

CHAPITRE 14. CHANGEMENT CLIMATIQUE ET CRISE DES RELATIONS DE RÉCIPROCITÉ DANS LES ANDES PÉRUVIENNES

Les Q'eros et l'Anthropocène

Geremia Cometti
in Rémi Beau et al., Penser l'Anthropocène

Presses de Sciences Po | « Académique »

2018 | pages 235 à 247

ISBN 9782724622102

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/penser-l-anthropocene---page-235.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Chapitre 14

Changement climatique et crise des relations de réciprocité dans les Andes péruviennes

Les Q'eros et l'Anthropocène

Geremia Cometti

À partir d'un travail ethnographique mené chez les Q'eros des Andes péruviennes, je montre dans ce chapitre l'importance de l'intégration des points de vue des sociétés directement touchées par le changement climatique dans la discussion sur le nouveau concept d'Anthropocène. Ces débats sont dominés par une approche causale fondée sur une dichotomie entre *nature* et *culture*, typique des sociétés occidentales. Pour cette raison, la plupart des recherches sur ce thème ont tendance à concevoir des relations de type déterministe entre les êtres humains et le changement climatique. Ainsi, d'un côté, ce dernier est expliqué par les activités anthropiques, notamment à travers l'émission de gaz à effet de serre dans l'atmosphère et, de l'autre, les êtres humains sont censés adopter des pratiques liées à ses conséquences. En revanche, je démontre ici que ces relations dichotomiques entre les humains et les non-humains s'insèrent mal dans la manière de concevoir le monde des Q'eros et, par extension, de beaucoup de sociétés non occidentales.

L'anthropologie entre dans le débat sur l'Anthropocène

Le débat sur le concept d'Anthropocène est au cœur de l'agenda scientifique de plusieurs disciplines. Géologues, paléontologues, climatologues, mais également philosophes, historiens des sciences et sociologues sont entrés dans l'arène des discussions. Les débats

les plus virulents concernent la datation précise de cette nouvelle époque géologique, marquée par une influence croissante des activités humaines, mais également un travail de conceptualisation consacré à l'élaboration d'une véritable définition scientifique de ce néologisme.

Quel serait l'apport de l'anthropologie au sein de ce débat ? Bien évidemment, une première critique faite au néologisme est qu'il ne considère pas – du moins sur le plan étymologique – les responsabilités historiques d'une partie des êtres humains, notamment des pays dits industrialisés ; on ne peut considérer certaines sociétés, comme celles qui vivent au cœur de l'Amazonie, sur le même plan que les sociétés européennes et nord-américaines. Kathleen Morrison¹ – en reprenant l'expression *provincializing Europe* de Dipesh Chakrabarty² – parle de *provincializing Anthropocene* pour décrire une nouvelle façon eurocentrique d'étendre des modèles, des chronologies et des expériences historiques européennes au reste du monde. En suivant le raisonnement de Morrison et en intégrant les responsabilités historiques des pays industrialisés, il nous est possible de nous interroger sur une éventuelle reformulation du concept en parlant dorénavant d'Europocène ou d'Eurocène au lieu d'Anthropocène.

Néanmoins, je considère que le nouveau concept d'Anthropocène, tout comme le discours scientifique dominant sur le changement climatique, est issu d'une ontologie³ parmi d'autres possibles ; l'explication principale est d'ailleurs fortement liée à la physique, à la chimie, à la biologie et à la géologie. Depuis les recherches de Joseph Fourier, jusqu'aux travaux du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), l'interprétation scientifique du changement climatique s'inscrit dans la longue tradition des sciences dites naturelles⁴. Toutefois, ce phénomène doit être compris non seulement comme une transformation physique de l'environnement, mais aussi comme un

1. Kathleen Morrison, « Provincializing the Anthropocene », *Seminar*, 673, 2015, p. 75-80.

2. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2000.

3. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

4. Pour une historiographie des travaux sur le réchauffement climatique depuis Fourier, voir Jacques Grinevald, *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Chêne-Bourg, Georg, 2007.

objet culturel. Selon Mike Hulme⁵, l'Occident l'a en effet universalisé à partir des sciences naturelles sans tenir compte de la pluralité des valeurs culturelles qui s'y rattachent.

Autrement dit, l'explication dominante du changement climatique trouve son origine dans une ontologie proprement occidentale qui repose sur la dichotomie entre *nature* et *culture*, un type d'ontologie que Philippe Descola qualifie de « naturaliste⁶ ». En effet, la majorité des études sur les impacts de ce phénomène ont tendance à concevoir des relations de causalité entre les activités humaines et les mutations du climat. Cependant, cette dichotomie ne fait aucun sens si l'on prend en compte les sociétés qui considèrent que les plantes, les animaux et les phénomènes atmosphériques partagent – totalement ou en partie – des facultés, des codes moraux et des comportements qui sont attribués aux êtres humains à l'intérieur d'une ontologie naturaliste. Peut-on alors encore parler d'Anthropocène dans le cas de sociétés non occidentales qui conçoivent les rapports entre *nature* et *culture* en termes de continuité plutôt qu'en termes de rupture ?

Le changement climatique dans les Andes péruviennes

Le gouvernement péruvien, représenté par son ministre de l'Environnement Manuel Pulgar Vidal, a été l'un des partenaires les plus fidèles du ministre des Affaires étrangères français Laurent Fabius dans le parcours qui a mené à l'adoption de l'accord universel sur le climat de Paris dans le cadre de la COP 21. Laurent Fabius n'a pas manqué de remercier à plusieurs reprises le précieux travail effectué par son prédécesseur et organisateur de la COP 20 qui a eu lieu à Lima en décembre 2014 et qui a posé les bases de l'accord de Paris. Le rôle joué par le Pérou dans les négociations montre que ce pays s'est engagé à trouver des solutions visant à atténuer les impacts du changement climatique aux niveaux

5. Mike Hulme, « Geographical work at the boundaries of climate change », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33 (1), 2007, p. 5-11.

6. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 168-175. Descola définit quatre grands types d'ontologies fondés sur la combinaison entre la physicalité (l'ensemble des expressions tangibles et visibles comme les formes extérieures, les traits anatomiques, les processus physiologiques, etc.) et l'intériorité (des propriétés reconnues par tous les êtres humains qu'il nous est possible de résumer sous les termes d'âme, d'esprit, d'intentionnalité, de réflexivité, de conscience, etc.) : le totemisme, l'analogisme, le naturalisme et l'animisme.

global, national et régional. En effet, le Pérou est considéré comme l'un des pays les plus affectés par le changement climatique, non seulement en Amérique latine, mais dans le monde entier⁷, et également comme l'un des plus actifs dans la recherche de solutions.

L'état des glaciers des Andes péruviennes, notamment ceux de la cordillère Blanche et de la cordillère Vilcanota, constitue un indicateur évident de ces changements. En outre, les glaciers des montagnes jouent un rôle crucial dans le cycle de l'eau : 69,6 % (25 millions de km³) de l'eau douce de la planète y sont stockés et ces glaciers sont en fait d'anciens réservoirs naturels⁸. Or, ceux-ci sont pratiquement tous en train de fondre, plus ou moins rapidement. Au cours de ces trente dernières années, une forte accélération de la fonte des glaciers de montagne a été observée. Cette fonte est principalement due aux variations des températures et à l'augmentation de la moyenne des précipitations atmosphériques⁹.

Dans les Andes tropicales, la fonte des glaciers engendre un flux d'eau pendant la saison sèche. L'accélération de cette fonte constitue une réelle menace pour la subsistance d'une partie importante de la population ainsi que pour l'avenir des écosystèmes qui abritent de nombreuses espèces endémiques rares. Nombre de caractéristiques des sols fertiles des Andes (notamment : teneur en matière organique, pH, capacité d'échange de cations, sorption de phosphate, disponibilité en soufre) sont tributaires des manifestations du climat, telles que les variations des précipitations et la déglaciation. De ces phénomènes, conjugués à une montée en altitude et une intensification des pratiques agricoles, en résulte une vulnérabilité des sols à l'érosion qui constitue la menace la plus grande pour l'agriculture de subsistance et l'élevage des communautés andines¹⁰.

La cordillère Vilcanota, deuxième chaîne de montagnes du pays et qui se trouve dans la région de Cuzco, a perdu 30 % de l'aire et

7. L. A. Huaman, J. G. Vargas, J. R. Valega, *Peligros climáticos, biodiversidad, desertificación y pobreza en el Perú*, Lima, CONAM (Consejo Nacional del Ambiente), 2006.

8. Anne Coudrain, Bernard Francou, Zbigniew W. Kundzewicz, « Glacier shrinkage in the Andes and consequences for water resources – Editorial », *Hydrological Sciences – Journal des sciences hydrologiques*, 50 (6), 2005, p. 925-932, p. 930.

9. *Ibid.*, p. 925.

10. Carlos Perez *et al.*, « Climate change in the High Andes : implications and adaptation strategies for small-scale farmers », *The International Journal of Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability*, 6 (5), 2010, p. 71-88.

40-45 % du volume de ses glaciers entre 1985 et 2006¹¹. Par ailleurs, cette fonte pourrait entraîner une pénurie d'eau pour plusieurs millions de personnes. En effet, la côte Pacifique péruvienne dépend pour 80 % des ressources en eau provenant des glaciers¹². En outre, pour chaque année où le phénomène *El Niño* se manifeste, les glaciers intertropicaux peuvent perdre entre 600 et 1 200 mm d'eau¹³.

Les Q'eros face au changement climatique

Les Q'eros vivent sur les pentes de la cordillère Vilcanota. Il s'agit d'un groupe de langue quechua, réparti en cinq communautés¹⁴ transhumantes qui contrôlent trois « étages écologiques ». L'étage le plus haut, la *puna*, se situe entre 3 800 et 4 600 mètres d'altitude. Ils y élèvent les alpagas et les lamas. Dans la *qhiswa*, l'étage intermédiaire qui se situe entre 3 200 et 3 800 mètres, les Q'eros cultivent différents types de tubercules. Enfin, entre 1 400 et 2 400 mètres se trouve la *yunga*, zone boisée où se cultive le maïs¹⁵. Or, le changement climatique, par la modification du régime des pluies qu'il provoque, affecte de manière significative la production agricole des Q'eros et met en danger la santé et la vie de leurs animaux.

Dans le cadre de mes recherches, en partant d'une approche visant à dépasser le dualisme typique de l'ontologie naturaliste, j'analyse la manière dont les Q'eros prennent la mesure du

11. Nadine Salzmann *et al.*, « Glacier changes and climate trends derived from multiple sources in the data scarce Cordillera Vilcanota region, southern Peruvian Andes », *The Cryosphere*, 7, 2013, p. 103-118.

12. Anne Coudrain, Bernard Francou, Zbigniew W. Kundzewicz, « Glacier shrinkage in the Andes and consequences for water resources – Editorial », art. cité, p. 930.

13. *Ibid.*, p. 927-928.

14. Hatun Q'ero, Q'ero Totorani, Marcachea, Quico et Japu.

15. Pour davantage de détails sur les Q'eros, voir Jorge Flores Ochoa, Oscar Nuñez del Prado (dir.), *Q'ero. El último ayllu inka* [1983], Lima, Instituto Nacional de Cultura/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005 ; Geremia Cometti, « *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter* ». *Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, Peter Lang, 2015. Pour davantage d'informations concernant les sociétés andines de la région de Cuzco, voir Xavier Ricard Lanata, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 2007 ; Valérie Robin Azevedo, *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008 ; Sébastien Baud, *Faire parler les montagnes. Initiation chamannique dans les Andes péruviennes*, Paris, Armand Colin, 2011.

changement climatique. Pour appréhender la représentation du changement d'une société donnée je propose d'utiliser trois opérations conceptuelles complémentaires : la *perception*, l'*interprétation* et la *relation*. À travers le concept de *perception* il s'agit de déterminer si, et comment, les membres d'une société donnée identifient une modification climatique. L'*interprétation* nous renvoie à la manière dont ils catégorisent en leurs propres termes cet éventuel changement¹⁶. Enfin, la *relation* désigne l'ensemble des interactions avec l'environnement, et plus particulièrement avec le climat¹⁷.

Les Q'eros, par une observation empirique continue, constatent des changements dans les phénomènes climatiques. Le bouleversement le plus important, selon eux, concerne la pluie : elle est aujourd'hui beaucoup plus abondante lors de la saison des pluies, et inversement, l'est beaucoup moins lors de la saison sèche. Ensuite, d'importance moindre, apparaît la question du givre. Il est normalement attendu au cours des nuits de la saison sèche, lorsqu'il n'y a que peu de nuages. Les Q'eros *perçoivent* que le gel est de plus en plus tenace et par conséquent, que le givre a un impact important sur l'état des sols. Concernant la fonte des glaciers, cette population prend conscience que leurs montagnes – habituellement enneigées – sont en train de perdre leur couverture glacière, mais n'envisage pas cette fonte comme un danger immédiat pour leurs principales activités de subsistance. Les individus se sentent davantage concernés par des phénomènes qui ont un impact à court terme sur l'agriculture et sur l'élevage, tels que la pluie, le gel ou la grêle, plutôt que la fonte des glaciers.

Les interprétations que les Q'eros font de ces phénomènes sont complexes et hétérogènes mais elles ont toutes un dénominateur commun que je définis comme une « dégradation des relations de réciprocité » entre eux et des entités non humaines, à commencer par leurs divinités : les *Apu* (esprits des montagnes) et la *Pachamama* (terre-mère). L'un des discours les plus répandus parmi les villageois est le quasi-abandon de la pratique des cérémonies collectives ancestrales. Selon eux, il y avait autrefois différentes

16. Il convient encore de souligner que la séparation, notamment entre les concepts de perception et d'interprétation, est artificielle et n'est pertinente que sur le plan méthodologique.

17. Geremia Cometti, « *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter* » *Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, op. cit., p. 6-8.

cérémonies : pour la pluie, pour les animaux, pour le maïs, pour la pomme de terre, etc. Aujourd'hui, pour les anciens, la nouvelle génération est vénale, et la plupart des jeunes ne seraient plus capables d'effectuer des cérémonies efficaces comme par le passé. Le changement climatique est donc expliqué comme étant la conséquence d'une mutation de l'activité rituelle, soit par conversion à d'autres religions¹⁸ d'une partie de la population, soit par défection de certaines pratiques, comme la mastication des feuilles de coca ou la conduite de cérémonies pour les divinités. En outre, de nombreux Q'eros profitent de leur réputation de puissants chamanes auprès des citadins et des touristes¹⁹. En abandonnant ces pratiques collectives, ou en les effectuant avec moins de rigueur et une moindre participation, ils auraient « brisé » la relation qu'ils entretenaient avec leurs divinités. En conséquence de tout cela, la pluie tombe toujours de manière plus abondante lors de la saison des pluies et inversement, elle ne tombe plus suffisamment pendant la saison sèche.

Il est également important de mentionner une seconde interprétation partagée par une minorité de Q'eros ayant migré à Cuzco depuis quelques années. Cette version ne contredit pas celle présentée plus haut, mais propose un point de départ plus global qu'on ne retrouve pas chez les individus habitant encore dans leur communauté. Ces migrants ont une conception qui dépasse les frontières de leurs montagnes pour expliquer le changement climatique à l'échelle globale : celui-ci serait le résultat d'une perte de conscience collective de l'humanité vis-à-vis des esprits qui peuplent la Terre. Le changement climatique renverrait donc à une question d'attitude et de prise de conscience parmi les êtres humains qui fait toujours plus défaut, tant au niveau global qu'à l'échelle locale. Autrement dit, ces migrants q'eros ne nient pas une rupture des relations de réciprocité avec leurs divinités particulières, mais ils prennent aussi en considération une rupture

18. Notamment vers l'Église évangéliste pentecôtiste Maranata.

19. À partir des années 1990, les Q'eros se sont mis à « quitter temporairement », et de plus en plus, leurs communautés. Ils ont commencé à travailler comme chamanes, surtout dans la ville de Cuzco. Le cas du mois d'août est symptomatique. Pendant ce mois, les *Apu* et la *Pachamama* sont particulièrement actifs et les chamanes de Q'ero, au lieu de rester dans leurs communautés, se retrouvent dans les rues de Cuzco pour répondre à la demande croissante de *pagos a la tierra* (cérémonies pour la terre) qui vient de l'ancienne capitale de l'empire des Incas. Cette mobilité, ou migration temporaire est en augmentation constante.

similaire au niveau global, entre la terre – et ses esprits – et l'humanité tout entière.

Pour comprendre ces interprétations, il est nécessaire de présenter le type de relations que les Q'eros entretiennent avec l'environnement en général, et le climat en particulier. Il existe un échange continu de flux vital, le *sami*, entre les différentes entités (humaines et non humaines) qui peuplent l'univers social : les *Apu*, la *Pachamama*, les alpagas et autres espèces animales, les êtres humains et leurs ancêtres. Sachant cela, mon hypothèse est que le *sami* peut être considéré comme un don offert aux divinités. Les offrandes à la *Pachamama* et aux *Apu*, ce ne sont pas les choses²⁰, qui sont brûlées au cours de la cérémonie, mais bien le flux vital que contiennent ces choses offertes. Le *sami* peut également être vu comme un don fait par les divinités aux humains : les *Apu* et la *Pachamama* transfèrent un flux de vitalité vers les humains, les animaux et les autres entités. Ce mouvement se traduit par une bonne santé des humains et des animaux ainsi qu'une fertilité des terres cultivables. Par l'exécution d'une cérémonie particulière, les Q'eros rétablissent, continuent ou perpétuent une relation de réciprocité avec la *Pachamama* et les *Apu*. Ainsi, à travers leurs actions rituelles, ils transfèrent du *sami* aux divinités en brûlant des offrandes. La raison du don de ce flux vital est, en définitive, de préserver un équilibre constant entre les humains et non-humains. L'abandon de différents rituels destinés aux divinités a accentué une diminution de la circulation du *sami*. C'est cette dégradation de l'équilibre des relations qui provoque la fonte des glaciers, l'abondance des précipitations lors de la saison des pluies, et inversement, leur manque lors de la saison sèche. Par conséquent, cultiver et élever les animaux devient de plus en plus difficile dans les vallées des Q'ero.

Mon hypothèse peut s'entendre comme une analogie entre ce flux de *sami* vital et le cycle de l'eau expliqué par les sciences naturelles ; celle-ci s'écoule depuis les glaciers vers la mer, à travers les rivières et les fleuves, pour revenir sous forme de pluie ou de neige. Or, il s'agit du cycle le plus perturbé par le réchauffement planétaire. La mise en parallèle de ces deux circulations, celle du *sami* et celle de l'eau, des explications autochtone et scientifique, joue un rôle fondamental dans toute tentative de compréhension

20. Par exemple les feuilles de coca.

de la représentation du changement climatique propre aux Q'eros, tentative qui pourrait aussi être étendue à d'autres groupes andins.

L'Anthropocène à l'épreuve du terrain

L'analyse de la représentation du changement climatique d'une société donnée peut être mise en correspondance avec celle du discours scientifique dominant. Pour cela, il convient de partir d'un constat fondamental partagé par l'ontologie naturaliste et celle des Q'eros²¹ : ces derniers *perçoivent* en effet ce que le discours scientifique définit comme changement climatique. Toutefois, si l'on retrouve de nombreuses correspondances dans ce concept de *perception*, il en va différemment de l'*interprétation* et de la *relation*. Cela complexifie l'emploi de certains outils analytiques occidentaux, comme nous le verrons à présent.

L'adaptation et la mitigation

Les deux concepts les plus utilisés dans les débats internationaux sur le changement climatique sont les concepts de *mitigation* – modification des comportements humains tendant à réduire leur impact sur la nature – et d'*adaptation* – réaction-réponse aux conséquences du changement climatique. En revanche, dans le système de représentations et de relations q'ero, ces concepts d'*adaptation* et *mitigation* ne peuvent en aucun cas être appliqués.

Les activités et techniques agricoles et pastorales des Q'eros, d'abord, ne semblent pas avoir changé de manière substantielle, contrairement aux pratiques rituelles communautaires. Sur ce point, il est possible d'établir une correspondance entre une ontologie naturaliste et l'ontologie q'ero : toutes deux mettent l'accent sur les pratiques humaines pour expliquer le changement climatique. *A contrario*, les deux divergent nettement sur les types de pratiques en cause : les ontologies naturalistes mettent l'accent sur les activités humaines qui contribuent à augmenter les gaz à effet de serre, tandis que l'ontologie autochtone vise les pratiques rituelles qui contribuent à entretenir des relations de réciprocité avec les entités non humaines.

Cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne réagissent pas au changement du climat. Par exemple, depuis quelque temps, les Q'eros construisent des maisons en plus haute altitude, à la recherche de

21. Selon la typologie de Descola, les Q'eros auraient une ontologie de type analogique.

meilleurs pâturages pour les animaux. Cependant, s'adapter ne signifie pas uniquement trouver des stratégies d'adaptation, sachant que l'ensemble des activités doit être mis sur le même plan d'importance que les pratiques rituelles, les deux étant structurellement liés. J'ai, à plusieurs reprises, demandé aux gens s'ils avaient des stratégies pour faire face à ce changement, sans jamais obtenir de réponse satisfaisante. Ma question était en fait mal posée. Alors que j'essayais de l'explicitier en donnant des exemples de stratégies possibles, telles que des réorganisations des systèmes de production agricole, un Q'ero m'a un jour répondu : « Nous ne devons pas changer notre type d'agriculture. Nous vivons comme cela depuis des siècles dans un climat difficile et nous n'avons pas changé. Le problème réside plutôt dans l'abandon de nos cérémonies. » Si l'on conçoit la *mitigation* selon un point de vue naturaliste, la conclusion est simple : les Q'eros ne doivent pas changer leur façon de vivre pour diminuer les impacts sur l'environnement. En revanche, si l'on apporte une conclusion à partir de leur propre ontologie, elle serait toute différente : leur solution consiste en un réinvestissement actif de l'activité rituelle. Le système relationnel de réciprocité entre l'ensemble des acteurs sociaux – tant humains que non humains – serait alors de nouveau harmonieux.

L'Anthropocène

Cette critique quant à l'impossibilité de transposer ces notions d'*adaptation* et de *mitigation* peut également s'étendre au néologisme d'Anthropocène, car lui aussi est issu d'une ontologie naturaliste. Descola²² définit le naturalisme comme une ontologie *anthropocentrique* dans le sens où les entités non humaines sont définies de manière tautologique à cause de leur défaut d'humanité. Cet auteur²³ définit également l'analogisme – qui convient parfaitement aux Q'eros – comme *cosmocentrique* puisque dans cette ontologie, la culture et la nature sont conçues de manière continue au sein d'un univers – ou d'un cosmos – organisé comme une société. Ma description des relations de réciprocité des entités qui peuplent l'univers social des Q'eros par la fluidification de l'essence vitale *sami*, illustre parfaitement ce *cosmocentrisme*.

22. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 355.

23. *Ibid.*, p. 383.

Si les Q'eros se sentent eux-mêmes responsables du changement du climat – responsabilité anthropique à cause de leur abandon de certains rites – peut-on dès lors parler d'Anthropocène ? Si l'on entend par Anthropocène une rupture sur le plan géologique et historique – point de vue typique du naturalisme –, je répondrai clairement par la négative. En revanche, si l'on considère le néologisme comme une rupture significative liée à leurs pratiques rituelles à l'intérieur d'un monde ou d'un cosmos particulier, le concept d'Anthropocène pourrait être sensé. Cependant, un lecteur issu d'une ontologie naturaliste pourrait contester la différence d'échelle dans la comparaison entre le point de vue naturaliste et celui des Q'eros.

L'explication, que j'ai définie comme globale et qui a été évoquée par des Q'eros ayant migré depuis quelque temps à Cuzco, peut nous aider à sortir de cette impasse. Ces migrants connaissent une part importante du discours scientifique mais, tout en conservant une ontologie analogiste, ils comprennent le changement climatique comme une rupture générale – voire globale – entre la plupart des êtres humains d'un côté et la Terre-mère et les esprits qui l'habitent, de l'autre. Autrement dit, cette rupture a eu lieu au moment où de nombreux êtres humains ont commencé à considérer la terre comme une simple ressource et non comme un être vivant doté d'un esprit et de capacités relationnelles. À ce stade, mon hypothèse est que cette rupture représente un passage ou une transition de nombreux groupes aux modes d'identifications variés, non occidentaux, vers l'ontologie naturaliste. Ainsi, cette explication serait une véritable critique du naturalisme, de sa présomption d'universalité et de son expansion.

Dans cette définition « globalisante » du changement climatique, le concept d'Anthropocène aurait donc du sens à condition de ne pas le considérer comme une rupture sur le plan géologique et historique mais comme une rupture des relations de réciprocité entre les êtres humains et une entité globale comme la terre et toutes les entités non humaines qui l'habitent. Autrement dit, lorsqu'il est confronté à des sociétés non occidentales, le concept d'Anthropocène conserve du sens à condition de l'analyser en partant de ces autres points de vue, éléments, issus d'ontologies non naturalistes. D'autres recherches en anthropologie pourront sans aucun doute améliorer la définition de l'Anthropocène, comme je viens de le faire à partir de l'ontologie des Q'eros. Ainsi, le concept d'Anthropocène ouvre aussi des pistes de réflexion très stimulantes

– y compris pour les ontologies naturalistes – qui peuvent conduire à imaginer et à repenser d'autres formes de vie en commun avec les entités non humaines.

Bibliographie

- BAUD Sébastien, *Faire parler les montagnes. Initiation chamanique dans les Andes péruviennes*, Paris, Armand Colin, 2011.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 2000.
- COMETTI Geremia, « *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter* » *Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Bern/Berlin/Bruelles/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, Peter Lang, 2015.
- COUDRAIN Anne, FRANCOU Bernard, KUNDZEWICZ Zbigniew W., « Glacier shrinkage in the Andes and consequences for water resources – Editorial », *Hydrological Sciences – Journal des Sciences Hydrologiques*, 50 (6), 2005, p. 925-932.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.
- FLORES OCHOA Jorge, NUÑEZ DEL PRADO Oscar (dir.), *Q'ero. El último ayllu inka* [1983], Lima, Instituto Nacional de Cultura/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- GRINEVALD Jacques, *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Chêne-Bourg, Georg, 2007.
- HANN Chris, « The Anthropocene and anthropology : micro and macro perspectives », *European Journal of Social Theory*, 20 (1), 2016, p. 183-196.
- HARAWAY Donna, ISHIKAWA Noboru, GILBERT Scott F., OLWIG Kenneth, TSING Anna L., BUBANDT Nils, « Anthropologists are talking : about the Anthropocene », *Ethnos*, (81) 33, 2016, p. 535-564.
- HUAMAN L. A., VARGAS J. G., VALEGA J. R., *Peligros climáticos, biodiversidad, desertificación y pobreza en el Perú*, Lima, CONAM (Consejo Nacional del Ambiente), 2006.
- HULME Mike, « Geographical work at the boundaries of climate change », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33 (1), 2007, p. 5-11.
- LATOUR Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.
- MOORE Amelia, « Anthropocene anthropology : reconceptualizing contemporary global change », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2015, 22 (27-46), 2015.
- MORRISON Kathleen, « Provincializing the Anthropocene », *Seminar*, 673, 2015, p. 75-80.
- PEREZ Carlos, NICKLIN Claire, DANGLES Olivier, VANEK Steven, SHERWOOD Stephen, HALLOY Stephan, GARRETT Karen, FORBES G., « Climate change in the High Andes : implications and adaptation strategies for small-scale farmers », *The International Journal of Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability*, 6 (5), 2010, p. 71-88.
- RICARD LANATA Xavier, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 2007.

ROBIN AZEVEDO Valérie, *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008.

SALZMANN Nadine *et al.*, « Glacier changes and climate trends derived from multiple sources in the data scarce Cordillera Vilcanota region, southern Peruvian Andes », *The Cryosphere*, 7, 2013, p. 103-118.