americana*), dont toutes les populations des basses terres se servent comme fards corporels. Qui devra rembourser quoi, et à qui ? On nous répondra qu'il faudrait des contrats précis passés entre la fondation X et l'ethnie Y. Mais les Amérindiens utilisaient le curare comme poison de chasse ou de guerre et non à des fins médicales ; le roucou est pour eux une peinture corporelle et non un colorant alimentaire ; mieux, la quinine est aujourd'hui remplacée par une molécule de synthèse.

On aura beau établir des déclarations d'intention, des chartes, des professions de foi, les circuits avec intermédiaires obligés entre les communautés et les firmes seront durs à briser. Et les trois quarts de la production de noix du Brésil consommées à l'heure de l'apéritif dans le monde occidental proviendront pendant longtemps encore des entrepôts d'une grande famille de Belém. Le problème est donc politique et ne concerne pas seulement les Amérindiens mais l'ensemble des habitants du bassin amazonien.

NSS – La défense de la biodiversité serait donc un mot d'ordre creux ?

F. G. – Non. Simplement les anthropologues sont gênés d'avoir à étudier la biodiversité dans une perspective « activiste », car il y a alors des enjeux qui peuvent se retourner contre les populations. Même si l'on souhaite vivement que les populations des forêts tropicales puissent continuer à jouir de leurs savoirs et à exploiter pleinement leur écosystème, on sait que des fractions importantes de certaines d'entre elles n'ont plus grand savoir, ni la possibilité de le pratiquer sans danger de destruction. On sait aussi que si l'on commence à pointer ces faits, cela va contribuer à jeter l'opprobre sur tous. Et quand bien même l'on avancerait que ceux qui gèrent actuellement mal leur écosystème ne l'ont pas vraiment choisi mais qu'ils y ont été poussés, leurs détracteurs

estimeront toujours qu'ils ont ni plus ni moins d'excuses que tous ceux qui le font autour d'eux.

NSS – Croyez-vous à la rémunération des peuples pour leurs découvertes anciennes en matière d'utilisation du milieu naturel ? Est-ce que cela ne pourrait pas faire l'objet de négociations internationales ?

P. G. – Que l'Occident reconnaisse qu'il a largement profité du savoir des populations autochtones à une époque où il était en train de les détruire ou de les esclavagiser, soulage sa mauvaise conscience sans lui coûter grand chose. C'est d'ailleurs bien pour cette raison qu'il le fait. Indemniser est un problème d'une autre envergure. À qui va-t-on reconnaître la découverte des propriétés de l'hévéa ? Va-t-on s'appuyer sur la première source écrite par un envahisseur pour accorder la primauté à tel peuple plutôt qu'à tel autre ? La notion même de peuple est friable : des centaines d'ethnies ont disparu, des débris d'autres se sont refondus et les entités actuelles sont toutes le fruit d'une recombinaison fantastiquement compliquée. Les Gaulois sont, on le sait, les géniaux inventeurs du saucisson. Voyez-vous un moyen de verser des royalties à leurs descendants celtophones sans que cela soulève des protestations auvergnates ?

Aujourd'hui, il paraît simple, clair et juste de produire un *cadre légal*, une loi qui dirait que partout où une compagnie A aura à travailler avec une ethnie B sur un territoire C pour exploiter le produit D, un contrat devra être signé, valable pour une période, un lieu, une population et un produit précis. Il nous serait malheureusement trop facile de produire des exemples de compensations financières versées par des compagnies pétrolières, qui ont fini enfouies dans les poches d'apparatchiks indigènes citadinisés.

NSS – Vous pensez que le partage de la plus value n'est pas possible ? Qu'on ne peut pas la redistribuer ?

F. G. – Nous avons en effet le grand regret de dire qu'on ne peut pas la redistribuer. Il faut avoir le courage de reconnaître qu'il s'agirait là encore, dans la plupart des cas, vu le *politically correct* ambiant, d'un apaisement de conscience à peu de frais, une imposture sur laquelle il sera facile pour des firmes internationales de prendre appui pour faire signer par des leaders indigènes ne représentant bien souvent qu'eux-mêmes, des autorisations d'exploitation de produits dont bien souvent ils n'auront même plus l'usage.

NSS – Lorsqu'une firme contracte un anthropologue pour régurgiter le savoir qu'il a acquis, s'agit-il selon vous d'une démarche plus légitime ?

P. G. – Vous posez là un grave problème. Mais vous savez, les firmes en question peuvent tout simplement utiliser, le plus légalement du monde, les publications de cet anthropologue et se passer de ses services. Ainsi, il ne pourra même pas servir de tampon.

Puisque enfin il faut bien avancer et qu'aucune solution ne nous semble satisfaisante, la moins mauvaise serait peut-être qu'un cadre légal oblige toute firme à immédiatement traiter avec la plus petite unité culturellement identifiable, le village et son chef ; bien que compliquée à mettre sur pied, sans doute serait-ce là la seule solution pour que l'argent versé parvienne effectivement aux communautés.

NSS – Les médiateurs vous préoccupent donc tant que cela ?

F. G. – Aujourd'hui, lorsqu'une firme veut travailler sur un fleuve quelconque avec une ethnie quelconque, il se trouvera toujours une poignée d'Amérindiens sachant suffisamment de portugais ou d'espagnol pour négocier l'affaire au niveau de leur village, à charge pour la Funai, par exemple dans le cas du Brésil, de veiller à l'application du code international lorsqu'il existera. Mais si l'on en venait à décider que la firme devra passer par un organisme international de contrôle, qui lui-même passera un accord avec la fédération des organisations amérindiennes, qui elle-même contactera l'ethnie en question puis chacun des villages, cela vous laisse imaginer à quelle dilution de l'argent on aura procédé avant de parvenir au bout de la chaîne. Ce sera le triomphe de la bureaucratie, avec pour seul remède des ententes illicites de gré à gré, dans la plupart des cas à moindre frais pour la firme. Ce qu'il faut défendre, c'est un accord international valable pour tous les partenaires possibles, des potières pueblos aux fromagers de haute Provence.

NSS – Quel pourrait-être votre mot de la fin ?

F. G. – Il faut à tout prix éviter que la nécessaire prise en compte de l'histoire n'aboutisse qu'à diluer les revendications et abaisser le débat à son seul niveau de jurisprudence, cependant que les intéressés d'aujourd'hui n'auraient toujours aucun de leurs droits fondamentaux garantis.

Nous sommes très pessimistes quant à l'avenir des minorités des forêts tropicales et d'ailleurs. Coincées entre des protectionnistes de l'environnement à outrance, des développeurs sans scrupules et de gentils marchands d'écotourisme, ces populations ne peuvent qu'à grand peine s'inventer leur futur. Si elles restent dans une assez large mesure maîtresses de leur quotidien, leur destin sur le temps long s'effiloche entre leurs doigts.

À l'heure de la mondialisation de l'économie, nous devrions lier nos efforts pour que les rapports que les sociétés industrialisées entretiennent avec le reste du monde en viennent à passer par une régulation extrêmement serrée et définie par tous les partenaires. Car le vrai combat reste encore de faire entendre la voix de ces petits peuples, si divers et pourtant si proches, si peu nombreux et pourtant si bien répartis sur toute la surface de la Terre. Mais qui reste vraiment intéressé à relever un tel défi ?