

AU SEUIL DE LA FORÊT

HOMMAGE À PHILIPPE DESCOLA L'ANTHROPOLOGUE DE LA NATURE

sous la direction de

**Geremia COMETTI, Pierre LE ROUX,
Tiziana MANICONE, Nastassja MARTIN**

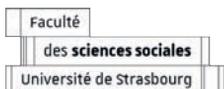


Illustration de couverture : Anaïs Pitalier, *Au seuil de la forêt*.

Ouvrage publié avec le concours de l'Institut d'ethnologie et de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg, du laboratoire SAGE (UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg), du laboratoire DynamE (UMR 7367 CNRS & université de Strasbourg), du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, de l'École des hautes études en sciences sociales, du Centre national de la recherche scientifique, l'université Paris-Sciences-Lettres), de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et du GRED (UMR IRD & université Paul Valéry-Montpellier III), de l'école universitaire de recherche Translitteræ (programme Investissements d'avenir ANR-10IDEX-0001-02 PSL et ANR-17-EURE-0025).

© Tautem - info@tautem.fr
www.tautem.fr
Conception graphique : alicedou.com
Mirebeau-sur-Bèze (21310)
Dépôt légal : novembre 2019
Numéro ISBN : 979-10-97230-27-2

NON HUMAIN, TROP NON HUMAIN ?

par

Geremia COMETTI

ethnologue, maître de conférences

*Directeur de l'Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg
membre du laboratoire DynamE (UMR 7367 CNRS & Unistra)*

Dans la conférence d'ouverture du colloque « Comment penser l'Anthropocène ? », qui s'est tenu au Collège de France à Paris en novembre 2015, Philippe Descola reprenait dans son titre une œuvre de Nietzsche, *Humain, trop humain*, pour souligner le paradoxe de l'Anthropocène, cette nouvelle époque géologique de la période du Quaternaire bouleversée par les activités humaines, qui succéderait à la plus stable et toute récente Holocène¹. En évoquant alors les travaux d'Alexander von Humboldt et l'anthropisation des milieux naturels déjà observée pendant les voyages du célèbre explorateur naturaliste et géographe prussien, Descola (2015, p. 10) soulignait l'importante différence entre un très long et continu processus d'anthropisation des milieux de vie, propre à chaque collectif humain, et le récent concept d'Anthropocène. Celui-ci se distingue en effet des autres processus d'anthropisation par les implications géologiques des actions d'une partie industrialisée de l'humanité² sur les cycles biogéochimiques globaux qui influencent la biosphère (au sens de Vladimir Vernadsky, 1929). En d'autres termes, l'Anthropocène serait la conséquence de la transformation d'un type singulier d'anthropisation qui résulterait du succès et de l'expansion planétaire de la révolution thermo-industrielle (Grinevald, 1990, 2007) et donc de l'usage exponentiel de ressources minérales et de combustibles fossiles³. Dans son célèbre article « Geology of Mankind », Paul Crutzen (2002), prix Nobel de

chimie qui, en 2000, proposait avec Eugene Stoermer le nouveau terme d'*Anthropocène*, évoque certaines idées du géologue, paléontologue et par ailleurs abbé italien Antonio Stoppani (1873, p. 732) qui, en plus de lui donner l'inspiration pour ce néologisme, proposait déjà d'introduire dans l'histoire des temps géologiques une « ère anthropozoïque » (*era antropozoica*) dont le commencement aurait selon lui coïncidé avec la création de l'Homme sur terre. Pour Stoppani (1873, p. 742-743), cette ère anthropozoïque explicitait le fait que l'Homme, et spécifiquement l'homme européen, était devenu une véritable force tellurique dont la puissance et l'universalité devaient être comparées aux plus grandes forces du globe terrestre. Le mérite de Stoppani a donc été de considérer l'homme européen non seulement comme un agent géographique ou géomorphologique, mais également comme une véritable puissance géologique. Cette ère anthropozoïque décrite par le géologue italien ne correspond cependant pas encore à la « grande accélération » (Steffen *et al.*, 2015) qui caractérise l'Anthropocène de la seconde moitié du xx^e siècle.

En effet, si ce long mouvement d'anthropisation des milieux de vie – mouvement bien évidemment très hétérogène dans le temps comme dans l'espace – a commencé bien avant l'Holocène, c'est au cours du xx^e siècle qu'il a atteint un seuil critique dans un grand nombre de domaines.

Les débats scientifiques au sujet de l'Anthropocène ont le mérite d'accentuer l'urgence face à cette « crise écologique », pour reprendre la célèbre expression de Lynn White Jr. (1967). En outre, ces débats invitent la communauté scientifique, et notamment l'anthropologie, à s'interroger sur les réponses cosmopolitiques que les chercheurs peuvent apporter pour faire face à cette crise.

Selon Descola (2015, p. 22), c'est justement l'anthropologie qui permet le mieux de montrer que d'autres collectifs dans le monde ont conçu et conçoivent d'autres manières d'habiter qui résultent de façons différentes d'envisager les continuités et les discontinuités entre humains et non-humains. Bien évidemment, il ne s'agit pas de transposer ces autres modèles chez les « modernes⁴ » ; il s'agit plutôt de les appréhender comme des sources d'inspiration nous permettant d'imaginer de nouvelles formes d'interaction avec les non-humains, différentes de celles que la modernité occidentale a mises en œuvre à partir de la Renaissance et surtout de la révolution thermo-industrielle. C'est du moins en ce

sens que je comprends l'appel à la communauté scientifique que Descola lançait lors de cette même conférence (2015, p. 17) :

« Nous sommes des chercheurs, et si nous pouvons être utiles, c'est aussi et surtout en tentant de bouleverser notre vision scientifique de la manière dont nous habitons la Terre, en espérant que nos idées se diffuseront au-delà des laboratoires et des revues savantes. »

Pour arriver à cet objectif, Descola (2015, p. 17) propose de repenser en profondeur trois processus jouant un rôle clé dans les relations entre les êtres humains et non humains : la façon dont les humains s'adaptent à leurs milieux de vie, celle par laquelle ils se les approprient et, enfin, la manière qu'ils ont de donner ou non une expression et une représentation politique à ces mêmes milieux. L'objectif de cet article est donc de suivre cet appel et de discuter ces trois processus à partir des réflexions issues de ma propre expérience ethnographique commencée en 2011 chez les Q'ero, une population de langue quechua installée sur les pentes orientales de la cordillère Vilcanota dans la région de Cuzco.

Dans un premier temps, je m'intéresserai au processus d'adaptation à travers l'exemple des Q'ero et de leur relation avec l'environnement à l'heure du dérèglement climatique ; je m'attacherai ensuite à décrire les processus d'appropriation et de représentation politique qu'illustre le cas des conflits liés à l'expansion du secteur extractif dans la région de Cuzco.

L'ADAPTATION CHEZ LES Q'ERO

Descola (2015, p. 17) admet éprouver une certaine méfiance vis-à-vis du fonctionnalisme intrinsèque à la notion d'adaptation, entendue comme une réponse des collectifs humains face aux contraintes de l'environnement. En effet, son expérience ethnographique chez les Achuar et l'anthropologie de la nature en général indiquent, d'une part, que toute institution ou presque peut être considérée comme « adaptative », et d'autre part, que les relations entre les collectifs humains et leurs environnements ne sont pas seulement gouvernées par un rapport « stimulus-réponse » de type béhavioriste. L'exemple des Q'ero confirme sa méfiance à propos de cette notion.

Les Q'ero pratiquent l'élevage d'alpagas et de lamas dans l'étage supérieur (désigné par le terme *puna*, et situé entre 3 800 et 4 600 m),



Fig. 1. Localisation du territoire q'ero dans le département de Cuzco (Isabel Yaya McKenzie, 2015)

tandis que l'étage intermédiaire (*qhiswa*, de 3 200 à 3 800 m) est consacré à la culture de différents types de tubercules.

À travers une observation empirique constante, les Q'ero ressentent au quotidien les effets des variations atmosphériques, qui affectent de manière significative leur production agricole et leur activité pastorale. Le principal changement concerne la pluviométrie : beaucoup plus abondante que par le passé lors de la saison des pluies (de décembre à avril), celle-ci s'est raréfiée lors de la saison sèche (de juin à septembre). Les Q'ero perçoivent donc des variations atmosphériques et climatiques qui correspondent aux recherches « scientifiques » sur le changement climatique dans la région. Pour prévoir ces changements, les Q'ero sont attentifs à l'apparition des Pléiades (*Qutu* en langue quechua), qui leur permettent de choisir la date à laquelle ils planteront leurs différents tubercules. C'est ici qu'intervient l'*arariwa*, dont le statut de médiateur est occupé par un membre de la communauté et remplacé chaque année. Il incombe à l'*arariwa* la responsabilité de prévenir toute éventuelle variation climatique ou météorologique inattendue. C'est également l'*arariwa* qui est censé provoquer la pluie lorsque cela est nécessaire, au moyen d'offrandes spécifiques faites aux divinités, qu'il s'agisse des *apu* (les esprits tutélaires des montagnes) ou de la Pachamama (Terre-mère). L'*arariwa*, à travers un dialogue avec les divinités, officie pour la communauté dans son ensemble, et les mauvaises récoltes sont interprétées par la population comme la conséquence de son échec à assumer ce rôle d'intercesseur. À l'heure des métamorphoses environnementales, sa position se révèle donc de plus en plus délicate.

Si l'on se réfère aux modes d'identification tels que définis par Philippe Descola, les Q'ero fondent leur expérience au monde sur un mode d'identification profondément analogiste à travers un système de réciprocité généralisée entre les humains et les êtres non humains (Cometti, 2015). Ainsi la majorité des Q'ero voit-elle ces changements atmosphériques comme l'effet d'une dégradation des relations de réciprocité entre eux et leurs divinités, c'est-à-dire les *apu* et la Pachamama. L'une des idées les plus répandues parmi les Q'ero et justifiant ces modifications atmosphériques est celle d'un abandon progressif des cérémonies collectives pourtant toujours considérées comme essentielles à l'agriculture et à l'activité pastorale. L'histoire orale fait état de diverses cérémonies autrefois pratiquées pour favoriser la pluie ou protéger les

animaux, le maïs, la pomme de terre, etc. Mais de nos jours, selon les villageois les plus âgés, la nouvelle génération ne penserait qu'à l'argent et la plupart des jeunes ne seraient plus capables d'effectuer des rituels efficaces. De plus, certains Q'ero parmi les plus jeunes ne sont pas intéressés par ces cérémonies et préfèrent migrer vers Cuzco à la recherche d'un travail salarié, surtout dans le secteur de la construction. Cependant, malgré cet abandon partiel, nombreux sont les Q'ero qui mettent à profit leur réputation de chamanes les plus puissants des Andes péruviennes – réputation aussi induite par la vision fantasmée d'être considérés comme les « derniers Incas vivants⁵ ». En effet, dès les années 1990, de plus en plus de Q'ero ont commencé à sortir de leur communauté, de façon temporaire ou permanente, pour se rendre dans la ville de Cuzco. Le mois d'août est représentatif de ce phénomène : les *apu*, et notamment la Pachamama, étant alors particulièrement actifs, il marque l'arrivée massive de chamanes (*paqu*) q'ero dans les rues de la ville pour répondre à la demande croissante de « cérémonies pour la terre » (*pagos a la tierra*), accentuée par le tourisme « mystique » dans l'ancienne capitale de l'empire inca. Paradoxalement, les cérémonies n'ont ainsi pas disparu bien qu'elles se soient transformées : au lieu de les organiser rigoureusement pour la prospérité collective, plusieurs *paqu* « mercantilisent » leurs services à Cuzco pour servir leurs intérêts personnels ou familiaux, devenant ainsi responsables, selon leurs détracteurs, de la dégradation des relations entre les Q'ero et leurs divinités. Un autre facteur permettant d'expliquer ce relatif abandon des rites tient aux conversions récentes de certains Q'ero à l'évangélisme, notamment celui de la Communauté évangélique maranata. Déshérence des pratiques rituelles collectives au profit de l'émergence d'un « commerce chamanique », conversions aux nouvelles religions, ou encore déclin de pratiques plus quotidiennes comme la mastication de feuilles de coca (*Erythroxylum coca*) composent ensemble le tableau des griefs que les divinités adressent aux Q'ero. L'abandon partiel de différents rituels destinés aux divinités a donc contribué à accentuer les perturbations météorologiques observées et joue un rôle essentiel, selon eux, dans les causes néfastes qui affectent l'agriculture et l'élevage.

Au vu de ces éléments, il me semble inadéquat de parler de processus d'adaptation. Cela ne signifie pas pour autant que les Q'ero ne réagissent pas de manière pratique à ces changements. Par exemple, depuis quelque temps, ils construisent des maisons à plus haute altitude, à la recherche de meilleurs pâturages pour leurs animaux. Toutefois, considérer ce type



Fig. 2. Observant l'apu Wamanlipa (G. Cometti, 2011)

de transformation par le seul prisme des pratiques adaptatives face au changement climatique nous fait passer à côté de l'essentiel.

En mars 2016, j'ai eu l'honneur et le bonheur de présenter une partie de mes recherches dans le cadre du séminaire de Philippe Descola au Collège de France. En commentant mon exposé, Philippe Descola affirmait⁶ :

« Je voudrais revenir sur la question de la très grande difficulté de reconceptualiser les questions du développement au sens large lorsque, c'est notre cas à tous les deux, nous avons des doutes sur la notion d'adaptation. Cette notion, issue des sciences naturelles et utilisée fréquemment par l'écologie politique, par l'écologie humaine et par l'anthropologie écologique d'ailleurs, ne rend pas véritablement compte des relations complexes qu'un collectif humain tisse avec un certain nombre de non-humains. Or, la question du changement climatique pose un défi ultérieur à cette reconceptualisation puisque

l'idée même qu'un collectif humain qui soit dans un environnement complètement séparé de lui et qui va bricoler pour s'adapter à cet environnement, est confrontée à une transformation brutale, large, massive et rapide qui est celle du changement climatique. C'est une situation dramatique quand on l'observe [...] car les collectifs analogistes andins s'imputent à eux-mêmes cette responsabilité à partir du fait qu'ils n'ont pas respecté certains rites en hommage à leurs divinités. Alors, la question que je me pose à ce propos est la suivante : que faire ? Que faire, en tant qu'anthropologue qui est concerné par le devenir des populations avec lesquelles il a vécu, pour aller plus loin dans des situations de ce type-là ? »

Cette question m'a beaucoup fait réfléchir et le dilemme face auquel je me trouve n'est pas complètement résolu. Il me semble aujourd'hui absolument nécessaire de mettre l'accent sur le problème épistémologique qui se pose inévitablement lorsque l'on travaille sur un sujet particulièrement politisé chez les modernes comme le changement climatique, sujet conçu d'une manière différente par plusieurs collectifs non modernes, qui sont d'ailleurs bien souvent les plus exposés aux aléas du réchauffement climatique actuel. Dans ma méthode de travail comparative, inspirée par l'anthropologie de la nature, j'ai toujours essayé de mettre sur un pied



Fig. 3. Séminaire de Philippe Descola dans l'amphithéâtre Guillaume Budé-Marcelin Berthelot, au Collège de France (photo du Collège de France, 2016)

d'égalité le mode d'identification naturaliste et celui à prédominance analogiste des Q'ero. Pour Tim Ingold (2011, p. 42) néanmoins, l'idée selon laquelle il serait possible de comparer sur un même plan les mondes des scientifiques occidentaux et des sociétés de chasseurs-cueilleurs animistes (ou analogistes dans le cas des Q'ero) est une illusion, puisque la dichotomie nature/culture est implicite dans ce projet comparatif.

Si Ingold a raison de souligner ce point, il me semble que prendre conscience du fait que notre travail comparatif est bâti sur des fondements naturalistes n'empêche pas d'élargir la réflexion sur cet exercice de comparaison⁷. Mon propos ne vise ici ni à remettre en question les explications des climatologues, des physiciens ou des géologues ni à révéler une certaine supériorité de ces dernières sur les explications q'ero, au risque d'aboutir à une approche complaisante de la question, qui se contenterait d'affirmer qu'en plus de subir les effets d'un réchauffement climatique dont seuls les modernes seraient responsables, les non-modernes se considèrent eux-mêmes comme les principaux coupables de la situation.

Il nous faut plutôt montrer en quoi les modes d'identification non naturalistes peuvent être une source d'inspiration très pertinente pour repenser les processus d'adaptation face à cette crise écologique. En effet, les impacts du changement climatique sont hétérogènes et accentuent toutes sortes d'inégalités, tant dans les responsabilités que dans les conséquences. Pourtant, un aspect ironiquement démocratique émerge de ce phénomène puisque, chez les modernes aussi, la dichotomie nature/culture qui fonde le mode d'identification naturaliste se trouve mise à mal dans cette crise. Autrement dit, le changement climatique est en train d'affecter les collectifs humains dans leur ensemble, mais également leurs certitudes puisque chez les modernes comme ailleurs, les modes de relation aux êtres non humains sont eux aussi remis en cause. En ce sens, l'étude des réponses que formulent les collectifs non modernes face à cette crise sans précédent ouvre des pistes de réflexion très stimulantes pour repenser également nos propres concepts.

L'APPROPRIATION ET LA REPRÉSENTATION CHEZ LES Q'ERO

Si le débat autour de la notion d'adaptation permet d'ouvrir des réflexions sur les effets du changement climatique, je m'attacherai à présent à discuter conjointement les notions d'appropriation des ressources et de représentation politique, à travers le cas de l'expansion

de l'activité minière dans la région de Cuzco, tout en gardant à l'esprit que les conséquences du changement climatique et de l'exploitation minière sont les deux faces d'une même médaille par le dénominateur commun qu'elles partagent. Augmenter l'extraction des ressources de carbone fossile pour accélérer la croissance économique du pays est en effet une volonté du gouvernement péruvien (et de la plupart des gouvernements latino-américains, d'ailleurs) qui rentre parfaitement dans le type particulier d'anthropisation des modernes ayant conduit la Terre vers l'Anthropocène, comme évoqué dans l'introduction.

À propos de l'appropriation, Descola (2015, p. 18-20) montre comment, à la fin du Moyen Âge en Europe puis dans le reste du monde, nous n'avons eu de cesse de nous approprier de façon privative une partie toujours croissante de nos milieux de vie et de les transformer en marchandises aliénables. En citant la brillante critique faite par Elinor Ostrom (1990) à Garret Hardin (1968) à propos du mythe de la « tragédie des biens communs », Descola rappelle ainsi que dans les sociétés précapitalistes, l'accès aux biens communs est réglé par des normes qui visent à protéger le milieu de la vie communautaire au profit de tous. En partant de cet exemple, Descola invite à repenser la notion d'appropriation capitaliste, entendue comme l'acte par lequel un individu ou un collectif dispose de la propriété privée et donc de l'exclusivité des droits d'usage sur un milieu de vie. Autrement dit, il y a pour Descola nécessité d'envisager de nouveaux dispositifs à travers lesquels les milieux de vie seraient porteurs de droits et où les humains n'auraient que le statut d'usufruitiers ou de garants.

Cette réflexion sur l'appropriation va dans la même direction que celle portant sur la représentation politique de ces milieux de vie. Il s'agit, toujours selon Descola (2015, p. 20), d'imaginer déléguer à des agents engagés dans les collectifs d'humains et de non-humains la représentation des milieux de vie, ce qui constituerait dès lors une véritable révolution du droit romain, ce dernier ne reconnaissant la faculté de représentation qu'aux seuls êtres humains. Descola ne se réfère pas ici à une extension des droits humains à certaines espèces non humaines comme les chimpanzés ou d'autres espèces qui possèdent des aptitudes semblables aux humains. Descola souligne au contraire qu'une telle extension – qui est le résultat du développement de l'individualisme possessif – est anthropocentrique et ne peut s'appliquer qu'à un petit nombre d'espèces animales hiérarchisées. C'est la raison pour laquelle, plutôt que de représenter

certaines espèces animales de façon sélective, il faudrait de préférence représenter des milieux de vie : des fleuves, des montagnes, des mers, etc. Selon Descola (2015, p. 21), les politiques écologiques ne peuvent plus se contenter, comme le fait la constitution équatorienne de 2008, de donner des droits à la nature sans lui donner les moyens de l'exercer. Une véritable cosmopolitique devrait s'attacher à ce que les milieux de vie deviennent des sujets politiques et juridiques dont les êtres humains seraient les mandataires. Le cas de l'expansion du secteur extractif dans les Andes péruviennes peut nous permettre d'élargir ces réflexions.

Au Pérou comme en Équateur, de plus en plus de mouvements autochtones andins mènent des actions contre des projets miniers d'exploitation des ressources minérales comme l'or et le cuivre. Ces manifestations ne sont pas la simple expression du refus d'une exploitation de leurs ressources mais plutôt une réaction contre la mise en danger d'un élément non humain, qu'il s'agisse d'une montagne, d'un lac ou d'une rivière, tous conçus comme les membres d'un collectif composé à la fois d'êtres humains et d'êtres non humains. C'est là que réside la difficulté à traduire en termes politiques classiques ces considérations relationnelles qui ne trouvent pas leur place dans les institutions politiques et juridiques d'origine occidentale (Descola, 2014, p. 55).

Une grande partie des sous-sols du territoire q'ero fait ainsi l'objet de concessions cédées à des acteurs privés par le ministère de l'Énergie et des Mines péruvien. L'octroi d'un titre minier impliquant la propriété privée du sous-sol et la possibilité d'une exploitation des ressources minières à un tiers ne retire pas pour autant la propriété collective du terrain et du sol cultivable aux Q'ero. L'exploitation reste donc conditionnée à l'accord préalable de la communauté. S'il n'y a pas, pour l'heure, de mine légale en territoire q'ero, les entreprises ont d'ores et déjà tenté de convaincre certains habitants, ce qui provoque des conflits importants au sein des communautés, entre les partisans des mines et leurs opposants. L'exploitation illégale à la dynamite existe par ailleurs déjà : lors de mes derniers travaux de terrain, entre 2015 et 2017, l'un de mes plus proches interlocuteurs m'a ainsi avoué qu'il avait été contacté par un ingénieur et qu'avec d'autres Q'ero, ils prospectaient sur une partie de leur territoire à la recherche d'or. D'autres membres de la communauté sont cependant très préoccupés par l'arrivée de ces mineurs sur leur territoire. Certains *paqu* soutiennent qu'en lisant les feuilles de coca, ils savent que les *apu* et la Pachamama ne veulent pas des mines dans leurs vallées. Il semble que

plusieurs mineurs soient déjà entrés à Q'ero, mais sans jamais découvrir le moindre filon, certains *paqu* effectuant des cérémonies spécifiques pour demander aux divinités de s'assurer qu'ils ne trouvent rien. Un aspect important qui ressort de mes données ethnographiques concerne la « qualité » des cérémonies. Selon mes interlocuteurs, si les Q'ero continuent de faire de bonnes cérémonies, ils auront une protection efficace contre les mineurs. D'après certains *paqu*, qui sont seuls à pouvoir entrer en communication avec la Pachamama et les *apu*, il est ainsi impératif de « croire » en ces cérémonies pour qu'elles réussissent, raison pour laquelle certains de mes interlocuteurs craignent que leurs rituels ne soient pas aussi efficaces que ceux des mineurs faisant appel à quelqu'un « qui sait » (un *yachachiq*) pour les aider, sans parler du fait que ces derniers pourraient être en mesure de faire des offrandes plus importantes sur le plan matériel. Si les mineurs effectuent d'aussi bonnes cérémonies, il n'est donc pas exclu que les *apu*, et notamment l'*apu* Wamanlipa, qui est le plus important aux yeux des Q'ero, puissent changer d'avis et leur permettent de trouver ce qu'ils sont venus chercher. Ainsi, il ne suffit pas d'être chamane pour s'attirer la bienveillance des divinités. L'importance que la communauté accorde à la qualité de la ritualité et aux offrandes joue un rôle essentiel sur la relation entretenue avec les divinités de la montagne, et par conséquent sur le sort et l'intégrité du territoire q'ero. Un autre point à souligner concerne l'intégration de la volonté des *apu* pour les questions d'ordre politique et territorial notamment à travers la consultation des feuilles de coca.

Un conflit antérieur survenu dans la région de Cuzco peut nous aider à éclaircir ce genre de situation. Marisol de la Cadena (2015, p. 275) écrit qu'en 2006, de nombreux paysans s'étaient réunis sur la *plaza de Armas* de Cuzco pour manifester contre des projets miniers autour de l'Ausangate, la montagne la plus importante de la région. Selon De la Cadena, la montagne avait à cette époque remporté le conflit qui l'opposait aux entreprises extractives dans la mesure où, jusqu'en 2015, la région avoisinant l'Ausangate ne comptait aucune mine. Cependant, c'est en mettant de côté les entités non humaines – et la volonté politique que les collectifs andins leur attribuent – que cette victoire juridique avait été obtenue. Les différents leaders paysans, en collaboration avec certaines associations d'aide à ces communautés, ont rapidement compris qu'ils devaient utiliser des arguments relevant d'un régime juridique qui ne brusque pas la rationalité politique de l'État moderne

s'ils voulaient obtenir une victoire face à l'entreprise minière. En effet, un tel régime anthropocentrique n'accepte pas un acteur non humain dans les négociations. Pour cette raison, les leaders locaux ont pris la décision de défendre la montagne en tant que ressource à exploiter ou à protéger et non comme un membre du collectif à part entière. Il semble donc inconcevable, hier comme aujourd'hui, pour les politiques modernes de l'État péruvien, de prendre en compte l'intentionnalité et la volonté d'un milieu de vie ou de leurs porte-parole dans ces débats. Pourtant, comme nous l'avons vu, ces mouvements contre les projets miniers dans les Andes montrent que pour les collectifs locaux, refuser l'exploitation des sous-sols est un acte de préservation non seulement de leurs ressources mais également de leur société qui va, selon leur conception, au-delà d'un collectif exclusivement composé d'humains.

La question qui se pose alors est de savoir définir quels acteurs spécifiques consulter dans ces conflits. Ce rôle est principalement joué par les *paqu* qui ne sont pas simplement considérés comme les « porte-parole » d'une



Fig. 4. Célébration du *phallchay*, rituel pour la reproduction des alpagas (G. Cometti, 2012)

société formée d'êtres humains – ce qui correspondrait à la même fonction qu'un leader politique communautaire au sens strict du terme –, mais aussi comme ceux d'entités non humaines auprès des humains.

Il s'agit également d'identifier quelle entité précise consulter dans chaque contexte spécifique : chaque *apu* possède un rôle et des pouvoirs propres. Dans le cas de l'exploitation minière, la composante symbolique est encore plus importante : les extracteurs creusent directement dans une montagne, milieu de vie que les Q'ero considèrent comme une divinité.

Le cas des Q'ero, comme celui d'autres collectifs non modernes concernés par ces questions, peut nous aider à faire évoluer les droits des non-humains chez les modernes également. Pour aller dans ce sens, évoquons ici quelques réflexions sur l'idée même de politique, développées par le philosophe Jacques Rancière (1995) dans son œuvre *La Méésentente*. Rancière (1995, p. 61-63) se réfère à des exemples historiques français du XIX^e siècle, lorsque le prolétariat ou les femmes ne constituaient pas encore des ensembles pris en compte, et se trouvaient dès lors exclus de la communauté politique déclarée. Pour autant, Rancière (1995, p. 63) considère que la politique dans son sens général est faite de ces mécomptes. Ceci le conduit (1995, p. 65) à renverser la perspective pour appréhender ce dont relève l'expérience politique en elle-même :

« Un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui "prend conscience" de lui-même, se donne voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée. »

En d'autres termes, selon Rancière (1995, p. 67), « la politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes ».

En mars 2017, à l'occasion de sa dernière leçon de l'année académique au Collège de France, Philippe Descola analysait les cosmopolitiques des collectifs analogistes des Andes⁸. En s'inspirant de l'œuvre de Rancière, Descola prolongeait la réflexion en affirmant que la politique moderne s'est fondée sur une division entre les êtres humains qui ont plus d'humanité et moins de nature (les Européens, les hommes, les adultes, les possédants etc.) et ceux qui ont moins d'humanité, mais plus de nature (les sauvages, les enfants, les femmes, les fous, etc.), avec une prééminence évidente sur le plan juridique des premiers sur les seconds. Selon lui, cette idée particulière de politique a eu comme conséquence

que les mondes qui ne suivent pas cette répartition n'existaient tout simplement pas sur le plan politique. Si l'on dépasse donc cette division en suivant la définition de Rancière, n'importe quel opérateur, humain ou non humain, est capable selon Descola de devenir un sujet politique à partir du moment où il arrive à tisser des liens et à rassembler des régions, des êtres, des choses, etc. L'*apu* Ausangate, affirme Descola, est en ce sens un véritable sujet politique parce qu'il connecte des êtres humains, des alpagas et des champs de pommes de terre. Descola terminait ainsi la leçon en affirmant :

« L'exemple des collectifs analogistes nous rappelle que d'autres formes de composition des mondes sont possibles. Qu'il ne tient qu'à nous d'en tenir compte afin de créer les cosmopolitiques nouvelles que le moment présent exige avec urgence. »

Ces propos de Descola ne pouvaient pas être plus prophétiques. Durant le même mois de mars 2017, le fleuve Whanganui se voyait attribuer une personnalité juridique par le parlement néo-zélandais, au terme d'une lutte menée par les Maori depuis le XIX^e siècle. Quelques jours après, en Inde, toujours en mars 2017, un fleuve, le Gange, et une rivière, la Yamuna, furent également reconnus comme personnalités juridiques. En avril 2018 enfin, la cour suprême de justice de la Colombie déclarait l'Amazonie colombienne « sujet de droit » afin de combattre sa déforestation. Ces reconnaissances juridiques ne sont pas anodines et vont justement dans la direction que proposait Descola dans sa conférence de 2015 : nous sommes ici face à des milieux de vie ayant reçu des droits auxquels les usages des êtres humains sont subordonnés.

Pour le moment, du moins au Pérou, l'*apu* Ausangate, l'*apu* Wamanlipa et d'autres milieux de vie sont encore considérés comme des non-humains « trop non humains » pour la conception anthropocentrique qui domine encore dans ce genre de conflits.

Cependant, comme l'affirme Descola (2015, p. 22) dans la conclusion de sa conférence « Humain, trop humain », son expérience d'anthropologue lui permet de penser que ses propositions ne relèvent pas complètement de l'utopie. Les événements récents vont dans ce sens, et c'est peut-être précisément la tâche des anthropologues de montrer que d'autres façons d'habiter et de composer les mondes sont possibles, en suivant le chemin ouvert par Philippe Descola⁹.

BIBLIOGRAPHIE

- COMETTI, Geremia, 2015, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Berne, Peter Lang, 244 p.
- , 2018, « Changement climatique et crise des relations de réciprocité dans les Andes péruviennes. Les Q'eros et l'Anthropocène », p. 235-247 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- CRUTZEN, Paul, 2002, « Geology of Mankind », *Nature*, 415, p. 23.
- CRUTZEN, Paul et Eugene STOERMER, 2000, « The Anthropocene », *Global Change Newsletter IGBP*, 41, p. 17-18.
- DE LA CADENA, Marisol, 2015, *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Londres, Duke University Press, 368 p.
- DESCOLA, Philippe, 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 378 p.
- , 2015, « Humain, trop humain », *Esprit*, 12, p. 8-22.
- DESCOLA, Philippe et Tim INGOLD, 2014, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 75 p.
- GRINEVALD, Jacques, 1990, « L'effet de serre de la Biosphère. De la révolution thermo-industrielle à l'écologie globale », *Stratégies énergétiques, biosphère & société*, (Genève), 1, p. 9-34.
- , 2007, *La Biosphère de l'Anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Chêne-Bourg/Genève, Georg, 292 p.
- HARAWAY, Donna, Noboru ISHIKAWA, Scott F. GILBERT, Kenneth OLWIG, Anna L. TSING et Nils BUBANDT, 2016, « Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene », *Ethnos*, 81 (3), p. 535-564.
- HARDIN, Garret, 1968, « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162 (3859), p. 1243-1248.
- INGOLD, Tim, 2011, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, New York, Routledge, 488 p. (1^{re} éd. : Londres, New York, Routledge, 2000, 465 p.).
- LATOURE, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 157 p.
- , 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 400 p.
- LE BORGNE, Yann, 2003, « Évolution de l'indigénisme dans la société péruvienne. Le traitement du groupe ethnique q'ero », *Ateliers*, 25, p. 141-159.
- OSTROM, Elinor, 1990, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective*

- Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 280 p.
- RANCIÈRE, Jacques, 1995, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 188 p.
- STEFFEN, Will *et al.*, 2015, « The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration », *The Anthropocene Review*, 2 (1), p. 81-98.
- STOPPANI, Antonio, 1873, *Corso di Geologia, vol. II. Geologia stratigrafica*, Milan, G. Bernardoni e G. Brigola Editori, 2096 p.
- VERNADSKY, Vladimir, 1929, *La Biosphère*, Paris, Félix Alcan, 232 p.
- WHITE, Lynn Jr., 1967, « The historical roots of our ecologic crisis », *Science*, 155 (3767), p. 1203-1207.

NOTES

1. Conférence ensuite publiée en décembre 2015 avec le même titre « Humain, trop humain ? » dans la revue *Esprit*.
2. Plusieurs anthropologues ont souligné le fait que la racine « *anthropos* » n'est guère adéquate pour définir cette nouvelle époque géologique car une partie seulement de l'humanité en serait responsable (voir Latour, 2015 ; Descola, 2015 ; Haraway *et al.*, 2016 ; et Cometti, 2018).
3. Jacques Grinevald (2007), philosophe et historien du développement scientifique et technologique, compte parmi les premiers intellectuels des sciences humaines à s'être intéressé à la question, et considérait (avant de devenir membre de l'Anthropocene Working Group de la Commission internationale de stratigraphie) que l'Anthropocène commencerait vers la seconde moitié du XIX^e siècle à l'époque du succès des moteurs thermiques, ce qu'il appelle la révolution thermo-industrielle. En effet, à son avis, en Europe et ensuite aux États-Unis, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle que la machine à vapeur remplace les roues hydrauliques, le vent, le bois, ainsi que la force humaine et animale.
4. J'emploie le terme « moderne » au sens de Bruno Latour (1991) et de Philippe Descola (2005). Autrement dit, je désigne par « modernes » ceux qui opèrent une différenciation entre la nature et la culture.
5. Cette image romantique a été véhiculée à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, notamment par le mouvement indigéniste cusquéenien (Le Borgne, 2003).
6. Séminaire « Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité » (2015-2016), dirigé par Philippe Descola, 24 mars 2016, Paris, Collège de France (texte en ligne : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-03-24-10h00.htm>).
7. À propos de ce débat, voir Descola et Ingold (2014).

8. Cours de Philippe Descola, « Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité », leçon numéro 9 (2016-2017), 29 mars 2017, Paris, Collège de France (texte en ligne : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2017-03-29-14h00.htm>).

9. Je tiens à remercier Elena Landmann, Tiziana Manicone, Nastassja Martin, Jacques Grinevald et Pierre Le Roux pour leurs relectures et commentaires.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	p. 5
INTRODUCTION	p. 7
TRAVAUX DE PHILIPPE DESCOLA	p. 23
Olivier Allard, « Le palmier des marais. Remarques sur les usages d'un environnement inhabitable »	p. 52
Esteban Arias, « L'angoisse des animistes. La nature sera intentionnelle ou ne sera pas. Des personnes et des maîtres dans la cosmologie matsigenka (Amazonie péruvienne) »	p. 65
Hélène Artaud, « La mer que cachait la forêt. Anthropologie d'une nature discrète dans l'œuvre de Philippe Descola »	p. 81
Sophie Assal, « Des archives d'ethnologues au Laboratoire d'anthropologie sociale »	p. 91
Noël Barbe, « Devant la figuration »	p. 101
Maurice Bloch, « Crayfish and participant observation »	p. 117
Julien Bonhomme, « L'individu et le collectif. Parcours africaniste »	p. 123
Jean-Daniel Boyer, « Nature de l'économie, économie de la nature »	p. 135
Robert Brightman, « Lynx Head's bear: animism and wild pets in the Algonquian Subarctic »	p. 147
Pierre Charbonnier, « Vertiges de la symétrie. Remarques tardives sur l'anthropologie de la nature »	p. 169
Bernard Charlier, « Du territoire parcouru au paysage figuré. Se relier au pays natal quitté à travers la peinture et la photographie parmi des éleveurs nomades de Mongolie »	p. 177
Gilles Clément, « L'acceptation de l'autre »	p. 191
Paul Codjia, « Structure et sentiment ? Quelques réflexions à propos de l'affectivité dans un collectif amazonien »	p. 195
Geremia Cometti, « Non humain, trop non humain ? »	p. 211

Hiav Yen Dam, « Par-delà la dichotomie entre anthropologie et écologie :	
Un maître, un pionnier, un visionnaire »	p. 229
Pierre Déléage, « Oniromancie sharanahua »	p. 243
Mireille Delmas-Marty, « L'humanité n'est pas le centre de la Terre »	p. 249
Grégory Deshoullière, « C'est l'intention qui compte. Variations sur le thème	
de la malignité en pays shuar (piémont amazonien de l'Équateur) »	p. 257
Salvatore D'Onofrio, « L'échange par le don »	p. 283
Philippe Erikson, « L'animisme anodin d'animaux anonymes.	
Humour et dérision dans quelques chants cynégétiques amazoniens »	p. 297
Carlos Fausto, « La diversité en petits intervalles.	
Logique de variation en Amazonie »	p. 315
Laurent Gabail, « Du pedigree au clone.	
Les enjeux de parenté du clonage des chevaux »	p. 329
Pierre et Françoise Grenand, « Le guerrier, le jaguar et l'anthropophage.	
Variations sur trois figures wayäpi »	p. 345
Jacques Grinevald, « De Lévi-Strauss à Descola à l'heure de l'Anthropocène »	p. 357
Vanessa Grotti & Marc Brightman, « Comparison and difference.	
Kinship, nurture and personhood in Amazonia and the Mediterranean »	p. 379
Jean Guilaine, « De la biologie à la culture. Retour sur une recherche pluridisciplinaire	
peu connue : la RCP 323 « Anthropologie et écologie pyrénéennes »	p. 391
Philippe Hamman, « Heuristique de l'anthropologie de la nature	
pour la sociologie et les humanités environnementales »	p. 409
Miriam F. Hartung et Márnio Texeira-Pinto, « Continuités, discontinuités et ontologie	
des formes sociales. Notes comparatives sur deux cas amazoniens »	p. 433
Vincent Hirtzel, « Le sarcorampe enchaîné »	p. 455
Tim Ingold, « Confession of a semiophobe »	p.471
José Isla, « Antérieures, distants et différents.	
Les maîtres des lieux (<i>ngen</i>) chez les Mapuche »	p. 485
Luc Jallot, « Le bruissement des pierres.	
À la recherche des non-humains minéraux »	p. 503
Frédéric Keck, « Les formes du stockage chez les chasseurs de virus »	p. 529
Eduardo Kohn, « A genuine vocation: The concept-work of Philippe Descola	
in times of planetary fragmentation »	p. 537
Nicolas Lainé, « Pourquoi les peuples d'Asie n'ont-ils pas domestiqué l'éléphant ?	
L'apport de l'anthropologie de la nature »	p. 555
Bruno Latour, « Ce cheval ne tient plus dans le cadre	
ou les nouveaux avatars de l'analogisme »	p. 573

Frédéric Laugrand, « <i>L'inua</i> , des âmes- <i>tarniit</i> et des noms (<i>atiit</i>). Trilogie onto-cosmologique chez les Inuit du Canada »	p. 585
Jean-Loïc Le Quellec, « Pourquoi graphier dans des grottes ? »	p. 597
Pierre Le Roux, « À la lisière de la forêt, de l'autre côté de la frontière. Une minorité ethnique, un conservatoire culturel. Vers une loi anthropologique générale ? »	p. 612
Pierre Lemonnier, « Condensation rituelle et matérialité. Diversité des non-humains dans les initiations anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée) ».	p. 645
Geoffrey E. R. Lloyd, « Celebrating connections. Methodological implications of crossing disciplinary boundaries ».	p. 667
Tiziana Manicone, « Découverte et observation du paysage des humains et des non-humains ».	p. 673
Marie Mauzé, « L'énigme de la représentation du blason de la chèvre de montagne chez les Haïda de la côte Nord-Ouest »	p. 677
Nastassja Martin, « Demain tu reviendras autre ».	p. 691
Martin Michalon, « Par-delà la protection de la nature et la "culture touristique": le territoire ? La nature comme levier politique dans la région du lac Inlé (Birmanie) ».	p. 703
Bernard Moizo, « Les boomerangs de l'aurore (Australie) »	p. 719
Baptiste Morizot, « Les épistémologies chimériques »	p. 743
Éric Navet, « Le mythe et l'investiture du premier chamane. Clé de voûte du mode d'être, de penser et d'agir des peuples traditionnels ».	p. 761
Emiko Ohnuki-Tierney, « The Japanese monkey. Shifting nature/culture boundaries ».	p. 778
Alfonso Otaegui, « Au-delà des simplicités trompeuses. Philippe Descola et les heureuses frustrations d'un terrain au Chaco »	p. 794
Romain Pigeaud et Romain Lahaye, « Vers une ontologie des Paléolithiques ? L'apport de Philippe Descola à l'étude de l'art paléolithique »	p. 808
Alessandro Pignocchi, « Cours d'histoire »	p. 828
Sylvain Piron, « Nature et surnaturel »	p. 837
Anais Pitalier, « Au seuil de la forêt. De l'ombre à la lumière »	p. 855
Perig Pitrou, « La voie des techniques et la découverte des théories de la vie chez les Achuar ».	p. 859
Philippe Ricordel, « Des images pour la vie. Le beau pour sauver le monde »	p. 881
Stéphen Rostain, « Les promesses de l'aube »	p. 891
Marshall Sahlins, « On the political economy of the enchanted universe »	p. 911
Fernando Santos-Granero, « A chap called Philippe Descola »	p. 953

Geoffroy de Saulieu, « Un fil d'Ariane dans les tourbillons, méandres et labyrinthes de la haute Amazonie précolombienne »	p. 959
Bernard Sellato, « Le domestique et le sauvage, les morts et les dieux : le sacrifice à Bornéo »	p. 965
Michel Serres, « Pour Philippe Descola : <i>Le moindre vent qui, d'aventure fait rider la face de l'eau ...</i> »	p. 979
Carlo Severi, « <i>Antigone oiseau qui gémit</i> . Entre théâtre et action rituelle »	p. 982
Romain Simenel, « Par-delà l'imaginaire et le réel : Pessoa chez les Achuar »	p. 993
Charles Stépanoff, « La quête de l'os corbin. Esquisse d'ontologie bouchère »	p. 1007
Marilyn Strathern, « Generating plants and people »	p. 1019
Lucienne Strivay, « Vie des formes ou formes de vie. L'instabilité ontologique de la taxidermie »	p. 1029
Alexandre Surrallés, « Le "séminaire" »	p. 1041
Florencia Tola, « Les Qom, le Français et un <i>anent</i> au Gran Chaco. Exercice d'anthropologie inversée »	p. 1048
Eduardo Viveiros de Castro, « Aucun peuple n'est une île »	p. 1063
Cédric Yvinec, « "Cette nature-ci, est-ce qu'elle te plaît, à toi ?" Interprétations du concept de nature dans le contexte d'un projet de reforestation en Amazonie indigène (Brésil, Rondônia) »	p. 1081
Eliza Levy, « Une conclusion. Extraits de la leçon de clôture de l'enseignement de Philippe Descola au Collège de France »	p. 1091
LISTE DES CONTRIBUTEURS	p. 1099
TABLE DES MATIÈRES	p. 1129