
laboratoire espace **A** cerveau

brain space laboratory

Cycle « **Comment habiter
des mondes cosmomorphes ?** »

“How to Inhabit Cosmomorphic Worlds?”

I

Station 22 *ex situ*

Comment réclamer la terre ?

How to Reclaim the Earth?

Au Palais de Tokyo, *Paris*

**Journées
d'étude**

Study days

**Vendredi 10
& samedi 11 juin
2022**

**En présence dans
l'espace « Toguna »
du Palais de Tokyo
de 14h à 18h30**

et en ligne.

**Accès libre avec le billet d'entrée
à l'exposition du Palais de Tokyo**

Inscription et lien Zoom

www.i-ac.eu

C

**Œuvres
à l'étude**

**Works
under study**

Œuvres de l'exposition

Réclamer la terre

Du 14 avril

au 4 septembre 2022

au Palais de Tokyo

Initié en 2009 par l'artiste Ann Veronica Janssens et Nathalie Ergino, le Laboratoire espace cerveau réunit artistes et chercheur·e·s afin de partager leurs explorations autour des liens de coexistence vitale qui unissent les êtres vivants. Partant d'expérimentations artistiques, il privilégie l'intuition comme moteur, les imaginaires partagés comme fondement et l'intelligence collective comme mode opératoire. L'intensité du bouleversement climatique et l'effondrement du vivant nous engagent à recomposer un monde commun, humain et non humain. Transdisciplinaire, le Laboratoire se développe par étapes, sous forme de « stations ». Unités d'exploration mobiles, ces stations se constituent de journées d'études, d'« œuvres à l'étude » et se déroulent à l'IAC ou ailleurs.

Depuis le cycle de recherche « Vers un monde cosmomorphe » lancé en octobre 2016, le Laboratoire étend son champ d'exploration aux liens organiques qui unissent l'humain au cosmos. De l'épigénétique à la géologie en passant par l'anthropologie, les recherches actuelles révèlent de manière générale la porosité des êtres et des milieux. Peu à peu, nos conceptions se transforment : les principes dualistes d'une approche occidentale séparant l'homme de la nature, opposant la matière à l'esprit, l'inné et l'acquis, laissent place à un autre « avenir » s'ouvrant vers une vision non plus anthropocentrique mais « cosmomorphe » du monde. Comment la crise planétaire que nous traversons impose-t-elle une métamorphose de nos manières d'être au monde et comment nous enjoint-elle à l'action ? Comment désormais habiter des mondes cosmomorphes ?

STATION 22

Comment réclamer la terre ?

La simultanéité des crises écologiques et sociales, dans une société extractiviste à bout de souffle, a mis en évidence l'interdépendance entre les vivants et leurs environnements. Face à un besoin de nouvelles manières d'agir, et de soin de la terre, pouvons-nous véritablement la réclamer ? Se réclame-t-elle elle-même ? Ou est-ce la terre qui nous réclame ?

Dans l'exposition collective *Réclamer la terre* conçue par Daria de Beauvais au Palais de Tokyo, les artistes développent de nouvelles relations avec l'environnement, nous faisant prendre conscience que nous ne sommes pas seulement « face au paysage » ni « sur terre », mais « parmi » elleux, déplaçant une vision eurocentrique et anthropocentrique du monde.

Pour les pensées écoféministes, entre autres, explorer ce qui nous lie à la terre nécessite de poser la question des relations de pouvoir, et la nature des liens de subsistance entre les lieux et ceux qui y habitent. En questionnant les rapports de domination entre les êtres, ces pensées génèrent d'autres manières d'être au monde au-delà des dualismes existants.

Cette station explore la correspondance des luttes pour la reconnaissance de la Terre, et l'envie de rallier les forces de *plurivers* pour mieux l'habiter. Dans la continuité des travaux du Laboratoire espace cerveau, à la suite notamment des Stations 15 (*Faire Chair, Comment changer de paradigme dans des mondes enchevêtrés ?*), 18 (*Cartographies des nous#1 & 2, Rituel·le·s*) et 21 (*Le ménage de la terre*), la Station 22 *Comment réclamer la terre ?* esquisse les contours d'un monde commun et de solidarités cosmomorphes.

Conception **Daria de Beauvais** et **Anabelle Lacroix** avec l'assistance de **Lisa Colin**

JOURNÉES D'ÉTUDE

VENDREDI 11 ET SAMEDI 11 JUIN 2022
de 14h à 18h30

→ **En présence** au Palais de Tokyo dans la limite des places disponibles

→ **En ligne** sur Zoom dès 14h55 le 10 juin et dès 14h le 11 juin

DÉROULÉ DES JOURNÉES D'ÉTUDE

→ **VENDREDI 10 JUIN**
DE 14H À 18H30

14h00 – 14h55 : **VISITE GUIDÉE DE L'EXPOSITION** *Réclamer la terre* par **Daria de Beauvais**

14h55 – 15h00 : **ACCUEIL** dans l'espace « Toguna »

15h00 – 15h30 : **INTRODUCTION** par **Nathalie Ergino** et **Pierre Montebello**

15h30 – 16h00 : **Barbara Glowczewski**

16h00 – 16h30 : **Marie Fleury**

16h30 – 16h50 : **ÉCHANGES**

16h50 – 17h10 : **PAUSE**

17h10 – 17h20 : Œuvre à l'étude d'**Amakaba x Olaniyi Studio**

17h20 – 17h50 : **Marine Yzquierdo**

17h50 – 18h15 : **ÉCHANGES**

18h15 – 18h25 : Œuvre à l'étude d'**asinnajaq**

→ **SAMEDI 11 JUIN**
DE 14h À 18H30

14h00 – 14h10 : **INTRODUCTION** par **Daria de Beauvais**

14h10 – 14h20 : Œuvres à l'étude de **Judy Watson**

14h20 – 14h50 : **Ariel Salleh** avec **Margot Lauwers**

14h50 – 15h20 : **ÉCHANGES**

15h20 – 15h30 : Œuvre à l'étude de **Solange Pessoa**

15h30 – 15h50 : **PAUSE**

15h50 – 16h00 : Œuvres à l'étude de **Kate Newby**

16h00 – 16h30 : **Benedikte Zitouni** et **Alice Mortiaux**

16h30 – 17h00 : **Linda Boukhris**

17h20 – 18h00 : **ÉCHANGES**

18h00 – 18h20 : Activation de l'œuvre de **Megan Cope**

MODÉRATION

Anabelle Lacroix et Anaïs Roesch

Chargées de recherche Laboratoire espace
cerveau.

PARTICIPANT·E·S

Daria de Beauvais, Senior Curator, Palais
de Tokyo

Tiphaine Calmettes, Artiste

Nathalie Ergino, Directrice de l'Institut
d'art contemporain, Villeurbanne/ Rhône-
Alpes

Jérôme Grivel, Artiste

Margot Lauwers, Chercheuse associée
au CRESEM, Université de Perpignan,
traductrice et professeure d'anglais dans
le secondaire

Pierre Montebello, Philosophe,
professeur de philosophie moderne
et contemporaine de l'Université de
Toulouse

Jean-Baptiste Perret, Artiste

Stéphanie Raimondi, Artiste

Vahan Soghomonian, Artiste

Retrouvez la liste complète des
participant·e·s du Laboratoire espace
cerveau sur le site internet rubrique/
participant·e·s

→ laboratoireespacecerveau.eu

INFORMATIONS PRATIQUES

Retrouvez l'ensemble des stations ainsi
qu'une bibliographie actualisée sur le site
dédié au Laboratoire.

RENSEIGNEMENTS

Nathalie Ergino, Programmation

Anabelle Lacroix et Anaïs Roesch,
Chargées de recherche
→ laboratoire@i-ac.eu

Sarah Caillet, Coordination
Assistée de Sarah O. Necib
→ + 33(0)4 78 03 47 02
→ s.caillet@i-ac.eu

Corinne Guerci, Éditions et
documentation
Assistée de Bérénice Magnant
→ + 33(0)4 78 03 47 08
→ c.guerci@i-ac.eu

Laura Langlet, Communication
+ 33(0)4 78 03 47 07
→ l.langlet@i-ac.eu

Et pour le Palais de Tokyo

Daria de Beauvais, Senior Curator
→ dariadebeauvais@palaisdetokyo.com

Lisa Colin, assistante curatoriale
→ lisacolin@palaisdetokyo.com

Caterina Zevola, chargée de
programmation culturelle
→ caterinazevola@palaisdetokyo.com

INTERVENANT·E·S

Linda Boukhris

*La racialisation de l'espace
dans le plantationocène*

Géographe, Maîtresse de Conférences
à l'Université Paris I Panthéon Sorbonne

Marie Fleury

*Plantes et chamanisme : usages et
symbolique*

Ethnobotaniste au Muséum National
d'Histoire Naturelle, Directrice de
l'antenne du MNHN en Guyane française

Barbara Glowczewski

Pourquoi réveiller les esprits des lieux ?

Directrice de recherche au CNRS, membre
du laboratoire d'anthropologie sociale
du Collège de France et enseignante en
études environnementales à l'EHESS

Ariel Salleh

On Holding Body and Country

Professeure invitée en Humanités,
Nelson Mandela University et conseillère
scientifique de *Réclamer la terre*
avec **Margot Lauwers**, Chercheuse associée
au CRESEM, Université de Perpignan,
traductrice et professeure d'anglais dans
le secondaire

Marine Yzquierdo

*Changer le droit pour changer notre rapport
au vivant*

Avocate et membre du conseil
d'administration de Notre Affaire à Tous

Benedikte Zitouni et Alice Mortiaux

*Comment les modernes tiennent à la Terre :
croisement de deux enquêtes*

Benedikte Zitouni, Professeure et
sociologue à l'Université Saint-Louis
Bruxelles

Alice Mortiaux, Narratrice, artiste
plasticienne et chercheuse en Art &
sciences de l'art à l'Université Libre
de Bruxelles et à l'École de Recherche
Graphique (Bruxelles)

PRÉSENTATION DES INTERVENANT·E·S ET DE LEURS INTERVENTIONS

Linda Boukhris

La racialisation de l'espace dans le plantationocène

Cette communication propose de revenir sur la catégorie de plantationocène, introduite par Donna Haraway et Anna Tsing, afin de désigner les régimes de plantations développés par les puissances européennes dans la Caraïbe et les Amériques comme le moment historique majeur de la transition vers une nouvelle ère géologique. Cette catégorie soulève une série d'enjeux parmi lesquels la logique extractiviste comme institution d'un rapport dominant à l'environnement articulée à une logique de conservation d'une nature fétichisée ; la matrice raciale au cœur des transformations du système terre ; les spatialités subalternes et les imaginaires spatiaux contre-hégémoniques à l'œuvre. Depuis les plantations de banane du Costa Rica jusqu'aux espaces urbains de la métropole parisienne, nous tenterons d'illustrer la reconfiguration de la critique d'un mode d'habiter colonial.

Linda Boukhris est géographe et maîtresse de conférence à l'Université Paris I Panthéon Sorbonne.

Marie Fleury

Plantes et chamanisme : usages et symbolique

Chez les Wayana de Guyane française les plantes, prescrites par les Chamanes pour soigner les maladies causées par les ruptures d'interdit, ont des correspondances animales. Elles sont liées par la forme, l'odeur, la couleur ou le biotope, à l'esprit animal qui est la cause du désordre pathologique. Nous exposerons la symbolique de ces plantes et leurs correspondances animales à travers quelques exemples caractéristiques et la lecture d'un mythe qui nous éclaire sur l'origine animale d'une liane de la forêt

guyanaise.

Marie Fleury est ethnobotaniste au Muséum National d'Histoire Naturelle et Directrice de l'antenne du MNHN en Guyane française.

Barbara Glowczewski

Pourquoi réveiller les esprits des lieux ?

Les esprits de la terre, de l'eau, de l'air sont en colère quand les humains ne respectent pas certaines lois d'équilibre qui sont à la fois sociales, environnementales et cosmologiques. Ce diagnostic, transversal à de nombreuses sagesse ancestrales, appelle à se mettre à l'écoute de la mémoire de la terre.

Les luttes pour leurs terres observées en Australie dans le désert central depuis 1979, sur la côte nord-ouest et pour la justice sociale sur l'île de Palm, ont montré la force collective des femmes pour défendre leurs liens aux lieux associés à des ancêtres en devenir dans toutes les formes du vivant, animaux, plantes, mais aussi vent, feu, rivières, rochers et étoiles. Autrement dit, réveiller les esprits de la terre en soi et dans les milieux que nous habitons car tout est question de relations. C'est l'objectif de ce livre, *Réveiller les esprits de la terre*, qui traverse l'Australie et un peu la France, de la Montagne limousine à Notre-Dame-des-Landes, en passant par la Polynésie et la Guyane française. Grâce aux échanges de longue date avec des activistes Kali'na et leur usage des réseaux sociaux, ainsi que quelques expériences observées en décembre 2018 sur le littoral guyanais puis sur le fleuve Maroni chez les Wayana de Taluen, je tente de montrer ce que ces stratégies ont à nous apprendre pour réimaginer la terre dans un autre rapport aux esprits des lieux.

Barbara Glowczewski est directrice de recherche au CNRS. Elle est également membre du laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France et enseignante en études environnementales à l'EHESS.

Ariel Salleh

Sur le maintien du Corps et du Pays

La pensée autochtone et la pensée écoféministe se recourent souvent. Dans chaque cas, il y a un sens aigu d'incarnation et d'ancrage dans le « lieu ». Si la tradition eurocentrée privilégie la masculinité avec l'autorité d'objectiver et de contrôler « les femmes, les indigènes et la terre », le raisonnement autochtone sur le continent insulaire de l'Australie enjoint Corps et Pays. Ici, le fait de vivre « dans un lieu » est conçu comme étant constitutif de l'identité et de l'appartenance. Pour reprendre une expression écoféministe – les humains en viennent à se reconnaître en tant que « formes incarnées par la nature ». Rebelle à la conscience divisée et aux faux universels de l'histoire de l'Homme Blanc avec le Maître au-dessus de l'esclave, l'Homme au-dessus de la femme, l'Humanité au-dessus de la nature, la sensibilité autochtone est relationnelle, pas oppositionnelle. Pour Mary Graham, une aînée Kombumerri, la Terre, c'est le Droit/les Coutumes, et le Pays crée à la fois une « boussole ontologique » et une « éthique de surveillance » active. Alors que les conventions de « l'intendance écologique » eurocentrée sont managériales, les écoféministes voient la matérialité de la nature protégée par « le maintien du travail ». Y aurait-il des leçons à tirer pour guider les nouvelles générations en cette période de crise mondiale ?

Ariel Salleh, Professeure invitée en Humanités, Nelson Mandela University et conseillère scientifique de l'exposition *Réclamer la terre*.

Marine Yzquierdo

Changer le droit pour changer notre rapport au vivant

La conception dualiste qui s'est développée – du moins en Occident – a instauré une séparation entre nature et culture. Les lois qui en découlent s'inscrivent dans une vision marchande et utilitariste d'une « nature-objet » que

l'homme peut librement exploiter pour ses propres bénéfices. Mais ces lois se révèlent aujourd'hui insuffisantes pour protéger efficacement l'environnement et lutter contre l'effondrement de la biodiversité. Le Secrétaire Général de l'ONU a ainsi déclaré en 2016 que le droit de l'environnement était inefficace en raison de son fondement conceptuel. Face à ce constat, il importe de redéfinir notre interaction avec le vivant et d'établir des relations plus harmonieuses avec ce dernier.

Changer de cadre normatif et reconnaître les droits de la nature permettrait de redéfinir ces règles de vivre ensemble entre humains et non-humains et de mieux protéger la nature en lui permettant de défendre ses droits en justice. Il s'agirait alors de se « réapproprier » le concept de nature et nos liens d'interdépendance qui en découlent.

Dès 1972, le juriste américain Christopher Stone, dans son article fondateur « Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ? », proposait de reconnaître la personnalité juridique aux arbres pour leur permettre de défendre leurs intérêts en justice. Depuis, une vingtaine de pays ont reconnu les droits de la nature, que ce soit par la voie constitutionnelle, législative ou jurisprudentielle, et ce mouvement connaît un essor considérable à travers le monde.

Marine Yzquierdo est avocate et membre du conseil d'administration de Notre Affaire à Tous.

Benedikte Zitouni et Alice Mortiaux

Comment les moderne tiennent à la Terre : croisement de deux enquêtes

Tout semble distinguer l'histoire de la plaque de Pioneer, envoyée dans l'espace en 1973 par l'astrophysicien Carl Sagan en tant que « message de l'humanité », et le récit des écologistes actuellement en prise avec le Port d'Anvers qui ne cesse de s'étendre sur les terres avoisinantes. Et pourtant, en mettant en friction ces

deux récits qui passent par des époques, des pratiques et même des continents différents, les deux chercheuses traceront un faisceau de questions, d'histoires et d'affects en résonance les uns avec les autres : dans les deux situations, scientifiques et écologistes modernes se trouvent face aux ambiguïtés de leurs modes d'attachements à la Terre. Comment les modernes tiennent-ils à leur Terre ? Que nous raconte leur insatisfaction, leur frustration, par rapport aux territoires qu'ils se sont composés ? Quels procédés se fabriquent en continu pour réépaissir les liens et revaloriser la Terre des modernes ? Des deux chercheuses, l'une est sociologue écrivant une monographie historico-empirique, l'autre est une artiste composant un récit de fiction. Les deux pratiques mises en dialogue ont ceci en commun qu'elles allient pratiques d'enquête et pratique du récit, en articulant un rapport aux archives et une obligation de fidélité aux situations abordées afin de collecter les « histoires vraies » (D.B. Rose) qui les composent.

Benedikte Zitouni est professeure et sociologue à l'Université Saint-Louis à Bruxelles.

Alice Mortiaux est narratrice, artiste plasticienne et chercheuse en Art & Science de l'art à l'Université Libre et à l'École de Recherche Graphique (Bruxelles).

ŒUVRES À L'ÉTUDE

Les œuvres à l'étude de la Station 22 du Laboratoire espace cerveau sont présentées dans l'exposition *Réclamer la terre* au Palais de Tokyo (Paris), du 15 avril au 4 septembre 2022.

Amakaba x Olaniyi Studio, *Nono: Soil Temple*, 2022

asinnajaq, *Rock Piece (Ahuriri Edition)*, 2018

Megan Cope, *Untitled (Death Song)*, 2020

Kate Newby, *it makes my day so much better if I speak to all of you.*, 2022

Kate Newby, *The edge of the earth*, 2022

Kate Newby, *you wish. you wish.*, 2022

Solange Pessoa, *Cathedral*, 1990-2003

Judy Watson, *burrum river with dead tree*, 2022

Judy Watson, *red spine (bunya) and kangaroo grass*, 2022

Judy Watson, *rivers of the gulf with casuarina*, 2022

Judy Watson et Tor Maclean, *canoe creek, humbug reach, black casuarina*, 2022

Judy Watson et Tor Maclean, *lost islands of the seine with temperature chart*, 2022

Judy Watson avec Tor Maclean, Cheryl Leavy, Madeleine King, Ebony Wolmott, Dot Watson, Rani Carmichael & Dhana Merrit, *moreton bay rivers, australian temperature chart, freshwater mussel shells, net, spectogram*, 2022

Amakaba x Olaniyi Studio

Nono: Soil Temple, 2022

Terre, métal, cordes en acier inoxydable, tissu (coton biologique, fibre plastique océanique recyclée, fibre d'algues marines)

Courtesy des artistes

L'installation est accompagnée de l'œuvre sonore *Soil lungs in iron ash* [Poumons de la terre en cendres de fer] de Yussef Agbo-Ola (2022).

Fondé par l'artiste Tabita Rezaire dans la forêt amazonienne de la Guyane française, Amakaba est un centre pour les sagesse du corps, de la terre et du ciel. Par le biais de l'agriculture et du savoir ancestral, ce lieu de guérison collective tisse des liens entre l'art, la science et la spiritualité pour cultiver et partager les offrandes de la forêt. Tabita Rezaire y apporte son expérience de professeure de yoga, de cultivatrice de cacao et de doula.

Olaniyi Studio est un studio de design innovant basé à Londres. Il crée des environnements expérimentaux qui interrogent – par l'art, l'architecture et la recherche anthropologique – la façon dont nous interagissons avec les conditions géologiques et les écosystèmes. Son fondateur, Yussef Agbo-Ola, développe des réseaux énergétiques naturels au travers d'expériences interactives et multisensorielles.

Tabita Rezaire et Yussef Agbo-Ola ont collaboré pour créer *Nono: Soil Temple* [Nono : temple de la terre], une architecture contemplative destinée à éveiller notre conscience écologique. Conçu comme une entité spirituelle, cet espace sacré invoque le pouvoir de guérison du sol et fait appel à sa capacité à transformer, nourrir et libérer la vie. Il nous invite à dynamiser le sol par nos chants, nos danses et nos prières, mais plus encore à nous laisser mater par le ventre de la Terre. L'installation est accompagnée de *Soil lungs in iron ash* [Poumons de la terre en cendres de fer], une œuvre sonore inspirée des conversations multiples entre les entités botaniques, géologiques, microbiennes et invisibles qui composent le sol.



Amakaba x Olaniyi Studio, *Nono: Soil Temple*, 2022

Courtesy des artistes

Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (15.04.2022 - 04.09.2022)

Photo : Aurélien Mole



Rituel d'enfouissement avec Tabita Rezaire dans le cadre de l'exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (16.04.22)

Photo : Daniela Ometto

asinnajaq

Rock Piece (Ahuriri Edition), 2018

Vidéo, 4'2"

Courtesy de l'artiste

Je refuse de laisser le poids me maintenir à terre. Je me soulève des pierres lentement et soigneusement. Alors que je m'élève, celles-ci tombent et glissent. Il faut un effort du corps et de l'esprit pour sortir de la pression des pierres, mais lorsqu'elles tombent, mon corps se sent léger et je suis libre. Pourtant, elles glissent à nouveau sur moi et je me retrouve enterrée. Je dois accepter de faire partie d'un cycle.

– asinnajaq



asinnajaq, *Rock Piece (Ahuriri Edition)*, 2018.

Courtesy de l'artiste.

La vidéo performative qui nous accueille présente l'artiste asinnajaq s'extrayant du sol, avant d'y retourner. *Rock Piece (Ahuriri Edition)* [Composition pour pierres (Édition Ahuriri)] retrace les liens entre le corps et la terre, et explore les multiples significations d'un geste cérémoniel tel que la disposition de pierres sur le corps d'un individu, symbolisant pour les Inuks les cycles de vie et de mort. Présenté en boucle, le film adopte un rythme visuel et auditif qui souligne les rythmes de la nature, remettant en question la conception occidentale du temps.

Artiste, réalisatrice et curatrice Inuk, asinnajaq remonte l'histoire des représentations du territoire circumpolaire pour mieux déconstruire les perceptions communes et erronées considérant le paysage arctique comme une terre gelée et stérile. Explorant le savoir autochtone et faisant entendre des voix rendues silencieuses, elle donne à voir une terre pleine de vie. La figure humaine, peu représentée dans *Réclamer la terre*, l'est toujours en relation avec un écosystème : à l'image de l'exposition, *Rock Piece (Ahuriri Edition)* présente le paysage comme un élément façonnant nos vies, auquel nous sommes lié·e·s autant qu'à une personne.

Megan Cope

Untitled (Death Song), 2020

Foreuse, barils de pétrol, cordes de violon, violoncelle, basse, guitare et piano, débris naturels, fil de fer, métal, roches, graviers

Son stéréo

Remerciement : Hoshio Shinohara

Courtesy de l'artiste & Milani Gallery (Brisbane)

Créée en 2020 pour la Biennale d'Adélaïde en Australie, l'installation *Untitled (Death Song)* [Sans titre (Chant de mort)] prend comme point de départ le chant fantomatique et gémissant de l'œdicnème bridé, une espèce d'oiseau menacée dans de nombreuses régions d'Australie.

Megan Cope (Aborigène Quandamooka) interprète leur chant comme une métaphore du cri de notre planète en danger, nous alertant sur les problèmes environnementaux actuels et le point de non-retour auquel nous arrivons. Composée de cinq instruments sculpturaux construits à partir d'équipements miniers et industriels abandonnés ainsi que d'éléments naturels locaux, l'installation est activée ponctuellement par des musicien·ne·s suivant une composition écrite à l'occasion de *Réclamer la terre*.

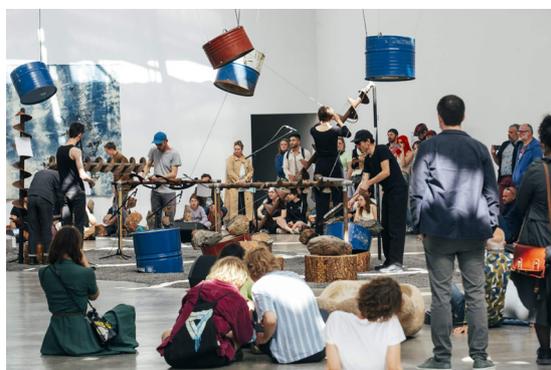
L'artiste conçoit des propositions pour de potentiels futurs, faisant allusion au changement climatique, à l'extractivisme et à la disparition d'espèces. Questionnant nos relations avec le vivant comme le non-vivant, revalorisant les savoirs situés et les expériences invisibilisées, elle nous invite avec les autres artistes de l'exposition à se reconnecter à la terre.



Megan Cope, *Untitled (Death Song)*, 2020. Courtesy de l'artiste & Milani Gallery (Brisbane)

Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo
(15.04.2022 – 04.09.2022).

Photo : Aurélien Mole



Activation de l'œuvre *Untitled (Death Song)* de Megan Cope au sein de l'exposition *Réclamer la terre*, 2022

Photo : Daniela Ometto

Kate Newby

The edge of the earth, 2022

Briques, mortier

Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)

Inscrite dans l'architecture d'origine du Palais de Tokyo (datant de l'Exposition internationale des arts et techniques de la vie moderne en 1937), *The edge of the earth* [Le bord de la terre] prend place entre le bâtiment et le bassin du parvis bas, offrant aux promeneur·euse·s une nouvelle vision de cet espace, en lien avec l'exposition *Réclamer la terre*.

Le travail de Kate Newby se nourrit de l'expérimentation et de l'innovation avec

les matériaux. Réalisée à partir de briques d'argile crue, cette œuvre s'inscrit dans des carrés de terre inutilisés. Par cette subtile intervention, l'artiste propose une relecture du lieu : elle creuse le sol et le remplace, créant une extension de l'espace. Elle compose et improvise selon ce qui l'entoure, révélant les usages informels comme les accrocs de l'espace public. À travers ces « détails localisés », Kate Newby produit des œuvres *in situ* explorant le reconnaissable et le commun.



Kate Newby, *The edge of the earth*, 2022. Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)
Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo
(15.04.2022 – 04.09.2022).

Photo : Aurélien Mole

Kate Newby

you wish. you wish., 2022

Verre, jaune d'argent

33 x 33 cm chaque

Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)

L'exposition *Réclamer la terre* s'ouvre dès la façade du bâtiment avec une œuvre *in situ* de Kate Newby, dont la pratique se situe à la croisée de l'installation, de l'artisanat et de l'architecture. L'artiste produit une rencontre avec l'œuvre d'art là où on ne l'attend pas : *you wish. you wish.* [tu souhaites. tu souhaites.] ne se dévoile aux passant·e·s que lorsque le Palais de Tokyo est fermé au public, de minuit à midi.

Kate Newby effectue un travail de réparation, réalisant cinq vitres à la main pour remplacer des carreaux abîmés de la porte d'entrée monumentale. Pour ce faire, elle utilise le jaune d'argent, une couleur de cémentation (dépôt de sels métalliques en surface) qui pigmente

le verre lors de sa cuisson. Ce procédé apparaît en Occident au début du XIV^e siècle et révolutionne la technique du vitrail et de la peinture sur verre. Seuls quelques maîtres verriers, dont les ateliers Loire à Chartres où a été produite l'œuvre, perpétuent aujourd'hui en France la réalisation de ce type de vitraux.

Transformant les matériaux et les paysages quotidiens, Kate Newby crée des situations nécessitant une attention particulière. Ici, elle introduit des trous au milieu de ces vitres, compromettant leur fonctionnalité. On retrouve sur la surface les empreintes de la texture de ses doigts, du toucher de ses mains et de la présence d'éléments naturels tels que la lumière, la pluie, le soleil ou le vent.



Kate Newby, *you wish. you wish*, 2022. Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)

Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo
(15.04.2022 – 04.09.2022).

Photo : Aurélien Mole

Kate Newby

it makes my day so much better if i speak to all of you., 2022

Porcelaine, minéraux, verre trouvé
Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)

Kate Newby glane des objets et des fragments, accumulés au gré de ses pérégrinations. Si sa pratique implique une diversité de techniques et de matériaux, c'est son travail de l'argile, de la céramique et du verre qui est devenu central dans la réalisation de ses œuvres.

L'œuvre intitulée *it makes my day so much better if i speak to all of you.* [cela rend ma journée bien plus agréable si je parle à chacun·e d'entre vous.] a été réalisée à partir de tessons de verre collectés dans les rues de Paris. L'artiste dépose ces éclats dans le fond de coquilles en porcelaine produites à Limoges, ville historiquement reconnue pour son savoir-faire dans ce domaine. En réunissant ces éléments,

elle produit une œuvre relevant de l'« upcycling » – la matière est transformée, magnifiée, créant une multitude de microcosmes. S'interrogeant sur ce qu'est la sculpture et son lien avec le monde naturel, Kate Newby répond à l'institution qui l'accueille en présentant des œuvres réalisées en partenariat avec des ateliers et des matériaux régionaux. Cette recherche fait acte de la pratique collaborative de l'artiste, en lien avec un lieu ou une communauté. Ces sculptures ne sont rendues possibles que par les morceaux de verre collectés par l'artiste, ses proches et l'équipe du Palais de Tokyo au cours des mois précédant l'exposition.



Kate Newby, *it makes my day so much better if i speak to all of you*, 2022. Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)

Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo
(15.04.2022 – 04.09.2022).

Photo : Aurélien Mole



Kate Newby, *it makes my day so much better if i speak to all of you* (détail), 2022. Courtesy de l'artiste & Art : Concept (Paris)

Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo
(15.04.2022 – 04.09.2022).

Photo : Aurélien Mole

Solange Pessoa

Cathedral, 1990-2003

Cheveux, cuir, tissu

Courtesy de l'artiste & Mendes Wood DM



Pour l'installation monumentale *Cathedral*, Solange Pessoa a tissé pendant plusieurs années des mèches de cheveux (souvent utilisées dans sa ville pour les offrandes religieuses) qu'elle présente depuis les hauteurs, inspirée par la cathédrale de Brasilia d'Oscar Niemeyer. Ancrée dans le sol, l'œuvre s'élève, suspendue par des pièces de cuir issues de harnais d'attelage. S'inscrivant dans une lecture animiste du monde, l'installation accompagnée de la vidéo *Horses* [Chevaux] convoque des chevaux fantomatiques, lointains souvenirs de la colonisation du Brésil par les Européens.



Solange Pessoa est originaire de l'État brésilien du Minas Gerais, haut lieu du baroque colonial devenu puissance industrielle en raison de ses activités d'extraction de fer. Le monde naturel, central dans son corpus prolifique, se retrouve tant dans les sujets représentés que dans le processus créatif, notamment à partir de matériaux trouvés dans sa ferme familiale. La matière organique (terre, mousse, cuir, cire, plumes, cheveux, sang, graisse...) possède selon l'artiste une forme d'agentivité. Elle est un médium dont l'évolution naturelle transforme les œuvres. Les travaux de Solange Pessoa jouissent d'une force vitale qui anime les éléments vivants comme non vivants, mêlant temps présent et passé ancestral.

Solange Pessoa, *Cathedral*, 1990-2003. Courtesy de l'artiste & Mendes Wood DM (Bruxelles, New York, Sao Paulo)
Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo
(15.04.2022 – 04.09.2022).
Photo : Aurélien Mole

Judy Watson

lost islands of the seine with temperature chart, 2022 (avec Tor Maclean)

Indigo, rouille, graphite, peinture polymère synthétique sur coton

Courtesy des artistes & Milani Gallery (Brisbane)

burrum river with dead tree, 2022

Indigo, peinture polymère synthétique sur toile

Courtesy de l'artiste & Milani Gallery (Brisbane)

moreton bay rivers, australian temperature chart, freshwater mussel shells, net, spectogram, 2022 (avec Tor Maclean, Cheryl Leavy, Madeleine King, Ebony Wolmott, Dot Watson, Rani Carmichael & Dhana Merrit)

Indigo, graphite, peinture polymère synthétique, pastel,

fil de lin tissé sur coton teinté écologiquement

Courtesy des artistes & Milani Gallery (Brisbane)

canoe creek, humbug reach, black casuarina, 2022 (avec Tor Maclean)

Peinture polymère synthétique, pastel, fer, fil de lin tissé

sur coton teinté écologiquement (campêche, frêne de

Moreton Bay, pin australien, feuilles d'eucalyptus)

Courtesy des artistes & Milani Gallery (Brisbane)

red spine (bunya) and kangaroo grass, 2022

Graphite, peinture polymère synthétique sur revêtement

teinté écologiquement

Courtesy de l'artiste & Milani Gallery (Brisbane)

rivers of the gulf with casuarina, 2022

Indigo, peinture polymère synthétique, graphite, pastel,

fil de lin tissé sur toile

Courtesy de l'artiste & Milani Gallery (Brisbane)



Judy Watson avec Tor Maclean, *lost islands of the seine with temperature chart, 2022* et Judy Watson *burrum river with dead tree, 2022* (de gauche à droite).

Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (15.04.2022 – 04.09.2022).

Photo : Aurélien Mole

Longeant la courbe de la grande verrière, les textiles de Judy Watson nous rapprochent de la Seine, qui coule au pied du Palais de Tokyo. L'artiste présente un ensemble de peintures relatives à l'eau et à sa mémoire. Cette nouvelle série est inspirée par l'histoire de la Seine, ses îles disparues ou toujours existantes, ainsi que par divers ruisseaux, criques et rivières situés dans la région du Queensland (Australie), où l'artiste a glané les éléments constitutifs de ces peintures.

Judy Watson fait la part belle à l'accidentel et à l'aléatoire, ainsi qu'aux effets du temps, de l'environnement et des matériaux naturels sur ses œuvres,

laissant parfois ses peintures évoluer à l'air libre. Mélange de matériaux organiques et artificiels, ses œuvres sont traitées avec des teintures naturelles qu'elle compose. Elle les colore à même le sol, permettant aux contours de la terre de définir les reliefs du support, avant que les pigments ne s'y déposent. La technique de l'artiste évolue en travaillant à la fois sur site et de mémoire, révélant des récits autochtones, suivant des lignes de topographie émotionnelle et physique.



Judy Watson avec Tor Maclean, Cheryl Leavy, Madeleine King, Ebony Wolmott, Dot Watson, Rani Carmichael & Dhana Merrit, *moreton bay rivers, australian temperature chart, freshwater mussel shells, net, spectogram*, 2022.
Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (15.04.2022 – 04.09.2022).
Photo : Aurélien Mole



Judy Watson avec Tor Maclean, *canoe creek, humbug reach, black casuarina*, 2022.
Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (15.04.2022 – 04.09.2022).
Photo : Aurélien Mole

Ses peintures fusionnent des références anciennes et actuelles tant à l'histoire de l'Australie qu'à celle de ses ancêtres autochtones. Héritière des récits du territoire et des peuples Waanyi, la pratique de Judy Watson est engagée, intemporelle et quasi holistique. Des formes humaines, animales, comme des éléments naturels, émergent de l'intérieur de ses toiles. Mises en dialogue avec l'installation de Megan Cope et les sculptures de Solange Pessoa, ces œuvres suggèrent un effondrement temporel, entre le présent et un lointain passé, ayant en commun la libération d'énergies primordiales.



Judy Watson, *red spine (bunya) and kangaroo grass*, 2022.
Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (15.04.2022 – 04.09.2022).
Photo : Aurélien Mole



Judy Watson, *rivers of the gulf with casuarina*, 2022.
Exposition *Réclamer la terre*, Palais de Tokyo (15.04.2022 – 04.09.2022).
Photo : Aurélien Mole

SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE

Sarah Ahmed, *Living a Feminist Life*.
Durham : Duke University Press, 2017.

Frédérique Aït-Touati, Alexandre Arènes,
Axelle Grégoire, *Terra Forma : Manuel de
cartographies potentielles*. Paris : Éditions
B42, 2019.

Deborah Bird Rose, *Vers des humanités
écologiques*. Marseille : Wildproject
Éditions, 2019 (1^{re} édition 2009).

Jeanne Burgart-Goutal, *Être écoféministe.
Théories et pratiques*. Paris : L'Échappée,
2020 (Collection Versus).

Valérie Cabanes, *Un nouveau droit pour la
terre*. Paris : Points, 2021 (Point Terres).

Florence Caeymaex, Vinciane Despret,
Julien Pieron, *Habiter le trouble avec Donna
Haraway*. Bellevaux : Éditions Dehors,
2019.

Leonie Caldecott (dir.), Stephanie Leland
(dir.), *Reclaim the Earth: Woman Speak out
for Life on Earth*. The Women's Press Ltd.,
1983.

Marine Calmet, *Devenir gardiens de la
nature - Manifeste pour la défense du vivant,
des générations futures et la reconnaissance
du crime d'écocide en droit*. Paris : Tana
éditions, 2021.

Rachel Carson, *Printemps silencieux*.
Marseille : Wildproject Éditions, 2020 (1^{re}
édition 1962).

Philippe Descola, Tim Ingold, *Être au
monde. Quelle expérience commune ?* Lyon :
Presses Universitaires de Lyon, 2014.

Philippe Descola, *La composition des
mondes - Entretiens avec Pierre Charbonnier*.
Paris : Flammarion, 2017 (Champs Essais).

Elsa Dorlin & Eva Rodriguez, *Penser
avec Donna Haraway*. Paris : Presses
Universitaires de France, 2012.

Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la terre.
Une écologie au-delà de l'Occident*. Paris :
Seuil, 2018.

Malcom Ferdinand, *Une écologie
décoloniale : Penser l'écologie depuis
le monde caribéen*. Paris : Seuil, 2019
(Anthropocène).

Marie Fleury, *Remèdes Wayana - Wajana
epit*. Cayenne : Éditions GADEPAM-CRDP,
2007.

Barbara Glowczewski, « Réimaginer la
terre avec les peuples autochtones »,
Terrestres n° 12, 10 mars 2020.

Barbara Glowczewski, *Réveiller les esprits
de la terre*. Bellevaux : Éditions Dehors,
2021.

Émilie Hache, *Écologie politique. Cosmos,
communautés, milieux*. Paris : Éditions
Amsterdam, 2012.

Émilie Hache (dir.), *Reclaim : Recueil
de textes écoféministes*. Paris : Éditions
Cambourakis, 2016.

Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*.
Vaulx-en-Velin : Les Éditions des mondes à
faire, 2020 (1^{re} édition en anglais 2016).

Donna Haraway, *Manifeste des espèces
compagnes*. Paris : Flammarion, 2018
(Climats-Essais).

Tim Ingold, *The Perception of the
Environment: Essays on Livelihood,
Dwelling and Skill*. Abingdon-on-Thames :
Routledge, 2011.

Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo
Escobar, Federico Demaria, Alberto
Acosta, *Pluriverse: A Post-Development
Dictionary*. New Delhi : Tulika Books, 2019.

Marielle Macé, *Nos cabanes*. Lagrasse :
Verdier, 2019.

Carolyn Merchant, *La Mort de la nature : Les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique*. Marseille : Wildproject Éditions, 2021 (1^{re} édition en anglais 1989).

Pierre Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*. Dijon : les presses du réel, 2015.

Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*. Arles : Actes Sud, 2020 (Mondes Sauvages).

Val Plumwood, "Shadow Places and the Politics of Dwelling", *Australian Humanities Review*, Issue 44, mars 2008. Pdf : <http://australianhumanitiesreview.org/2008/03/01/shadow-places-and-the-politics-of-dwelling/>

Val Plumwood, *Réanimer la nature*. Paris : PUF, 2020.

Val Plumwood, *Dans l'œil du crocodile : l'humanité comme proie*. Marseille : Wildproject Éditions, 2021.

Elizabeth A. Povinelli, *Between Gaia and Ground*. Durham, Londres : Duke University Press, 2021.

Geneviève Pruvost, *Quotidien politique : Féminisme, écologie, subsistance*. Paris : Éditions La Découverte, 2021 (L'horizon des possibles).

Joe Sacco, *Payer la terre. À la rencontre des premières nations des Territoires du Nord-Ouest canadien*. Paris : Futuropolis, 2020.

Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. Londres : Zed Books, 2017 (1^{re} édition 1997).

Martin Savransky, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse (Thought in the Act)*. Durham : Duke University Press Books, 2021.

Marin Schaffner, *Un sol commun : lutter, habiter, penser*. Marseille : Wildproject Éditions, 2019.

Michel Serres, *Habiter*. Paris : Éditions Le Pommier, 2021.

Isabelle Stengers, *Résister au désastre*. Marseille : Wildproject Éditions, 2019.

Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde*. Paris : La Découverte, 2017.

Starhawk, *Quel monde voulons-nous ?* Paris : Éditions Cambourakis, 2019.

Sarah Vanuxem, *Des choses de la nature et de leurs droits*. Versailles : Éditions Quæ, 2020.

laboratoire espace **A** cerveau

brain space laboratory

Cycle « **Comment habiter
des mondes cosmomorphes ?** »

“How to Inhabit Cosmomorphic Worlds?”

I

Station 22 *ex situ*

Comment réclamer la terre ?

How to Reclaim the Earth?

Au Palais de Tokyo, Paris

C

ARTICLES

Barbara Glowczewski

« Confrontations transocéaniques »

Réveiller les esprits de la terre. Bellevaux : Éditions Dehors, 2021, p. 27-32.

Barbara Glowczewski

Chapitre 4 « À la recherche des esprits de la terre »

Réveiller les esprits de la terre. Bellevaux : Éditions Dehors, 2021, p. 165-176.

Barbara Glowczewski

« The Transversality of Assemblages in Indigenous Australia and Alternative Environmental Struggles in France »

Machinic Assemblages of Desire. Deleuze and Artistic research 3. Sous la direction de Paulo Assis et Paolo Giudici, Bellevaux, Louvain : Leuven University Press, 2021, p. 319-337.

Gerry Canavan, Lisa Klarr, Ryan Vu et Ariel Salleh

« Embodied Materialism in Action : An Interview with Ariel Salleh »

Polygraph 22 : Ecology and Ideology. Polygraph : An International Journal of Culture and Politics, 1st edition, 2010.

Marie Fleury, Laurence Boutinot et Philippe Karpe

« Plantes médicinales et populations autochtones en Guyane : perception chamanique, législation et gouvernance de la biodiversité »

ELOHI [en ligne], Presses Universitaires de Bordeaux, 2014.

Alice Mortiaux

« Les yeux que nous n'avons pas »

Revue *Le Cri - Miscellanées d'architecture* n° 1, « Territoires fantômes », Presses Universitaires de Bordeaux, 2019.

Marine Yzquierdo

Extraits du livre *Notre Affaire à Tous Les droits de la nature – Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, coordonné par Marine Yzquierdo, Éditions Le Pommier, 2022.

Benedikte Zitouni

« The Promises of the New Wetlands »

Bruno Latour, Peter Weibel, *Critical Zones : The Science and Politics of Landing on Earth*. Cambridge : MIT Press, 2020.

Barbara Glowczewski

« Confrontations transocéaniques »

Réveiller les esprits de la terre. Bellevaux : Éditions Dehors, 2021, p. 27-32.

Barbara Glowczewski

Chapitre 4 « À la recherche des esprits de la terre »

Réveiller les esprits de la terre. Bellevaux : Éditions Dehors, 2021, p. 165-176.

[...]

Confrontations transocéaniques

J'essaie dans ce livre de confronter différentes situations de l'Hexagone et de l'outre-mer à mes recherches en Australie pour rendre compte d'un processus de glissements qui a provoqué ces dernières années une accélération des télescopages entre les urgences politiques et écologiques. L'histoire coloniale australienne est plus ou moins ancienne selon les régions et très différente dans le désert, en forêt ou sur les côtes séparées d'ouest en est de 4000 km. J'ai raconté mes enquêtes de terrain dans *Les Rêveurs du désert* puis dans *Rêves en colère* en montrant aussi la créativité des peuples de la côte nord-ouest sur l'Océan indien et celle du nord en terre d'Arnhem, face à l'impact du désastre colonial et environnemental qui selon les Aborigènes a provoqué la colère des esprits de la terre, leurs ancêtres des Rêves totémiques. Invitée par l'Université James Cook de Townsville en 2004, je suivis l'arrestation en novembre 2004 d'une trentaine d'hommes et de femmes aborigènes qui venaient de se rebeller contre la mort violente en garde à vue de l'un des leurs sur l'île Palm. Mon livre *Guerriers pour la paix* relate ce déplacement de ma recherche vers la côte nord-est du Pacifique et la collaboration avec le leader suspecté de la révolte, Lex Wotton, qui risquait alors la prison à vie²². Faute de preuve et grâce aux vidéos qui le montraient calmant la foule, il fut condamné à six ans de prison avec sursis. Libéré au bout de deux ans, il gagna un premier recours collectif avec sa mère, sa sœur et son épouse, en 2017, et un deuxième avec quatre cents autres hommes et femmes impactés sur l'île de Palm : le gouvernement du Queensland fit en juin 2018 une déclaration

22 Barbara Glowczewski (avec la contribution de Lex Wotton), *Guerriers pour la paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island*, Montpellier, Indigène, 2008.

de demande de pardon et versa une compensation monétaire de 30 millions de dollars.

Cette victoire contre des violences policières, comme les recours juridiques pour des réparations historiques qui se multiplient en Australie mais aussi ailleurs, sont une forme de transversalité planétaire discutée dans ce livre. Sensibilisée par les violences policières australiennes, je fus très choquée d'apprendre en 2007 qu'à côté de mon appartement dans le XX^e arrondissement de Paris venait de mourir étouffé dans un fourgon de police Lamine Dieng, Franco-Sénégalais de 25 ans²³. J'ouvris avec mon équipe « Anthropologie de la perception », un séminaire à l'EHESS sur les discriminations et les formes de résistance aux violences structurelles, et en 2008, nous organisâmes un colloque sur les désastres²⁴. J'avais pour hypothèse la transversalité des désastres sociaux – tels les violences coloniales, les abus policiers ou le racisme contemporain – et des désastres environnementaux, qu'ils soient causés directement par des équipements humains, comme la centrale nucléaire de Tchernobyl ou non, comme le cyclone Katrina. J'insistais sur la nécessité de « résister au désastre » en montrant la créativité des luttes contre une conception anthropocentrée du rapport à la terre²⁵. Je proposais une critique de la supposée découverte de l'impact humain sur la géologie postulée par le récent concept d'anthropocène. En fait, la plupart des sociétés traditionnelles se sont considérées comme responsables des désastres affectant et marquant la terre, que ce soit des catastrophes comme les inondations, les sécheresses, la famine ou encore les épidémies.

23 En juin 2020, suite à treize ans de procédures et une requête déposée en décembre 2017 à la Cour pénale européenne des Droits de l'Homme, l'État français proposa 145 000 euros de compensation à la famille Dieng.

24 Séminaires animés à l'EHESS : « Anthropologie des réseaux » (1998-2004), « Anthropologie de la perception » (2005-2009) avec Alexandre Soucaille ; « Images de l'autochtonie » (2010-2015) avec Irène Bellier, Marie Salaun et Jessica De Lary Healy ; « Cosmopolitiques des attachements » avec Florence Brunois, David Dupuis, Nastassja Martin et Charles Stepanoff la première année (2017-2020). Colloque *L'expression du désastre : entre épuisement et création*, Paris, Musée du Quai Branly, 23 septembre 2008.

25 Barbara Glowczewski, « Résister au désastre : entre épuisement et création », dans Barbara Glowczewski et Alexandre Soucaille (éds.), *Désastres. Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 7, Paris, L'Herne, 2011 ; chapitre en anglais de Barbara Glowczewski, *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020.

Les peuples autochtones continuent souvent de se dire responsables des désastres tout en dénonçant d'autres causes. J'ai ainsi souvent entendu des Aborigènes se reprocher de ne plus assez pratiquer de rituels célébrant leurs sites sacrés, et attribuer à ce manque de soin à l'égard de la terre divers dérèglements, comme la salinisation de leurs trous d'eau impactés par les forages miniers. Ma fille Nidala déclara lors d'un forum sur l'eau où elle dénonçait l'extraction du gaz par fracturation dans son pays du nord-ouest australien :

Ce qui est en jeu, c'est la façon dont les Aborigènes comprennent la terre : nous sommes là parce que nous lui appartenons, et nous devons nous en occuper. Si l'eau est empoisonnée, si elle nous fait du mal et fait du mal à tous, aux animaux, aux oiseaux, c'est notre faute. De la même façon qu'un parent est responsable de son enfant quand il frappe un autre enfant, nous sommes responsables si notre terre, nos histoires, nos sites qui nous ont été confiés deviennent du poison pour les autres²⁶.

Autrement dit, les esprits de la terre, de l'eau, de l'air sont en colère quand les humains ne respectent pas certaines lois d'équilibre qui sont à la fois sociales, environnementales et cosmologiques. Ce diagnostic transversal à de nombreuses sagesses ancestrales appelle à se mettre à l'écoute de la mémoire de la terre. Autrement dit, réveiller les esprits de la terre en soi et dans les milieux que nous habitons car tout est question de relations. C'est l'objectif de ce livre qui traverse l'Australie et un peu la France, de la Montagne limousine à Notre-Dame-des-Landes, en passant par la Polynésie et la Guyane françaises.

*

Le chapitre 1 « Voyages infra-terrestres des Aborigènes » reprend la conférence que j'ai donnée à la ferme de Lachaud à l'été 2017 en présentant d'abord la cosmovision des Warlpiri du

26 Extrait de son témoignage dans le cadre de *L'Ambassade des Peuples Autochtones*, La Bellevilloise, Paris, 2015 pendant la COP21, cité dans Barbara Glowczewski, « Respecter la terre comme un être vivant », dans Barbara Glowczewski, Chantal Chawaf, Rosiska D. de Oliveira, *et al.*, *Le Corps d'une femme. Premier environnement de l'être humain*, Paris, Éditions des femmes, 2016.

désert central au regard de la philosophie rhizomatique de Deleuze et Guattari qui m’a nourrie depuis les années 1970. Des extraits de mon entretien filmé avec Lance Sullivan, chamane Yalarrnga du Queensland qui soigna au festival de chamanisme de Genac, invitent à changer de monde pour l’accompagner dans ses visions jusqu’à traverser la matière et ses coordonnées spatio-temporelles. Dans la deuxième partie, partant de la réappropriation de leur culture et histoire par des revendications foncières et des recours contre les violences coloniales ou policières, je discute les thèses « affirmatives et posthumaines » de la féministe Rosi Braidotti. Suit une longue discussion avec le public sur le posthumanisme, le rapport au temps et au rêve, le suicide et le désenchantement, la liberté et les règlements de conflits.

Le chapitre 2 « Terrains mouvants en Australie » analyse quelques concepts indigènes de mes terrains australiens et les transformations observées en quarante ans notamment à l’égard des tabous funéraires. À partir de témoignages enregistrés chez les Warlpiri et montés dans mon film d’archives *Lajamanu*, je discute les raisons de la transformation de la séparation genrée des activités rituelles. Je définis ensuite le totémisme comme une « machine de guerre » face à l’État en rappelant la victoire de plusieurs batailles juridiques aborigènes sur tout le continent. Je commente la théorie de Glenn Albrecht sur la solastalgie, souffrance due à un changement du milieu qu’on habite, et je discute l’enjeu des incendies en Australie. Pour situer ma posture par rapport à divers débats anthropologiques, je m’appuie sur des échanges complices avec Félix Guattari lorsque, dans les années 1980, il valorisait l’animisme et développait son projet écosophique de nouage de trois écologies – sociale, mentale et environnementale – dans des cartographies schizoanalytiques.

Le chapitre 3 « Habiter l’Amazonie guyanaise » retrace quelques formes de résistance culturelle, politique, économique des peuples autochtones de Guyane française. Grâce aux échanges de longue date avec des activistes Kali’na et leur usage des réseaux sociaux, ainsi que quelques expériences observées en décembre 2018 sur le littoral guyanais puis sur le fleuve Maroni chez les Wayana de Taluen, je tente de montrer ce que ces stratégies ont à nous apprendre pour réimaginer la terre dans un autre rapport aux esprits des lieux. L’expérience d’un État de non droit est vécue depuis des décennies par les populations de la forêt guyanaise, Amérindiennes ou Bushinenge, descendantes des déportées d’Afrique qui ont fui l’esclavage en arrivant au Suriname. Toutes

sont confrontées à la double menace de destruction de leurs modes de vie par l'orpaillage clandestin et la globalisation rampante. L'enjeu, face à l'absence de mesures de l'État pour empêcher la destruction du milieu et des vies, est de tenir bon contre les corruptions sociales et environnementales qui impactent leur vie quotidienne tout en étant liées à l'économie du monde entier. Femmes et hommes s'accrochent à leur spécificité et autonomie locale valorisant des prises de décision collectives et des usages communs des terres qui se réinventent en conseils et assemblées.

Le chapitre 4 « À la recherche des esprits de la terre » analyse différentes réponses aux injustices sociales et environnementales, particulièrement la montée en puissance des minorités, notamment contre l'extractivisme, les affirmations de singularité discriminée du mouvement *Black Lives Matter* ou des revendications territoriales d'autonomie. Certaines réponses sont spirituelles, tels les rassemblements annuels de chamanes du monde entier en France, le néopaganisme en Europe et aux États-Unis, les cultes afrobrésiliens ou la résistance séculaire des Yézidis d'Irak et d'autres pays. D'autres réponses sont juridiques et politiques, le mouvement des droits de la terre initié en Bolivie et en Équateur, la reconnaissance de droits aux rivières en Nouvelle Zélande et en Australie. Les démarches de dénonciation de l'écocide sont aussi portées en France par le mouvement Notre Affaire à Tous pour reconnaître des droits à la Loire et à la Seine, et par des indépendantistes de Polynésie qui ont accusé à la Cour Pénale Internationale la France de crime contre l'humanité pour les essais nucléaires français dans leur archipel. Je reprends l'écophilosophie de Félix Guattari comme un stimulant pour élaborer des stratégies de résistance dans des transversalités d'agencements collectifs et des alliances pluriverselles au sens d'Arturo Escobar.

Le chapitre 5 « Devenir-bocage à Notre-Dame-des-Landes » raconte mon expérience très subjective mais enthousiaste de la Zad, depuis la Barricade de mots de 2016 appelant des intellectuels à soutenir les habitant·es, et la censure sur le site Internet du Campus Condorcet des propos d'un couple de zadistes que j'avais invité à parler en novembre 2017 à une de mes conférences. Je raconte la mobilisation de soutien face à la démesure inouïe de l'envoi de 2500 gendarmes pour détruire les habitats de quelque deux cents personnes en avril 2018. Est évoquée la tension provoquée par le départ de certain·es habitant·es et la nécessité de vivre en poursuivant le projet d'habiter en commun, non pas en s'isolant mais en refabriquant des liens de solidarité pour tenter

de continuer à lutter pour un autre monde. Quelques stratégies des habitant·es résistant·es sont commentées, telle la création en janvier 2019 du fonds de dotation « La terre en commun » pour racheter des bâtiments et défendre les terres grâce à l'obtention en 2020 de baux d'usage pour neuf ans. J'ai accepté avec quelques universitaires d'être marraine dans le comité consultatif qui soutient la démarche d'une expérimentation foncière d'habitat partagé dans le bocage qui va bien au-delà d'une alternative locale.

Ce livre propose d'accueillir une promesse de vie portée par une multitude d'initiatives en France, dans ses outre-mers, en Europe, et partout ailleurs sur la planète où des femmes et des hommes disent non au contrôle étatique qui veut les transformer en robots consommateurs branchés sur un prétendu système de sécurité mondiale qui nous empêche de plus en plus de prendre soin les un·es des autres et de nos milieux. La nécessité de changer de monde en prenant soin des attachements locaux et transversaux avec le milieu est devenue urgente pour toutes et tous, d'autant plus que la réaction des gouvernant·es face à la pandémie mondiale provoquée par un coronavirus a complètement bouleversé le rapport entre les États et les populations qui, selon les pays, ont été confinées pendant des mois en 2020, puis soumises au couvre-feu et à la fermeture des lieux publics d'enseignement, de sport et de culture. Prendre soin de nos existences humaines nécessite de réapprendre à s'allier à la mémoire vivante de la terre pour en réveiller les esprits au dedans de nous et entre nous.

Écouter les esprits en rêve ou à l'éveil et pratiquer des gestes rituels anciens ou nouveaux se popularise à travers le monde, tant pour répondre aux traumatismes du passé, aux catastrophes présentes, qu'aux incertitudes du futur. En témoignent lors de la pandémie mondiale de 2020 l'adaptation de rites traditionnels et l'élaboration de nouveaux, notamment en Asie¹. En Australie, les enquêtes de la Commission Royale sur les « Générations volées » encouragèrent les enfants métis·ses enlevé·es à leurs parents sous prétexte d'assimilation, entre 1905 et les années 1970, à rechercher leur ancestralité et réactiver des liens spirituels à la terre, tout en engageant des procédures de demande de réparation². À la Réunion, de 1962 à 1982, 2015 enfants de familles pauvres ou nées de jeunes filles mères furent arraché·es à leur île de l'océan Indien pour « peupler » les régions d'exode rural au cœur de l'Hexagone. Une chorégraphe et danseuse réunionnaise a consacré à cette page honteuse de l'histoire de France, une résidence au Centre d'art et du paysage de Vassivière où j'ai rencontré Marie-Thérèse Gasp, qui avait été donnée bébé à un couple de paysans de la Creuse³. À trois ans, elle fut adoptée sous un autre prénom dans le nord de la France par une famille qui lui fit croire qu'elle venait d'Afrique. C'est en pension qu'elle apprit son origine réunionnaise et une amie l'aïda des années plus tard à retrouver sa mère indienne descendante des engagé·es sur contrat dont le pauvre salaire et

1 Voir le film de Grégoire Schlemmer, *Sansarl. La déesse et le corona en Himalaya*, 2020 (consultable sur canal-u.tv); voir également Elizabeth D. Inandiak, « Du bon usage des masques en Indonésie », *ActuaLitté*, 15 avril 2020; et « Un masque anti-covid “Bleu indigo, clair comme le reflet de la lune dans l'eau d'une coque de coo” », *ActuaLitté*, 21 mai 2020.

2 Voir le rapport de l'Australian Human Rights Commission, *Bringing them Home: Report on the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from their Families*, avril 1997 (consultable sur humanrights.gov.au).

3 Lors de la journée « Puissances des corps utopiques, les conférences » du 9 mars 2019 organisée par Dénétem Touam Bona, philosophe avec la participation de Florence Boyer, chercheuse en anthropologie de la danse, chorégraphe de la compagnie Artmayage à la Réunion (consultables sur radiovassiviere.com).

l'endettement après l'abolition de l'esclavage avaient empêché de rentrer en Inde. Elle fit un film sur les retrouvailles avec sa mère, et son histoire déchirante qui participa à lever le voile sur cette page honteuse de l'histoire française. D'autres démarches des Réunionnais·es de la Creuse en quête de leurs parents stimulèrent un mouvement collectif de revendications de réparations⁴.

Ce chapitre discute de la réappropriation de leur singularité par divers groupes victimes de l'histoire, minorisés et discriminés par la colonisation ou par d'autres formes étatiques de pouvoir qui s'en prennent à leur existence comme expression collectives. Les demandes de réparation des personnes irradiées par les essais nucléaires en Polynésie française, la mobilisation pour l'accueil des migrants comme des ressortissants du peuple Yézidi persécuté par Daesh en Irak, ou encore les luttes contre la spoliation et l'exploitation destructrice des terres des Amérindiennes et des Aborigènes, ne sont pas des causes séparatistes, mais elles supposent des déplacements pour la reconnaissance de modes d'existence, culturellement hérités ou construits dans l'exil, et l'élaboration de nouveaux ancrages. Les femmes jouent un rôle fondamental dans ces luttes d'affirmation, dont l'enjeu majeur est souvent le respect et la défense de la terre et de territoires collectifs mobilisés contre des politiques économiques de destruction du milieu par la course au développement. Ces dernières années se sont accélérées toutes les formes de l'extractivisme, minier, agricole, urbain, ainsi que l'endettement et l'extraction de la force de travail dans le soin, l'éducation, les transports, la livraison, et d'autres secteurs avec la pression du télétravail⁵. Contre cette tendance écocidaire, l'attrait populaire pour des pratiques spirituelles anciennes qui valorisent le féminin et la terre comme vivante, les rassemblements de chamanes et autres guérisseurs et porteuses de savoirs alternatifs, les rites néopaiéens ou les cultes afrobrésiliens, font émerger de nouvelles alliances. Nous verrons que ces alliances plutôt que d'universaliser les solutions visent à valoriser

4 Voir le film réalisé par Patrice Dutertre et écrit par Marie-Thérèse Gasp, *Arrachée à son île*, 2002; et l'entretien filmé, *Marie Thérèse Gasp. Combat*, 2016 (consultable sur Internet). Sur les politiques de contrôle des naissances de l'État français dans les départements d'outre-mer, voir Françoise Vergès, *Le Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, Paris, Albin Michel, 2017.

5 Voir Nicolas Sersiron, *Dettes et extractivisme. La résistible ascension d'un duo destructeur*, Paris, Utopia, 2014.

des solidarités pluriverselles au sens d'Arturo Escobar, transversales selon les propositions écosophiques de Félix Guattari.

Puissance des minorités et autochtonisation

L'enseignement de l'anthropologie est particulièrement nourri depuis une vingtaine d'années par la prise de paroles des peuples étudiés qui remettent en question la vision eurocentrique de l'interprétation de leurs cultures. Mais c'est dès les années 1970, grâce à l'enseignement du département d'ethnologie de l'université Paris 7 créée alors à Jussieu par Robert Jaulin, puis aux Aborigènes sur le terrain, que j'ai été confrontée au défi de déconstruire des notions classiques d'anthropologie pour prendre en compte la réappropriation de leur histoire et savoirs par les peuples autochtones et les descendant·es d'autres peuples colonisés. Il s'agit à la fois de critiquer l'a priori d'une perception figée des pratiques traditionnelles et de mettre en valeur la contemporanéité des concepts et des systèmes de savoirs issus de cultures orales et visuelles. Cette démarche engage les universitaires à travailler en collaboration avec les populations concernées et à encourager l'enseignement des savoirs autochtones dès l'enseignement primaire ainsi que dans le cadre de diverses initiatives de formation portées par des collectifs de la société civile. Un des aspects consiste à repenser tous les mots employés en sciences humaines et sociales car ils sont non seulement porteurs de la spécificité de chaque langue mais aussi de préjugés historiques qui détournent le sens de certains termes marqués par les colonisations. Ainsi certain·es en France, aux États-Unis ou au Brésil, soulignent la nécessité de dénaturer le terme « esclave » en le remplaçant par « esclavagisé » ou « esclavisé »⁶.

Le terme « aborigène » provient du latin « *aborigines* », qui désignait les peuples originaires d'Italie : il est composé de *ab* et *origines*, « de l'origine ». Les premiers anthropologues l'utilisèrent pour tous les peuples de chasseurs-cueilleurs colonisés en Amérique ou ailleurs. L'orthographe « arborigène » – figurant sur un panneau du Musée de l'Homme des années 1930 pour désigner les premiers Australiens – relève d'une erreur reconduite encore

6 Voir la note de « Paula » qui renvoie aux travaux de l'anthropologue brésilien Â Kabengele Munanga, « De l'esclave à l'esclavisé », *AnaCaona*, 24 décembre 2019 (consultable sur Internet).

aujourd'hui par le fantasme d'une population ancestrale vivant dans les arbres comme des singes. Invitée à refaire les vitrines de la section australienne en 1986, je remplaçai ce panneau par l'agrandissement d'un dessin colonial montrant la pendaison d'un Aborigène. À côté, une vitrine affichait une grande carte de l'Australie montrant les régions des centaines de langues aborigènes avec des flèches vers des photos de paysages et d'objets régionaux. Derrière, deux grandes photographies remplissaient le fonds de deux vitrines en vis-à-vis pour servir de contexte aux objets exposés : l'une montrait des femmes Warlpiri peintes sur la poitrine marchant dans un site sacré du désert Tanami, et l'autre des hommes Yolngu en train de danser dans la forêt de Terre d'Arnhem. Une quatrième vitrine affichait des bulles contre les préjugés coloniaux, dont une disant « Les Aborigènes ne vivent pas dans les arbres » : au sol des journaux militants et des tracts arborant le drapeau aborigène – rouge en bas pour la terre et le sang des massacres, noir en haut pour les peuples, un cercle jaune pour le soleil et l'espoir – défendaient la lutte pour les droits civiques et territoriaux. Une autre bulle de cette vitrine indiquait « Aborigène s'écrit en majuscules » car l'anglais *Aborigine* ou *Aboriginal* est devenu un ethnonyme en Australie lorsque les activistes ont revendiqué une « aboriginalité » nationale représentée par leur drapeau créé en 1970⁷. Depuis la signature en 2008 par l'Australie de la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones, la plupart des instances aborigènes et gouvernementales ont remplacé le terme anglais *Aborigine*, trouvé trop colonial, par les expressions *Aboriginal people(s)* et *Indigenous people(s)* afin d'inclure les populations mélanésiennes des îles australiennes du Détroit de Torres.

L'ONU traduit en langue française, l'anglais *Indigenous* et l'espagnol *Indigenas*, non par « indigène » (*indigena*, « originaire » en latin), considéré comme trop colonial en français, mais par « autochtone », étymologiquement « de la terre » (*chthonos* en grec) selon la pratique langagière des peuples francophones Amérindiens du Canada. La colonisation française désignait comme « indigène »

7 Créé par l'artiste aborigène Harold Thomas, érigé pour la première fois à Adelaïde lors de la journée nationale aborigène (NAD) le 12 juillet 1971. Voir Barbara Glowczewski, « En Australie, Aborigène s'écrit avec un grand "A". Aboriginalité politique et nouvelles singularités identitaires », dans Françoise Douaire-Marsaudon et Serge Tcherkezoff (éds.) *Le Pacifique Sud aujourd'hui*, Paris, CNRS éditions, 1997, p. 169-196.

ou « autochtone » tout·e habitant·e des pays colonisés, alors que dans les terroirs de l'Hexagone, seul « autochtone » désigne couramment les habitant·es supposé·es de « souche », selon une ancienneté remontant au moins au XIX^e siècle. Cet usage reposant souvent sur une conception excluante de l'identité généalogique, qui serait seule légitime pour habiter et utiliser des sols, est débattu dans les milieux universitaires comme un risque de xénophobie, de racisme voire d'un nationalisme d'extrême droite⁸. Face à ce danger, la notion d'autochtonie restreinte par l'ONU aux revendications des peuples autodéclarés autochtones est souvent mal comprise et son usage questionné voire rejeté. Or, il résulte d'un long processus de sensibilisation de l'ONU aux questions soulevées en 1977 par l'initiative d'un rassemblement à Genève de 60 nations amérindiennes de 16 pays soutenue par le sous-comité des ONG sur la discrimination raciale et la décolonisation. Elles obtinrent la mise en place en 1982 d'un Groupe de travail pour réfléchir à des normes de protection de leurs terres, langues, cultures en tant que peuples minorisés, spoliés et exploités.

Les Aborigènes d'Australie, les Maori de Nouvelle Zélande et les Same d'Europe ont rejoint le groupe de travail dès sa création, les peuples Amérindiens de Guyane, dix ans plus tard. Les peuples Kanaks et Polynésiens ont aussi porté à l'ONU leurs luttes pour la décolonisation. Environ 5 % de la population mondiale s'identifie comme « autochtone » au sens des critères retenus par l'ONU au terme de trois décennies de consultation avec les peuples impactés dans leur mode de vie traditionnel concernant la chasse, la cueillette, la pêche, l'horticulture ou l'élevage dans une autonomie locale. Les critères principaux sont l'ancienneté d'occupation des sols et la violence coloniale : massacres, mises en réserve, déportation, précarisation et criminalisation dans les villes, tant par la colonisation historique que par les États contemporains où les autochtones sont devenues minoritaires tout en résistant pour la défense de leurs terres ancestrales et leurs droits spécifiques. Dans ce contexte international, le terme « autochtone » est utilisé non pas de manière essentialiste, « en soi », mais comme une « catégorie politique relationnelle » qui se redéfinit de manière située entre les peuples concernés et diverses forces historiques et contemporaines, États, multinationales, ONG et

8 Voir Régis Meyran « De l'enracinement à l'autochtonie. Les transformations de l'idéologie dans les extrêmes droites et les populismes nationalistes en Europe », *Cargo*, n° 9, 2019 (consultable sur Internet).

instances internationales. Entendue ainsi, l'autochtonie concerne 5000 cultures qui protègent 80 % de la biodiversité dans 90 pays⁹.

Selon la Déclaration de l'ONU élaborée par les délégations autochtones qui se sont réunies annuellement à Genève et New-York pendant vingt-cinq ans pour délibérer des termes – souvent en conflit avec les représentants de leurs États et d'ONG – les peuples autochtones ont « le droit à l'autodétermination » (article 3), « le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales » (article 4), « le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles, tout en conservant le droit, si tel est leur choix de participer pleinement à la vie politique, sociale et culturelle de l'État » (article 5); les peuples autochtones « ne peuvent être enlevés de force à leurs terres ou territoires » (article 10) et ils « ont le droit d'établir et de contrôler leurs propres systèmes et établissements scolaires dans leurs langues » (article 14)¹⁰. Plusieurs articles listent la responsabilité des États pour que de tels droits soient respectés, facilités, y compris financièrement par des réparations. Or, malgré la signature en 2007 de cette Déclaration par tous les pays membres de l'ONU dont la France, (sauf l'Australie, les États-Unis, le Canada et la Nouvelle-Zélande qui ont signé plus tard en changeant de gouvernement), on constate une « dévalorisation générale et la marginalisation structurelle des peuples autochtones partout dans le monde, y compris dans les pays dotés d'une législation spécifiquement consacrée aux droits des peuples autochtones¹¹ ».

Certain·es intellectuel·les se plaignent aujourd'hui de dérives excluantes du fait de l'appropriation culturelle par celles et ceux qui refusent que des personnes d'autres cultures parlent en leur nom. Si cette revendication d'un « entre soi » existe c'est parce qu'il y eut historiquement une désappropriation, une spoliation de ce qui leur appartenait ou plutôt de ce qui signait leur

9 Voir Irène Bellier, Leslie Cloud et Laurent Lacroix (éds), *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, L'Harmattan et SOGIP, 2017; Irène Bellier (éd), *Terres, Territoires, Ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, L'Harmattan et SOGIP, 2015.

10 *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones*, 2007 (consultable sur un.org).

11 Irène Bellier et Jennifer Hayes, « Les droits des peuples autochtones: circulations globales, héritages coloniaux, résistances », dans Irène Bellier et Jennifer Haye (éds), *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 14.

appartenance, tant aux savoirs qu'aux terres qu'ils et elles ont aménagées au cours des siècles, voire des millénaires. En Occident, une œuvre d'art, une musique, un spectacle ou un livre, sont protégés par le droit d'auteur, mais dans notre économie marchande les droits de reproduction (*copyright* dans les pays anglo-saxons) sont le plus souvent détenus par les producteurs, diffuseurs, éditeurs, musées et autres organismes ou compagnies qui les acquièrent par contrat et ne bénéficient pas majoritairement aux auteurs et autrices. En outre, les droits d'auteur ne sont pas reconnus lorsque des populations revendiquent de manière collective qu'elles sont autrices de quelque chose qui historiquement n'appartenait qu'à elles dans leur culture. Ainsi, leurs chants sont attribués par les droits d'auteur occidentaux à celui ou celle qui enregistre ou produit l'enregistrement et non à ceux et celles qui les chantent par tradition. C'est contre cette injustice qu'émergea dans les années 1970 chez un grand nombre de peuples colonisés un mouvement pour se réapproprier leur culture et leurs droits dits intellectuels sur le patrimoine immatériel. Ils et elles revendiquèrent la propriété inaliénable de leurs savoirs en faisant une lecture critique de ce qui avait été écrit sur eux, notamment en anthropologie, en histoire ou en biologie à l'égard des théories raciales. Certes, des scientifiques, des artistes ou militant·es politiques des peuples colonisateurs se sont aussi engagé·es dans des analyses critiques de ces biais coloniaux et ethnocentriques. Mais la pratique de réfléchir « entre soi » a une portée politique qui peut relever de ce que la féministe indienne Gayatri Spivak a d'abord appelé « un essentialisme stratégique » avant de revenir sur ces stratégies sous un angle plus relationnel qu'essentialiste¹².

Les Aborigènes m'ont appris qu'il est préférable parfois de se séparer pour mieux s'allier, que ce soit entre groupes locaux totémiques, ou entre genres. En témoigne à sa façon le mouvement planétaire des femmes dans les années 1970 où nous eûmes besoin de nous retrouver sans hommes pour repenser les relations entre femmes et avec les hommes. Aujourd'hui aussi, des Afroféministes revendiquent de se réunir non seulement sans hommes mais aussi sans femmes qui ne seraient pas Afrodescendantes, pour discuter de choses entre elles et tenter de désamorcer divers réflexes de dominé·es face aux dominations extérieures ou intérieures. Ces entre-soi sont contextuels et

12 Gayatri Spivak, *Nationalisme et imagination* (2010), Paris, Payot, 2011.

historiques. Par exemple en Nouvelle-Zélande, des Maori avaient demandé que seul·es des Maori soient recruté·es à l'Université pour enseigner leur culture dans le département des Études Maori. La situation fit débat mais certain·es universitaires Maori ont ainsi gagné en reconnaissance et participé à la transformation de la société néo-zélandaise. Une députée Maori a défendu le mariage des couples homosexuels, et lors du passage de la loi Marriage Equality Bill le 13 mars 2013, le chant Maori Pokarekare Ana fut entonné par la tribune du parlement. La politique d'affirmation des autochtones est une stratégie nécessaire au même titre que la discrimination positive (*affirmative action* en anglais) des quotas d'universitaires ou étudiant·es noir·es dans certaines universités aux États-Unis ou au Brésil.

Les processus d'affirmation des discriminé·es ne sont pas à l'abri d'abus. En Australie, il arrive que des personnes prônent une ancestralité aborigène juste pour bénéficier de politiques qui les avantagent (bourses, prêts) alors que d'autres s'en prennent à certain·es membres de leur communauté ou même famille en remettant en question leur aboriginalité afin de ne pas partager leurs propres avantages ou simplement dénigrer le succès d'autres Aborigènes. Ces contextes de rapport de force impliquent une politique de négociations pour que la multiplicité change les formes de représentations excluantes et socialement injustes. Beaucoup d'exclu·es dans le Pacifique ou les Amériques insistent sur le fait que pour arriver à cette décolonisation, il faut commencer par avoir des universités, des plateaux télévisés, des médias et des films moins blancs, et aussi moins masculins¹³. Malcom Ferdinand va plus loin, son livre *Écologie décoloniale* particulièrement axé sur les Antilles montre que la décolonisation implique de lutter en même temps contre le capitalisme, le racisme, le patriarcat, et toute forme, occidentale ou non, d'exploitation des humain·es ou autres qu'humain·es¹⁴.

Les peuples en lutte utilisent l'Internet et les smartphones pour affirmer leurs revendications, se soutenir de manière transnationale et alerter le monde. En contrepoint des médias officiels, qui ne visibilisent pas assez la gravité des situations et les mobilisations, voire même les dénie, les réseaux sociaux permettent de suivre et soutenir bien des luttes de résistance aux horreurs qui

13 Voir l'intervention de Barbara Glowczewski lors des *Rencontres recherche et création*, 9-11 juillet 2019 (consultable sur Internet).

14 Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, Paris, Seuil, 2019.

détruisent la vie. Devenue un outil commun – des peuples des forêts aux réfugié·es et sans abris en ville –, la connexion numérique est une arme à double tranchant. Elle crée une dépendance redoutable et sert aux employeurs privés et aux institutions de l'État à contrôler tous les faits et gestes des citoyen·nes, tout en grignotant de plus en plus le temps libre, la tranquillité, voire la santé de chacun·e¹⁵. Ces nouvelles technologies de communication, comme celles de transport, posent à chaque instant la question du monde que nous voulons transmettre aux générations futures. Les avions de moins en moins chers sillonnent le ciel en crachant des émissions néfastes qui non seulement accélèrent les modifications climatiques mais aussi empêchent bien des adultes et des enfants de respirer. Les câbles numériques envahissent les océans alors que les serveurs de sauvegarde des données numériques avalent des terres sur des kilomètres en pompant l'atmosphère et l'eau pour rafraîchir et désaltérer les machines. Constatant que la densité de la forêt amazonienne bloquait certains réseaux informatiques, un programme au Brésil a proposé de percer les canopées pour libérer le passage aux flux entravés. Le globe est déjà pollué par des satellites actifs ou périmés qui empêchent même les astronomes d'observer le ciel nocturne. Connecter tous les habitant·es de la planète satisfait-il au droit à la communication de toute l'humanité ou au droit de contrôle de chacun·e par les États et les multinationales du numérique qui monopolisent ces réseaux et mettent à profit la compilation des informations personnelles ?

Aujourd'hui la vie des autochtones est menacée partout dans le monde. Des activistes sont éliminé·es tous les jours et des populations entières massacrées ou condamnées à mourir comme les peuples de Papous persécutés en Indonésie¹⁶, les Rohingya chassé·es en Birmanie, les Amérindien·nes tué·es au Costa Rica, au Honduras ou au Brésil pour leur militantisme écologique ou simplement parce qu'elles et ils refusent que les grands propriétaires et les compagnies détruisent leurs terres. Benki Piyāko,

15 Voir l'opposition citoyenne à la 5G dont l'installation s'est accélérée en 2020 en Australie comme en France : « La 5G, de nouveau attaquée en justice », *Reporterre*, 24 décembre 2020 ; Laury-Anne Cholez et Matthieu Génon, « 5G, la grande enquête », *Reporterre*, 30 juin 2019. À propos des débats autour de l'application de traçage anti-Covid-19, voir le rapport du Sénat, *Santé publique : pour un nouveau départ – Leçons de l'épidémie de Covid-19*, 3 janvier 2021 (consultable sur Internet).

16 Voir les luttes des résistant·es consultables sur taringpadi.com.

plusieurs fois invité en France pour défendre la forêt et son peuple Ashaninka, déclarait fin 2019 à la télévision suisse qui le présenta comme « éveilleur de conscience » qui « agit au nom de chaque citoyen sur terre » :

Qu'on soit indiens ou pas, noirs, violets ou blancs, peu importe la nation, je pense qu'on a besoin d'unir nos connaissances pour voir quelles sont les meilleures solutions pour protéger la planète et diriger des programmes qui puissent bénéficier à toute l'humanité et tous les êtres vivants. Les gouvernements doivent entendre les peuples autochtones et tous les peuples qui se préoccupent du changement climatique et de leur vie dans le futur. À présent nous avons besoin d'unir nos forces pour surmonter tout ce qui est en train d'être détruit sur Terre. [...] On peut changer¹⁷.

En 2017, circulait sur les réseaux sociaux une lettre poignante de femmes zapatistes « depuis les montagnes du Sud-est mexicain » :

On te dira peut-être de ne plus penser aux femmes zapatistes parce qu'elles n'existent plus. Il n'y a plus de zapatistes, te diront-ils. Mais quand tu penseras que c'est vrai, qu'ils nous ont détruites, c'est à ce moment-là, sans même que tu ne t'en rendes compte, que tu verras que nous te regardons et que l'une d'entre nous s'approchera et te demandera à l'oreille pour que, seule toi, tu puisses l'entendre : « Où est donc cette petite lumière que nous t'avons donnée ? »¹⁸

L'indigénéisation ou autochtonisation du monde que j'appelle de mes vœux repose sur la conscientisation de la nécessité d'alliances transplanétaires entre d'une part, des peuples autochtones qui luttent pour leur terre et la reconnaissance de droits spécifiques de décision, et d'autre part des collectifs d'habitantes contraintes de défendre leurs territoires contre des politiques d'États ou des grands projets industriels qui menacent leurs

17 Déclaration consultable sur le facebook de RTS filmée de Benki Piyãko, Ashaninka du Brésil, 18 décembre 2019 ; voir aussi Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, Bellevaux, Dehors, 2020.

18 Communiqué de l'EZLN « Lettre des femmes zapatistes aux femmes qui se battent dans le monde », CSIA-Nitassinan, 8 février 2019 ; voir aussi l'appel des zapatistes pour une tournée européenne en 2021 (consultables sur Internet).

milieux et leurs mondes. Cela peut concerner toutes les luttes territorialisées contre la construction de grandes infrastructures inutiles, mais aussi des démarches encore plus fondamentales. Par exemple, la résistance des Touaregs au Niger ou celle des Kurdes du Rojava (fédération démocratique de Syrie du Nord), qui après leur victoire contre Daesh ont accueilli beaucoup de réfugié·es sur leur territoire exemplaire d'expérimentations sociales – y compris au niveau de la redéfinition du rôle des femmes et des hommes – et sont aujourd'hui abandonné·es par les pays occidentaux du fait des enjeux géopolitiques internationaux¹⁹. À l'inverse l'État français accueille des exilé·es, sans véritable politique d'hospitalité, il ghettoïse les gens tout en les accusant de communautarisme. Il faudrait d'urgence repenser les cohabitations locales comme des alliances dans une valorisation des maillages hétérogènes et la reconnaissance des singularités historiques, culturelles, ethnoterritoriales. C'est en ce sens que bien des Aborigènes disent que chaque langue habite un territoire, et ses esprits sous forme d'un vers de chant localisé dans des lieux nommés s'incarnent à chaque naissance donnant à tout homme et femme un lien particulier à une source, un arbre, ou un rocher qui cristallise son devenir totémique. Ce sont de tels chants de Rêve que tout le monde, exilé·es compris·es, doit peut-être retrouver pour se réancrer dans la vie des lieux. Les combats tant pour la justice sociale qu'environnementale sont noués avec les processus de reconnaissance des territoires et supposent de réinventer nos liens perdus avec tous ce qui constitue ces milieux. La quatrième semaine de son confinement à Paris en avril 2020, l'artiste Kanak Denis Pourawa posta sur facebook ce poème :

Nous voilà arrivés
Là où l'Autochtone nous attend
Lui qui a vécu avec le fer chevillé à l'âme
Dans son désert de ruelles habitées des dieux qu'on
ne connaît plus

19 Héléne Claudot-Hawad, « L'Évolutionnisme bien-pensant ou l'ethnologie à sens unique », *Cahier d'Études africaines*, XXXIV, n° 136, 1994. Voir aussi « Révolution féministe et libertaire au Rojava : un "monde d'après" déjà là », *Mouais, le journal dubitatif*, 16 juillet 2020 (consultable sur Internet); Floréal Romero, *Agir ici et maintenant. Penser l'écologie sociale de Murray Bookchin*, Paris, Éditions du Commun, 2019; et le film de Milène Sauloy, *La Guerre des filles*, documentaire, 2016.

Nous qui vivons en vase clos
Dans nos appartements entre la terre et le ciel
Nous voilà confinés
Dans le modèle capitaliste
Prisonniers d'un monde où l'illusion de vivre est le luxe
Là où s'arrête l'ère civilisatrice
Là commence l'ère autochtonisatrice²⁰

[...]

20 Denis Pourawa commentait ainsi sur facebook le montage posté par WIN (World Indigenous News) d'une photo de Roland Reed prise dans le Montana en 1910 avec des Amérindien·nes sur une falaise, découpée de manière à suggérer qu'ils regardent en surplomb les buildings de New York.

Barbara Glowczewski

« The Transversality of Assemblages in Indigenous Australia and Alternative
Environmental Struggles in France »

Machinic Assemblages of Desire. Deleuze and Artistic research 3. Sous la direction de
Paulo Assis et Paolo Giudici, Bellevaux, Louvain : Leuven University Press, 2021, p. 319-
337.

MACHINIC ASSEMBLAGES OF DESIRE

DELEUZE AND ARTISTIC RESEARCH 3

Edited by Paulo de Assis and Paolo Giudici

Leuven University Press

Editors' Preface

Machinic Assemblages of Desire is the third book in a mini-series dedicated to the encounter and productive interaction between artistic research and Deleuze and Guattari studies. As with the two previous volumes—*The Dark Precursor* (2017) and *Aberrant Nuptials* (2019)—it also originated from the biennial international conference on Deleuze and Artistic Research (DARE), held 9–11 December 2019 at the Orpheus Institute, Ghent. In addition to the invited speakers, selected conference delegates, most of them art or music practitioners, have been invited to rework their presentations, contributing to a discourse and dialogue that include the voices of artists, artist-researchers, musicians, and philosophers.

Dedicated to Deleuze and Guattari's *logic of assemblage*, this book aims to offer different insights into the wide usage of *assemblage* within recent artistic and musical practices, while looking for the relations and articulations that these practices have entangled with Deleuze and Guattari's ideas. The first part of the book focuses on music; the second adjoins insights into visual, performing, and literary art; whereas the third part extends the logic of assemblage with what Guattari later called an *ecosophical perspective*, which links environmental ecology with social and mental ecology.

Together with the first two volumes issuing from the DARE conferences, *Machinic Assemblages of Desire* concludes a cycle that followed a clear conceptual trajectory: from the differential interstices of the *dark precursor* to the emergent properties of *aberrant nuptials*, to the multiple agencies of *assemblages*. We hope that further conceptual foldings and artistic-philosophical transductions might happen in the future, opening new paths of artistic research and unpredictable encounters between art, music, and philosophy.

We wish to thank all the authors for their commitment and their readiness to expand or revise their chapters. Our special gratitude goes—as always—to our indefatigable collaborator Edward Crooks for his serious and sensitive copy-editing.

Paulo de Assis and Paolo Giudici
Orpheus Institute, Ghent

The Transversality of Assemblages in Indigenous Australia and Alternative Environmental Struggles in France

Barbara Glowczewski

National Scientific Research Center (CNRS), Paris, France

“The creative process emerges with the entrance of a singularity that can come from an individual but also from a sub-group, or from something else that has nothing to do with the group but that comes from an aesthetic conjunction, an external intrusion, a cosmic assemblage that begins to speak, a voice from elsewhere,” Guattari said in 1985 during the weekly seminar he held in his flat in Paris (Glowczewski and Guattari 1987, 106).¹ How to stimulate “cosmic assemblages” is more than ever an urgent question for academics, artists, and citizens, as I have shown in *Indigenising Anthropology*: “radical alterity is not about exotism and exclusion but about imagination in terms of how to weave different worlds in respect of their singularities always in becoming, how to recreate outsideness in our minds” (Glowczewski 2020a, 77). For Deleuze, assembling is “being in the middle, on the line of encounter between an internal world and the external world” (Deleuze and Parnet 1987, 52). Erin Manning comments: “radical empiricism experiments with assemblages such as the associated milieu, an environmental in-between that never preexists the force of its taking form” (2009, 98); she further notes that “Deleuze uses the word *agencement* to evoke the relational aspects of collective individuation. Agencement is translated as *assemblage* for lack of a better word. While assemblage does connote the co-constitutive aspects of agencement, it does not convey its force” (ibid., 237n71). Indeed, for Deleuze all assembled elements have an agency, becoming active agents through interaction, whether they are individuals, collectives of humans, or other than humans, such as machines but also affects, desires, and places.

It is also a force of affirmation and transformation that is at stake in the collective assemblages of enunciation that Guattari advocated in the 1980s, when he supported the free radio movement in Italy and France, the micro-political resistance of Brazilians against dictatorship, and the struggles for

¹ Unless otherwise stated, all translations are my own.

territorial recognition of Palestinians, Armenians, Basques, Native Americans, and Australian Aboriginal people, but also when he denounced French racism against children born in France from parents who came to work from French colonies in North and Sub-Saharan Africa. Guattari wrote in *Les années d'hiver*:

Transversality, singularization, and new alliances; here are the three ingredients that I would like to see poured profusely into the pot of freedoms. Then we can see the famous “immaturity” of Europe and its well known “archaisms” change their color. I dream of the day the Basques, the clandestines of Ulster, the Greens of Germany, Scottish and Welsh miners, immigrants, Polish pseudo-Catholics, Southern Italians and the nameless packs of dogs who refuse to understand or know anything that is offered to them will start screaming together: “Yes, we are all archaic and you can put your modernity where you want!” So the passivity and demoralization will turn into a will to freedom and freedom into a material force that is able to change the course of a nasty history. (As translated in Guattari 2010, 127)

The power that minorities can enact to question the way anthropology framed them in colonial dualities and to rebel against forced homogenisation by the state was advocated by Guattari, who also recognised that “external antagonisms have certainly led nationalitarian movements (Basque, Corsican, Irish) to turn inward and neglect other molecular revolutions, such as women’s liberation, environmental ecology, etc.” (Guattari 1989, 146). “Nationalitarian” was differentiated from “nationalist” by Deleuze and Guattari in *A Thousand Plateaus*:

And the birth of nations implies many artifices: Not only are they constituted in an active struggle against the imperial or evolved systems, the feudal systems, and the autonomous cities, but they crush their own “minorities,” in other words, minoritarian phenomena that could be termed “nationalitarian,” which work from within and if need be turn to the old codes to find a greater degree of freedom. The constituents of the nation are a land and a people: the “natal,” which is not necessarily innate, and the “popular,” which is not necessarily pre-given. The problem of the nation is aggravated in the two extreme cases of a land without a people and a people without a land. How can a people and a land be made, in other words, a nation—a refrain? (Deleuze and Guattari 1987, 456)

Over the past decades, in most nationalitarian movements, feminist as well as ecological issues have become driving forces, especially exemplified by the Kurds in Rojava, the Zapatistas in Mexico, and many Indigenous women activists across the globe (Allard et al. 2019). During forty years of anthropological work with Indigenous Australians and the struggles of Indigenous peoples in French Guiana and French territories in the Pacific, I insisted on the transversality and alliances that connect different Indigenous people in the affirmation of their creative singularities, gender balance, and dynamic cosmologies that challenge the homogenising state (Glowczewski and Henry 2011). Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (2016) defines Indigenous Brazilians as *Os involuntarios da patria* (The unvolunteers of the fatherland) and calls for the “decolonization of thought” (2014). He relies on Deleuze

but assumes his structuralist filiation from Lévi-Strauss, despite the fact that Deleuze and Guattari were critical of structuralism both in anthropology and in psychoanalysis. Their critique of structuralism was related to the criticism of the signifier as used respectively by Lévi-Strauss and Lacan. After his analysis with Lacan, Guattari developed a theory of the *asignifying* that I will return to later.

Guattari's primary concern with Deleuze and in his own work was to explore the possibilities of the actualisation of new forms of collective enunciation. A few weeks before his death on 29 August 1992, he wrote: "Most older methods of communication, reflection and dialogue have dissolved in favor of an individualism and a solitude that are often synonymous with anxiety and neurosis. It is for this reason, that I advocate—under the aegis of a new conjunction of environmental ecology, social ecology and mental ecology—the invention of new collective assemblages of enunciation concerning the couple, the family, the school, the neighbourhood, etc." (Guattari 1996, 263). To bind these three ecologies and analyse new collective assemblages of enunciation in what he called an ecosophical way, Guattari used schizoanalytical cartographies based on an aesthetic paradigm that he defined as also ethical. During a filmed conference in a Los Angeles art school he explained that this aesthetic paradigm is not an aestheticisation of the social and the political but the invitation to pay attention "to a production of the self that can only be conceived as an open and indeterminate process, in the manner of a performance" (Guattari [1991] 2011). As I have shown elsewhere, "The transversality of social, artistic and ecological practices called for by Guattari also confronts the debates involving the recent notion of the 'Anthropocene'" (Glowczewski 2020b, 187).

The anthropocentrism of the past industrial centuries pretends to erase the way different civilisations, especially those of Indigenous peoples, have resisted colonisation on the basis of their various collective assemblages where the sharing of different human becomings with animals, plants, water sources, winds, spirits, and places in the land, the sea, or the sky is at the heart of their fight against the destruction of their milieu: their cosmocide and global ecocide. We will see examples of some alternative collective assemblages who also fight against the current acceleration of the destruction of the planet. Many movements are more attentive nowadays of the way colonisation produced the acceleration of environmentally and medically destructive extractivism based on the spoliation of Indigenous lands all over the planet and the exploitation of enslaved Africans and indentured labour from India and Melanesia deported to work in plantations (the Americas, Australia, French overseas territories). Neo-liberal capitalism (and its greenwashing) continues to colonise the life of the victims of all forms of extractive development through mining, wide-scale extraction of natural resources, industrial agriculture, and any local labour exploitation. This is why it is important to work within the framework of a "decolonial ecology," as proposed by French Caribbean philosopher Malcom Ferdinand (2019), who also shows that the decolonisation of ecology simultaneously implies a struggle against capitalism, racism, patriarchy, and the Western or non-Western exploitation of humans and other than humans (Kirk 2020).

Decolonisation was at the heart of the “poetics of relation” of another famous French Caribbean writer, Édouard Glissant (1990, 1997), whose friendship with Guattari has been long ignored. I will discuss here that legacy, and the use of Guattari’s ecosophical cartographies to understand some current experiences of alternative collectives in France where I live, as well as the recent struggle of Native Americans from French Guiana and some Indigenous Australians with whom I have been working since 1979.



Figure 22.1.

NEW TRANSVERSALITIES

In “Remaking Social Practices,” Guattari calls for “the promotion of a new transversality between productive assemblages and the rest of the community” (1996, 270). He gives the example of Chile where “militants of ‘territorial unionization’ are not only preoccupied with the defense of unionized workers, but also with the difficulties encountered by the unemployed, by women, and by the children of the neighbourhood where the company is located. They participate in the organization of educational and cultural programs, and involve themselves in the problems of health, hygiene, ecology, and urbanism. . . . groups for the ‘ecology of retirement’ devote themselves to the cultural and relational organization of the elderly” (ibid.: 269). Guattari would probably be happy to see that in November 2019 a regional collective, *Le Syndicat de la Montagne Limousine* (the Union of the Limousin Mountain), was established in France that aims to respond to all aspects of life and defend the land and the forest against destruction by specific forms of agroindustry: “A collective force that is more than the sum of its constituent parts, that can oppose the powers that give shape, behind our backs, to the future of our territory, the

banks, the various administrations, the local, regional, and international economical lobbies” (Syndicat de la Montagne Limousine 2019, [2]). The Syndicat de la Montagne Limousine defined six aims: (1) relocalise the use of territorial resources (water, energy, forest, food); (2) allow access to land and housing for all (buying land collectively); (3) defend existing infrastructure (public services) and acquire all vital services (for distribution, communication, energy, health); (4) self-organise against the violence of the system, economy, and arbitrary administration; (5) establish a local right of asylum; (6) stop the destruction of living humans and nonhumans.

Many lines are transversal to this territory, such as the fight against the desertification of the region and industrial forestry, the existence of an old alternative sawmill collective in the village of Faux-La Montagne, solidarity with the Yellow Vest Movement that emerged in 2018 everywhere in France, and hospitality and activism to host migrants seeking asylum. A group was formed to think about funeral ceremonies and asked a local *mairie* (town council) for an area of woodland in which to perform them. Some inhabitants organise carnivals and other feasts, and search out new and old rituals, sensitive to local ancient, maybe Celtic or pre-Celtic, spirituality, such as the healing tradition of the *bonnes fontaines* (good fountains). Christian influence associated these curing waters with different saints, and many people still search for a cure under the guidance of healers or visit them during annual pilgrimages to assure rain or the health of their cattle (Faure, Cavail , and Vignaud 2012). One of the collectives inhabiting this region was a group of young activists who opened a bar and food shop in Tarnac called the Magasin général (Dufresne 2012); eight men and women nearby were arrested in November 2008 on suspicion of intending to derail a train. They were persecuted for years and not allowed to communicate until a highly publicised trial declared them innocent in 2018 (Cross 2018). Only two people of the original group still live in the region; however, Tarnac crystallised a historical trace of alternative resistance and hope for a revalorisation of the commons that attracted many women and men, now a group of sixty, who formed a collective to buy the shop. The village of Tarnac has become a new “machinic phylum” (a machine of recomposed genealogy) for many activists who have read *The Coming Insurrection*, a book published under the authorship of the Invisible Committee (2009) and translated into many languages. More and more young people come to live in the region desiring to invent another way of life that challenges economic and environmental destruction and takes special care of humans and other than humans.

Deleuze and Guattari (1987, 409) define the machinic phylum as “materiality, natural or artificial, and both simultaneously; it is matter in movement, in flux, in variation, matter as a conveyor of singularities and traits of expression.” According to Manning (2009, 10), “for Guattari, the machinic expresses forces of creativity.” It is that type of creativity that is at stake in current activist movements that reterritorialise their struggles, just as Indigenous people and many other minorities do. French history shows that France was constructed as a nation through a systematic process of eradication of local cultural identity, not only in its overseas colonies but also by forbidding, for example, the use of

languages such as Breton, which was spoken in Brittany, a big Celtic region of North-West France, or Occitan, the *langue d'Oc*, which was spoken in Occitanie, a wide region crossing the Limousin and extending to the south west. Breton has been revived thanks to the creation of special *Diwan* schools by regional activists and is taught at the European University of Bretagne which has Breton departments in several campuses including Nantes, home to the first Breton university in 1461 (Kernalegenn 2016). The transmission of Occitan is more difficult to integrate in official education; however, bilingual Occitan schools exist near the city of Toulouse, and some families would like to open one in Tarnac, while musicians singing in Occitan are very popular.²

FRENCH COLONIAL ASSEMBLAGE

In French Guiana, the Wayana and Teko people of Amazonia ask for bilingual secondary schools to be built in their own villages to prevent having to send their children to the towns where, cut off from the practice of their own people's cultural teachings, they face mistreatment and suicide. Native Americans in French Guiana survived a genocide that after five centuries of colonisation left only six ethnic groups out of thirty. The survivors designed a common flag—bearing the name of each of the six surviving tribes—and, since the 1980s, have called in strong statements for the recognition of their people, who spread across the frontiers of Suriname and Brazil. It was only after the 2017 social unrest in Guiana that the French government signed an agreement with various promises including returning 400,000 ha of land back to Native American and ancient Maroon communities.

The social unrest involved a street alliance of all segments of Guianese society, a very mixed population with a Creole majority, many migrants, including Hmongs from Indochina (the old French colony that is now Vietnam, Cambodia, and Laos), and the Bushinengue Maroons, descendants of escaped slaves; Indigenous people represent only 3 per cent of the population of French Guiana, even though they are the majority in the Amazon forest, which covers two-thirds of the country. Clandestine gold miners from Brazil and Suriname swell the population by thousands; their use of mercury has dangerously polluted the rivers of the Amazon basin, including in the Guiana Amazonian Park, where Indigenous villages have been asked to stop eating the poisoned fish that provoke serious sickness in adults and malformation in babies. The French Guiana 2017 civil protests were the result of terrible economic and social conditions. Despite the very different interests of the various segments of the population, some thirty collectives (supported by seventy international NGOs) also joined in the movement, called *Or de question* (Gold out of the question) to fight against the industrial gold mining megaproject *la Montagne d'Or*, the Gold Mountain consortium, a joint venture of the Canadian Columbus and Russian Nordgold companies.

² See, for example, the following webpage on musician Manu Théron: www.occitanie-musique.com/en/manu-theron/. See also, Cocanha, a group comprising three women singers and percussionists: Caroline Dufau, Maud Herrera, and Lila Fraysse.

The Transversality of Assemblages

Gold mining on this scale not only threatens to destroy part of the Amazon rainforest and its biodiversity, but also to further pollute the water table through the leaching of cyanide that replaced the old mercury technique. While the gold industry promises a few jobs, it threatens the very existence of dozens of Indigenous villages that already struggle with drugs and prostitution brought by the clandestine gold traffic. At the Tribunal of the Rights of Earth that took place in Bonn at COP23 in November 2017, the Gold Mountain project—supported by the French government—was denounced by a young Kali'na Indigenous man, Yanuwana Christophe Pierre, a film-maker and the founder of the activist youth movement JAG (Jeunesse Autochtone de Guyane) who became vice-president of the Big Customary Council, which was created to deal with Indigenous land issues and other matters. The French government was summoned by the UN to consult with the Indigenous peoples; thanks to the campaigns, France announced early in 2019 that the project so far had not met proper environmental conditions.



Figure 22.2.

The struggle against industrial gold mining provides a very strong example of a new collective assemblage of enunciation that aims to transform not only the territory where the actors live but also the way current capitalism works hand in hand with the United States, France, Canada, Russia, and their private multinationals, as well as China, which has taken over most consumer trade in the French Amazon. The Or de Question movement continues to struggle against the multiplication of mining licences that is destroying French Guiana, the

expansion of clandestine gold mining, and the general lack of housing and services in the face of growing migration from Haiti and South America, which was exacerbated early in 2020 by the French government destroying long-standing informal accommodation on the outskirts of some towns, leaving thousands of people without shelter.

In France, until the mid-twentieth century the integration of the first generation of cheap labour from Southern Europe (Italy, Spain, or Portugal) or Eastern Europe (Poland, former Yugoslavia, etc.) proved difficult; the same was true for French Asian refugees after France lost Indochina. Algerian independence in the 1960s is still a national wound in France, and until recently the many Algerians drowned in the river Seine in Paris during the war of independence was a taboo subject. The perception that French civilisation resulted from centuries of ethnic mix is not shared by the majority of French people, despite the popularity of many Black French sportsmen, such as the soccer players Zinedine Zidane, of Algerian Kabyle descent, and Christian Karembeu, a Kanak man. In affirming an “indivisible republic” that refuses to value its diversity, the French state continues to deny its colonial history and the input made by old and new waves of migration.

Shortly after the 2008 US elections, Édouard Glissant and Patrick Chamoiseau (2009), two famous writers from Martinique, a French Caribbean island, wrote *L'intraversable beauté du monde: Adresse à Barack Obama* (The intractable beauty of the world: a letter to Barack Obama); in this short text they invite readers to create a new world beyond the discrimination produced by many states. Glissant proposed the concept of *tout-monde* (one-world) to understand the world not as a whole but as archipelagic. Glissant's poetics and philosophy of relationality express a desire to leave behind any form of exclusive essentialisation of Black versus White; Glissant (1997) advocates creolisation as a process different from creolity as an essence. Relationality is the valuing of difference against the ideology of assimilation inherent to the constitutionally “indivisible” Republic of France and its process for acquiring citizenship, which in France is called “naturalisation”—an ironic way to affirm the expected integration into a hypothetical national identity.

In 2016 a special issue of *Chimères* was dedicated to Glissant and Guattari's friendship; unfortunately they had not had time to write the book they were planning together (Noudelmann 2010; S. Glissant et al. 2016). In a group discussion, Anne Querrien, one of the founding editors of the *Chimères* journal, commenting on Glissant's work, said that African people, especially through slavery, saw their “machinic phylum” broken and had to develop other people's tools; but here Glissant's widow, Sylvie, objected:

rather than tools I would talk of “traces” that, for Édouard [Glissant], needed to be *recomposed* by the Caribbean islands' inhabitants [the Antilles]. As for history, the rupture constituted by slave traffic does not abolish history, on the contrary. Édouard had to find a new way, a non-linear way to write history, to live it and to visit it in its ruptures, its opacity . . . Félix and Édouard were very close in this relation to traces that, in creation and in art, are always productive. (S. Glissant et al. 2016, 22)

The Transversality of Assemblages

During this discussion, Monique Zerbib remarked that “The body, the land, the dream, the rhythm, are the basis and the medium of such traces” (S. Glissant et al. 2016, 22), while Sylvie Glissant quoted Glissant’s *Poetics of Relation* (1990, 1997) where he refers to Deleuze and Guattari: “they oppose the rhizome that is a multiplied root, extended in networks in the earth and the air, without the intervention of a predatory irretrievable stump. The notion of rhizome would allow rooting, but recuses the idea of a totalitarian root. Rhizomatic thought would be the principle of what I call the poetics of relation, where all identity is extended in a relation to the Other” (É. Glissant 1990, 3, quoted in S. Glissant et al., 25–26).

When interviewed by Maurizio Lazzarato and Angela Melitopoulos for the three-screen video installation *Assemblages* dedicated to Guattari at the *Animism* exhibition in 2010, I also insisted on the trace in relation to lessons I gained from my work with Warlpiri hunters and gatherers from Central Australia, which I shared with Guattari in the early 1980s.

The trace is the only proof we have that an action took place. So it’s the truth par excellence. We are beyond any symbolic system, beyond a system of positions between signifier and signified. We are in the truth of action. Obviously there are a thousand ways to interpret it, but the fact is that the [Aboriginal people] read the earth through its traces. This constitutes their culture: reading the trace like a detective, searching for clues. So when Deleuze spoke about becoming animal in the way he developed the idea with Guattari, he meant it in this sense of sitting on watch. It’s not only the predation—the fact of trying to catch prey or to be aware of not being caught. It’s also about knowing how to read traces. (Glowczewski in Melitopoulos and Lazzarato 2012)

I concluded this interview by stating that it is not enough to isolate nature as it needs to be taken care of through different usage:

That which appear[s] natural to us—springs, rocks—are loaded with history for the Aboriginal peoples, who practice forms of totemism, and are thus cultural and non-natural. . . . There are those here among us who function this way even more today than in the past, because we have less and less apprehension regarding what is natural, while the category that philosophy contributed to setting up opposes humans to untouched nature. And the greater the desire was to leave it untouched, the more it was developed. This sort of opposition no longer really makes any sense. The nature/culture opposition nevertheless constricts our thinking a great deal. It is still our paradigm, since we continue to fantasize about natural peoples, natural environments, about the fact that we must preserve nature. And as much as we think this way, I think we are wrong when it comes to the solutions to be found for the different problems. For example, the question of the environment is not really about protecting nature by stopping pollution. On the contrary, it is necessary to invest it with new forms of assemblages and cultural mechanisms. (Glowczewski in Melitopoulos and Lazzarato 2010, 107–6)

THE AGE OF MINORITIES

It is the Indigenous concept of non-metaphorical *traces* that Guattari was attracted to when in early 1983 he read my thesis about the Warlpiri people of Central Australia. Traces are vital for desert Aboriginal people, above all because their life was based on tracking to hunt and collect food. Traces are also the basis of their cosmivision that considers human or animal footprints and other traces as the only proof of an action. Performance is the only evidence while meaning is a question of interpretation. This is exactly what Guattari called *non-signifying* or *asignifying* during a joint seminar we did in 1985:

It is not only the fact that there is, in a contingent fashion, a fact of non-sense or a rupture of signification, but that it has to be actively rendered non-signifying so as to function as a means for what I call existential territorialization. And it is precisely these non-signifying elements which will constitute what I call the transversality of assemblages: they are what will traverse heterogeneous modes of expression from the point of view of their means of expression, or from the point of view of their content, mythical content, for example. (Glowczewski 2011, 108)

Traces are first indexes of action and are not meaningful. For the Warlpiri people of Central Australia, traces are *kuruwarri*, which I translate as “image-forces” (or force-images); they are not only marks in the land but also stories that unfold to link these marks with the actions of totemic ancestral travellers. Force-images thus form constellations that are cartographies of totemic travels that are painted on bodies and, since the 1980s, on canvases for the international contemporary art market. The *kuruwarri* are part of *Jukurrpa*, the Dreaming space-time that is multiplied on earth through thousands of Dreaming lines. Dreamings are materialised through singular sites—waterholes, rocks, mountains, rivers—found throughout the landscape that are identified as “traces” of hybrid ancestors. Such traces are sacred sites because of the visual evidence of a past memory of non-human actions performed by geological ancestral forces that are designated by the names of relevant ancestral animal, plant, Rain, Wind, or Fire ancestral beings in becoming. Dreamings are concepts actualised as nomadic lines crisscrossing the landscape. As I showed in the early 1980s, the rhizome of Australian Dreaming paths is not a metaphor but a real image of the *becoming-yam*, which, for Indigenous Australians, is one form of totemic becoming among many others (Kangaroo, Rain, Star, or Honey becomings). Such totemic becomings are ritually actualised by body-painting, dancing, and singing (Glowczewski 2020a).

The Transversality of Assemblages



Figure 22.3.

Deleuze and Guattari took their inspiration from birds in order to describe the concept of the refrain (a ritornello in music) as “any aggregate of matters of expression that draws a territory and develops into territorial motifs and landscapes” (Deleuze and Guattari 1987, 323). The Warlpiri and their neighbours from Central Australia also rely on a multitude of visual and sonic traces that they turn into songlines, painted cartographies, and dance choreographies. All these ritual matters of expression mark the territories that connect them with hundreds of sacred sites. Interestingly, ethnoastronomy has recently helped confirm the striking spiritual and ecological correlations some Aboriginal groups made between certain stars and specific birds, the dingo, the thorny lizard, or a type of spider: records made at the beginning of the twentieth century have shown that more or less over a period of six weeks the movement of some stars corresponded to the season when the related bird laid eggs or other animals bred. Signs in the sky were thus used as a calendar for the earth. Today, seasonal indications that connect some birds to stars and some animals to specific plants are being disturbed by the ongoing transformation of the climate. How can new transversal assemblages respond to such planetary disruptions?

Julien Pallota (2019), in the postface to Viveiros de Castro’s book on Pierre Clastres, reminds us that Deleuze and Guattari in *A Thousand Plateaus* (1997, 469) proposed to call their time “the age of minorities,” which they defined as “multiplicities of escape and flux” (470): “We have often seen capitalism maintain and organize inviable States, according to its needs, and for the precise purpose of crushing minorities. The minorities issue is instead that of smashing capitalism, of redefining socialism, of constituting a war machine capable of countering the world war machine by other means” (472). They further add that it is about “revolutionary movement (the connection of flows, the composition of nondenumerable aggregates, the becoming-minoritarian of everybody/everything)” (473). Deleuze and Guattari’s opposition between major and minor defines the minor as the power to transform the major. *Minor* in this sense is the power of the multiplicity of Indigenous peoples to transform their governance by the state. *Minor* is also the power of the multiplicity of current movements fighting for environmental and social justice against the neoliberal destruction of the planet with extractivism and big development projects. For example, the Zone to Defend (ZAD) of Notre-Dame-des-Landes in France, whose occupants after a decade of struggles and the support of many people, individually and in groups, in January 2018 won their fight to halt construction of an airport on 1650 ha of bocage (mixed woodland, pasture and cultivated plots separated by hedgerows) in Brittany.

They claimed that they were not defending nature but, as made famous by their popular banners and stickers, that “we are the nature that defends itself,” or we could say “herself” like the French feminine article *la* used for the word nature. But is nature a subject and female? This has been the trend recently by identifying the current concept of “Nature” (absent from most cultures) with the “Earth” conceived as a goddess, like the Greek Gaïa, the Earth (who married her son Ouranos, the sky), or the Andean Pachamama Mother Earth (in Inca culture *pacha* is space-time, while in Bolivia today Pachamama embodies

The Transversality of Assemblages

all connections with the Earth for general good-living, *buen vivir*). Like some others, I prefer to say that nature should not be divinised or essentialised but rather understood as a becoming-nature, a concept that should free itself from its Western scientific opposition to culture. The challenge of the French ZAD movement, who advertised their fight as being “against the airport and its world,” was to affirm the possibility of alternative worlds against the acceleration of a global neo-liberal economic model that is destroying the planet. They won partly by demonstrating the biodiversity of the Notre-Dame-des-Landes bocage, stopping the airport, while many still inhabit the area to continue to build together an experimental way of life. A writing collective called Mauvaise Troupe (Bad troop) was created in 2014 to publish books such as *Defending the Zad*, in which some of the inhabitants explain their use of the word *we*:

We are some of the inhabitants of the zad of Notre-Dame-des-Landes and accomplices in tune with its rebellion. With *Mauvaise Troupe* we have been working for several months harvesting and disseminating stories which will be published in a series of interviews and a book this spring. But from a sense of urgency, we have decided to pick up our pens to spread far and wide how important it is to defend the zad. In a world ruled by the “I” we aspire to speak as “we.” But the “we” here on these pages goes beyond us, during the telling of this story it might embody one of the many collective voices of the movement whose strength lies in its diversity and differences. This is not its only voice, but an attempt to put into words what is being built in common amongst us, something that can never be uprooted, the living entanglement of our disparate experiences and views. (Mauvaise Troupe Collective 2016, 5)³

In April 2018, three months after the airport construction project was abandoned, 2,500 policemen were sent to Notre-Dame-des-Landes to evict the 200 squatters who since 2008 have been building an alternative life and holding annual gatherings of up to 50,000 people to discuss various issues and celebrate through music and dance. The inhabitants were strongly affected by the violence of the military police destroying numerous self-constructed wooden houses and mixed-material huts (Graton 2019). Despite this destruction, the ZAD inhabitants resisted, and some 150 people continue to occupy and work the land, in squatted farms, self-constructed cabins, and caravans; they look after cows and sheep, grow medicinal plants, run two bakeries, a carpentry workshop, and a library, and practise various crafts. A big shed was constructed by a group of Basque supporters, the Ambazada, where many events have been organised, such as the visit of three French Polynesian artists who presented a film on nuclear testing and collectively engraved Polynesian designs on an *Unu*, a three-metre-high board traditionally erected in the ground.⁴ The inhabitants also host hundreds of campers when they organise large forums, such as the 2019 and 2020 Summer Intergalactic Week or ZadEnvies weekend, with the

3 See also Mauvaise Troupe Collective (2018). Some inhabitants of the ZAD are members of the Laboratory of Insurrectional Imagination who also stimulated actions against fossil fuel companies in the administrative councils of art institutions like the Tate Modern gallery in London and the Louvre in Paris (see Evans and Smith 2016).

4 14–15 December 2019, workshops with artists from the Centre des Métiers d’Art (CMA) of Papeete, see <https://zad.nadir.org/spip.php?article6680>.

support of many people across France and overseas. The difficult negotiation of innovative land agreements allowed the ZAD inhabitants to gain a nine-year lease on 320 ha of land and they created a collective fund (Fonds de dotation) called *La Terre en commun* (The land in common) to function without named owners as a collective body to administer the buying of further land and buildings, such as the old farms or stone houses that they had renovated (*Lundimatin* 2019).⁵ The successful occupation of Notre-Dame-des-Landes to recreate a commons has stimulated the multiplication of other ZAD groups across France, becoming a very productive and transformative machinic phylum for new alternative assemblages, despite various conflicts and dissensus.



Figure 22.4.

ECOSOPHICAL HOPES

Deleuze's and Guattari's work advocating for new collective assemblages has been ignored—even rejected—by a generation of French anthropologists, while Deleuze's worldwide success often overlooks his partnership with Guattari. It seems that many scholars have in particular missed the anthropological and political potential of Guattari's writings, whether through ignorance or incomprehension of the evolution of his concepts. The notion of "collective assemblages of enunciation" was complexified through Guattari's ecosophical project and concept of transversality (Genosko 2009). Guattari (1986, 292) insists that a "collective must not just be understood in the sense of a social group: it also implies the entry of diverse collections of technical objects, material and energetic fluxes, incorporeal entities, mathematical and aesthetic idealities, and so on."

5 For news from *La Terre en commun*, see <https://encommun.eco/>; for the history of the project and updates, see <https://zadforever.blog/> and the monthly magazine *Zadibao*, launched in June 2018, at <https://zadibao.net>.

Guattari's linking together of the three ecologies (environmental, social, and mental) echoes with the ecology of mind developed by US anthropologist Gregory Bateson (Bateson [1980] 1991; Shaw 2015); however, Guattari distanced himself from Bateson's systemic approach to ecology because he found it too closed off, structuralist, culturalist, and behaviouralist. For Bateson, healing is posited as a question of "communication," most notably in relation to the schizophrenics that he assisted. For Guattari, communication is not the primary concern with regard to the cure. It is not about representation but expression through self-referential emergence, the condition of enaction. Guattari thought of self-reference or feedback not as a metaphor but, on the contrary, as an action of conscious and unconscious affects (between refrains or incorporeal universes of value and existential territories) and effects between fluxes (flows) and machinic phyla: "That of machine is there to give a dimension of cybernetic retroaction, of autopoiesis, meaning an ontological self-affirmation, without falling into animist or vitalist myths, such as Lovelock and Margulis's Gaia hypothesis; for it is precisely about linking the machines of the ecosystems of material fluxes to those of the ecosystems of semiotic fluxes. Therefore, I try to widen the notion of autopoiesis, without limiting it, like Varela does, solely to the living system, and I consider that there are proto-autopoieses in all other systems: ethnological, social, etc." (Guattari 2013a, 72, as translated by Andrew Goffey in Glowczewski 2020a, 115).

Guattari extended Francisco Varela and Humberto Maturana's notion of autopoiesis to the analysis of human societies traversed by ethnic, cultural, religious, political systems and so on confronted with colonisation, and by what he called Integrated World Capitalism. For Guattari, as for me, there is a hope for new assemblages of creative resistance: "new transcultural, transnational, and transversal earths [*terres*, in the sense of lands or territories] and universes of value may be formed, unencumbered by the fascination of territorialized power, that can be separated from the outcomes of the current planetary impasse" (Guattari 2015, 98). The ecosophical project should be understood in relation to the transforming individual and collective assemblages matrix that Guattari constructed in *Schizoanalytic Cartographies* (2013b), in which his four concepts of dimension correspond to four transversally and temporally interrelated poles: the economy of Flows (libido, signifier, capital, labour) corresponds to the *actual real*, the machinic Phylum (Phyla in plural) to the *actual possible*, the incorporeal Universes of Value to the *virtual possible*, and the existential Territories to the *virtual real*. The relation between Flows and Phyla generates objective deterritorialisation processes while, between Universes and Territories, a subjective deterritorialisation can emerge as an enunciation to allow the (re)creation of the *virtual possible* with new contents: a promise of new assemblages against Integrated World Capitalism—what today is also called neo-liberal globalisation.

During forty years of anthropological research with Indigenous Australian men and women, I have been impressed by their creativity in weaving inherited traditions with new transversal strategies, spanning across all four semiotic regimes defined by Guattari (2000, 137–38). First, at the economic level (Flow),

in the mid-1980s they started to paint for the global art market and developed community art centres. Hundreds of artists and thousands of art pieces can be found in contemporary art museums and collections worldwide. Family groups accepted royalties for some mining exploration on the land they had won back. If terrible conflicts of interest divided communities, in the light of the land destruction and lack of water, the opposition of young generations against uranium mining and fracking is now part of their claim for sovereignty.

Second, at the techno-scientific level (Phylum), since the 1990s Indigenous Australians have used the internet to participate in various programmes that promote using their traditional knowledge in conjunction with new technologies, such as GPS and drones, to manage the land and its non-human inhabitants while practising micro-fire-burning to reduce carbon emissions from uncontrolled fires. Third, at the juridical level (Universes of Value and refrains), a Torres Strait Islander, Eddie Mabo, had the idea to challenge in court the notion of *terra nullius*, which was finally abolished by the federal government in 1992; when the Native Title Act 1993 was passed, a Native Title Tribunal was created to examine land claims. Commonwealth tools are being used, like the Stolen Generation Royal Commission that led to an official apology from the government in 2008. Indigenous Australians also challenged their constant criminalisation and police violence: Lex Wotton, for instance, was condemned to six years in jail for leading a riot in 2004 on Palm Island; however, he won a class action in 2018 with an official apology from the Queensland government and Aus\$30 million in compensation to share between the 447 claimants against illegitimate police intervention and arrests after their protest following a violent death in custody (Glowczewski and Wotton 2010).

Finally, at the level of subjectivation (Existential Territory), which for Guattari included town planning, Aboriginal people had to superimpose the Western model of elected councils onto their traditional political system of collective governance. Valuing traditional expressions of dissent, for over forty years they have been questioning the way those councils and other political, administrative powers operate; thus, they engage in long-term negotiations. Such a dissensus is a form of cultural distrust of hierarchical systems of representation, as well as of ongoing colonial effects.

Indigenous peoples in Australia or elsewhere do not need to be Deleuzo-Guattarian to think through the middle (*milieu*), that is, the space they live in, which is made of currents and flows of people and things, songs, or dances, whether it is the ocean, the desert, the forest, or the city. When people defend values of sharing together, but each in their own ways, they can hold on to singularities always in becoming, the affirmation of which requires new ways of existing. The Indigenous peoples that struggle, such as Australians and Native Americans in French Guiana, Brazil, the United States, Canada, or Chile, impress by way of their creativity that relies simultaneously on an ancestral heritage and on new alliances to oppose the destructive impact of the contemporary globalised world. For me, they create a hope for the future that parallels people who stand up to protect another possible world, like the ZAD of Notre-Dame-des-Landes, the collectives of the Limousin Mountain, and movements

The Transversality of Assemblages

of poor suburban youth who want to be recognised as French at the same time as Black African, Caribbean, Arab, Asian, or other. The same can be said for the Quilombola descendants of escaped slaves and other Black and mixed-race people in Brazil or other American countries who face misery but nevertheless attempt to resist against a state machine that wants to destroy them. In fact, we all need to find alternative ways to inhabit territories and re-enchant ancient knowledge to reconnect with the milieu.

REFERENCES

- Allard, LaDonna Brave Bull, Salim Dara, Eve Ensler, Sabine Lichtenfels, Tiokasin Ghosthorse, Alnoor Ladha, Gildardo Tuberquia, et al. 2019. "We Stand in Solidarity with Rojava, an Example to the World." *Guardian*, 1 November. Accessed 3 August 2020. <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/01/we-stand-in-solidarity-with-rojava-an-example-to-the-world>.
- Bateson, Gregory. (1980) 1991. "Men are Grass: Metaphor and the World of Mental Process." In *A Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind*, edited by R. E. Donaldson, 235–42. New York: A Cornelia and Michael Bessie Book. First delivered as a conference paper, 1980.
- Cross, Tony. 2018. "French Anarchist Sabotage Trial Turns to Farce." *RFI*, 17 March. Accessed 4 August 2020. <https://www.rfi.fr/en/20180317-french-anarchist-trial-turns-farce>.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press. First published 1980 as *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (Paris: Minuit).
- Deleuze, Gilles, and Claire Parnet. 1987. *Dialogues*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press. First published 1977 as *Dialogues* (Paris: Flammarion).
- Dufresne, David. 2012. *Tarnac, magasin général: Récit*. Paris: Calmann-Lévy.
- Evans, Mel, and Kevin Smith. 2016. "Imagining a Culture Beyond Oil at the Paris Climate Talks." In *Ecologising Museums*, edited by Nataša Petrešin-Bachelez and Sarah Werkmeister, *L'internationale Online*. Accessed 13 January 2021. https://www.internationaleonline.org/research/politics_of_life_and_death/46_imagining_a_culture_beyond_oil_at_the_paris_climate_talks/.
- Faure, Jean-Paul, Jean-Pierre Cavaillé, and Jean-François Vignaud, dirs. 2012. *En Lemosin, le pays des bonnes fontaines (Lu país de las bonas fonts)*. 7aLimoges video, 18:51. Accessed 4 August 2020. https://www.7alimoges.tv/En-Lemosin-Le-pays-des-bonnes-fontaines_v813.html.
- Ferdinand, Malcom. 2019. *Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris: Seuil.
- Genosko, Gary, ed. 1996. *The Guattari Reader*. Oxford: Blackwell.
- . 2009. *Félix Guattari: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard. Translated by Betsy Wing as Glissant 1997.
- . 1997. *Poetics of Relation*. Translated by Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press. First published as Glissant 1990.
- Glissant, Édouard, and Patrick Chamoiseau. 2009. *L'intraitable beauté du monde: adresse à Barack Obama*. Paris: Galaade.
- Glissant, Sylvie, Anne Querrien, Lucia Sagradini, and Monique Zerbib. 2016. "Conversation autour d'un rêve de Glissant et Guattari," transcribed by Aude Haiducu. In "Avec Edouard Glissant," special issue, *Chimères* 90: 19–31.
- Glowczewski, Barbara. 2011. "Guattari and Anthropology: Existential Territories among Indigenous Australians." Translated by Andrew Goffey. In *The Guattari Effect*, edited by Éric Alliez and Andrew Goffey, 99–111. London:

- Continuum. First published 2008 as “Guattari et l’anthropologie: Aborigènes et territoires existentiels” (*Multitudes* 34).
- . 2020a. *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2020b. “Guattari’s Ecosophy and Multiple Becomings in Ritual.” In *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity*, edited by Radek Przedpelski and S. E. Wilmer, 187–212. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Glowczewski, Barbara, and Félix Guattari. 1987. “Warlpiri Dreaming Spaces: 1983 and 1985 Seminars with Félix Guattari.” Translated by John Angell. In Glowczewski 2020a, 81–113. First published 1987 (*Chimères* 1 [1]), accessed 3 August 2020, available online as “18/01/83: Félix Guattari, Barbara Glowczewski; Espaces de rêves (1), Les Warlpiri,” <https://www.revue-chimeres.fr/18-01-83-Felix-Guattari-Barbara-Glowczewski-Espaces-de-reves-1-les-Warlpiri>; “26/02/1985: Félix Guattari, Barbara Glowczewski; Espaces de rêves (2), Les Warlpiri,” <https://www.revue-chimeres.fr/26-02-1985-Felix-Guattari-Barbara-Glowczewski-Espaces-de-reves-2-Les-Warlpiri>.
- Glowczewski, Barbara, and Rosita Henry, eds. 2011. *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?* Oxford: Bardwell Press.
- Glowczewski, Barbara, and Lex Wotton. 2010. *Warriors for Peace: The Political Condition of the Aboriginal People as Viewed from Palm Island*. Accessed 6 August 2020. <http://eprints.jcu.edu.au/7286/>. First published 2008 as *Guerriers pour la Paix: La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island* (Montpellier: Indigène).
- Graton, Philippe. 2019. *Carnets de la ZAD*. Trézélan, France: Filigranes.
- Guattari, Félix. 1986. *Les années d’hiver: 1980–1985*. Paris: Barrault.
- . 1989. “The Three Ecologies.” Translated by Chris Turner. *New Formations* 8: 131–47.
- . (1991) 2011. “Produire une culture du dissensus: Hétérogenèse et paradigme esthétique” (To produce a culture of dissent: heterogenesis and aesthetic paradigm). *CIP-IdF / Commune Libre d’Aligre*, 21 April 2011. Accessed 3 August 2020. http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=5613. Transcription of a conference paper given in 1991.
- . 1996. “Remaking Social Practices.” Translated by Sophie Thomas. In Genosko 1996, 262–72. First published 1992 as “Pour une refondation des pratiques sociales” (*Le monde diplomatique*, October: 26–27).
- . 2000. *The Three Ecologies*. Translated by Ian Pindar and Paul Sutton. London: Athlone Press. First published 1989 as *Les trois écologies* (Paris: Galilée).
- . 2010. “The New Spaces of Freedom.” In *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*, by Félix Guattari and Antonio Negri, translated by Michael Ryan, Jared Becker, Arianna Bove, and Noe Le Blanc, 116–27. New York: Minor Compositions / Autonomedia / MayFlyBooks. Essay written 1984, first published as “1984—Des libertés en Europe: Intervention au colloque de Montréal sur les libertés en Europe, octobre 1984,” in Guattari 1986, 55–70.
- . 2013a. *Qu’est-ce que l’écophilosophie*. Edited by Stéphane Nadaud. Paris: Lignes.
- . 2013b. *Schizoanalytic Cartographies*. Translated by Andrew Goffey. London: Bloomsbury. First published 1989 as *Cartographies schizoanalytiques* (Paris: Galilée).
- . 2015. “Ecosophical Practices and the Restoration of the ‘Subjective City.’” Translated by Kuniichi Uno et al., revised by Gary Genosko. In *Machinic Eros: Writings on Japan*, edited by Gary Genosko and Jay Hetrick, 97–115. Minneapolis, MN: Univocal. First published 1989 as “Restoration of the Urban Landscape,” in *Proposal from Nagoya*, edited by Riichi Miyake (Nagoya: Japan Institute of Architects, 1989), 85–95. This translation based on the revised version first published 1992 (*Chimères* 17: 1–18).
- Invisible Committee. 2009. *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotext(e). First published 2007 as *L’insurrection qui vient* (Paris: Fabrique).
- Kernalegenn, Tudi. 2016. “Les universités bretonnes.” Bretagne Culture Diversité / Sevenadurioù Breizh. Accessed 9 August 2020. <http://bcd.bzh/becedia/fr/les-universites-bretonnes>.

The Transversality of Assemblages

- Kirk, Rachel. 2020. "Tackling Environmental Dilemmas Requires Integrating the Legacy of Colonialism." *State of the Planet*, 24 January. Accessed 4 August 2020. <https://blogs.ei.columbia.edu/2020/01/24/malcom-ferdinand-environment-colonialism>.
- Lundimatin. 2019. "Prise de terre(s)." 23 September 2019. Accessed 9 August 2019. <https://lundi.am/ZAD>.
- Manning, Erin. 2009. *Relationscapes: Movement, Art, Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mauvaise Troupe Collective. 2016. *Defending the ZAD*. Translated by the Laboratory of Insurrectionary Imagination. [Paris]: L'éclat. Accessed 5 August 2020. <https://mauvaisetroupe.org/IMG/pdf/zad-en-a5.pdf>. First published 2016 as *Défendre la zad* ([Paris]: L'éclat).
- . 2018. *The ZAD and NoTAV: Territorial Struggles and the Making of a New Political Intelligence*. Translated by Kristin Ross. London: Verso. First published 2016 as *Contrées: Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa* ([Paris]: L'éclat).
- Melitopoulos, Angela, and Maurizio Lazzarato. 2010. "Machinic Animism." In *Animism, Volume I*, edited by Anselm Franke, 97–108. Berlin: Sternberg Press. Published in conjunction with the exhibition *Animism*, shown at Extra City—Kunsthall Antwerpen and the Museum of Contemporary Art, Antwerp (MKHA), and Kunsthalle Bern.
- . 2012. "Assemblages: Félix Guattari and Machinic Animism." *E-flux* 36. Accessed 4 August 2020. <https://www.e-flux.com/journal/36/61259/assemblages-felix-guattari-and-machinic-animism/#:~:text=The%20trace%20is%20the%20only,in%20the%20truth%20of%20action>.
- Noudelmann, François. 2018. "Félix Guattari." Édouard Glissant. World, 29 January. Accessed 4 August 2020. <https://edouardglissant.world/lieux/guattari/>.
- Pallota, Julien. 2019. "Postface: Viveiros de Castro au-delà de Clastres; Vers un Brésil mineur ou un alter Brésil." In *Politique des multiplicités: Pierre Clastres face à l'Etat*, by Eduardo Viveiros de Castro, translated by Julien Pallota, 111–51. Bellevaux, France: Dehors.
- Petrešin-Bachelez, Nataša, and Sarah Werkmeister, eds. 2016. *Ecologising Museums*. L'internationale online. Accessed 5 August 2020. https://internationaleonline.org/library/#ecologising_museums.
- Shaw, Robert. 2015. "Bringing Deleuze and Guattari down to Earth through Gregory Bateson: Plateaus, Rhizomes and Ecosophical Subjectivity." *Theory, Culture and Society* 32 (7–8): 151–71.
- Syndicat de la Montagne Limousine. 2019. "Pour un Syndicat de la montagne limousine." Accessed 8 August 2020. https://www.montagnelimousine.net/wp-content/uploads/2019/10/pre%CC%81sentationSyndicat_weblight.pdf.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology*. Edited and translated by Peter Skafish. Minneapolis: Univocal. First published 2009 as *Métaphysiques cannibales* (Paris: Presses universitaires de France).
- . 2016. *Os involuntarios da pátria*. São Paulo: n-1 edições. Text of a lecture delivered at a public conference during Indigenous April, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20 April 2016.

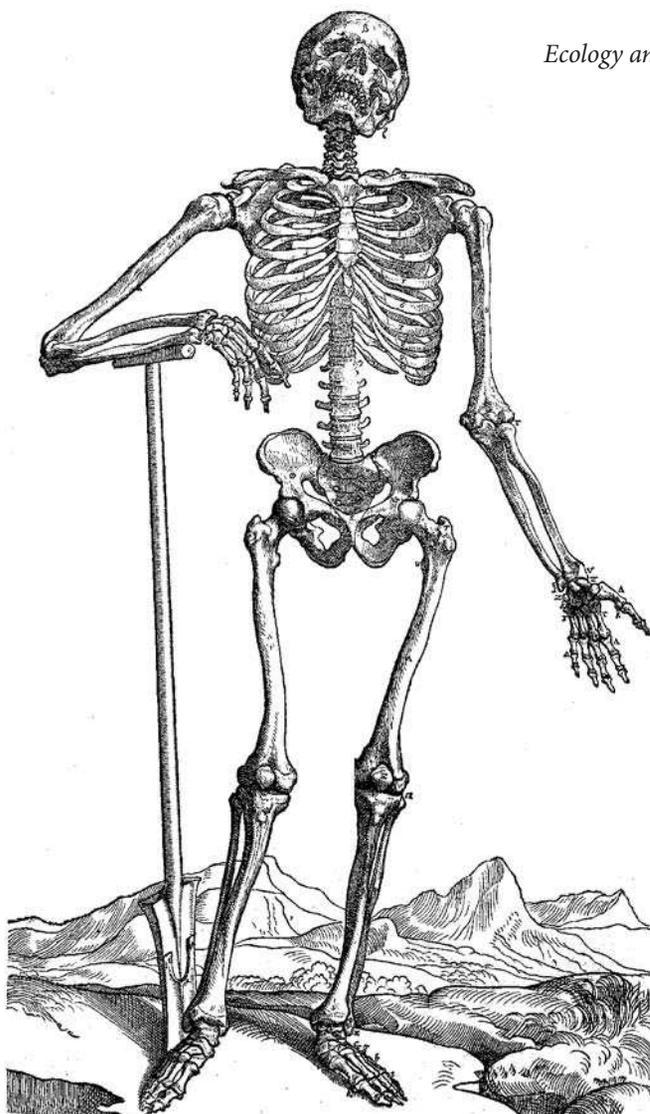
Gerry Canavan, Lisa Klarr, Ryan Vu et Ariel Salleh

« Embodied Materialism in Action : An Interview with Ariel Salleh »

Polygraph 22 : Ecology and Ideology. Polygraph : An International Journal of Culture and Politics, 1st edition, 2010.

Polygraph 22

Ecology and Ideology



CONTENTS

Introduction 1

Gerry Canavan, Lisa Klarr, and Ryan Vu

The Cultural Politics of Oil: On *Lessons of Darkness* and *Black Sea Files* 33

Imre Szeman

Ecology after Capitalism 47

Timothy Morton

When Nature Calls; Or, Why Ecological Criticism Needs Althusserian Ideology 61

Andrew Hageman

Inverted Astronomy: Ungrounded Ethics, Volcanic Copernicanism, and the Ecological Decentering of the Human 79

Ben Woodard

Philosophy and Ecosystem: Towards a Transcendental Ecology 95

Anthony Paul Smith

The Ecology of Consumption: A Critique of Economic Malthusianism 113

John Bellamy Foster and Brett Clark

The Animal and the Political: Biopolitics, Sovereign Power, and the Hydrologic of Immanent Space 133

Robert Geroux

Black Nature: The Question of Race in the Age of Ecology 149

Britt M. Rusert

The Anti-Nuclear Movement in Germany 167

Joachim Radkau

Translated by Lucas Perkins

**Embodied Materialism in Action: An
Interview with Ariel Salleh 183**

Gerry Canavan, Lisa Klarr, and Ryan Vu

**Science, Justice, Science Fiction: A Conversation
with Kim Stanley Robinson 201**

Gerry Canavan, Lisa Klarr, and Ryan Vu

**On Ecology: A Roundtable Discussion with
Timothy Morton and Kathy Rudy 219**

Timothy Morton, Kathy Rudy, and the Polygraph Collective

Living in the End Times 243

Slavoj Žižek

**Two Faces of Apocalypse: A Letter
from Copenhagen 265**

Michael Hardt

Books in Review 275

**Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental
Anti-Realism* (2007)**

**Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno
Latour and Metaphysics* (2009)**

Review by Ryan Vu

**James Boyle, *The Public Domain: Enclosing
the Commons of the Mind* (2008)**

Review by Corinne Blalock

Contributors 301

Embodied Materialism in Action: An Interview with Ariel Salleh

Gerry Canavan, Lisa Klarr, and Ryan Vu

*Ariel Salleh has been working at the intersection of ecology, feminism, and materialism since the early 1980s. Her emphasis on the need for an embodied materialist analysis of global capitalism offers a crucial antidote to the objective idealisms of postmodern and poststructuralist thought. Her seminal work *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern* (1997) seeks to politicize ecofeminism, a branch of ecological thought often imagined to be “murky” and “essentialist,” particularly in its 1970s iteration. In *Ecofeminism as Politics*, Salleh introduces the ideological formation *Man/Woman = Nature* to underscore how the aligning of “woman” with “nature” allows for the instrumentalist appropriation of both nature and woman-as-nature. Climate change, overfarming, ocean acidification—all ecological crises stem from this basic ideological structure. In other words, all of these crises are sex-gendered. For Salleh, this is the hidden complication subtending the human/nature split, holding it in place despite the work of otherwise astute critical analysis. Her work is thus a key intervention into the fields of Marxism, socialism, and ecology, and it was with the intent of bringing the insights of feminism into conversation with scholars striving after eco-socialist aims that Salleh joined the editorial board of *Capitalism Nature Socialism* in 1988, a position she continues to hold. Salleh’s embodied materialist understanding of nature, society, and capitalism has evolved through decades of activist work. She has been a co-convenor of the Movement Against Uranium Mining, founding member of the Greens, a participant in local catchment campaigning, the representative ecologist on the Australian government’s Gene Technology Ethics Committee, and an original signatory of the 2001 *Eco-Socialist Manifesto*.*

Polygraph spoke with Ariel Salleh over email in Fall 2009.

.....

Polygraph. *You've had a lot to say about the conceptual dualism of humanity versus nature over the years, but there are contributors to this issue who would contest any notion of nature—even calling for an “ecology without nature.”*

Ariel Salleh. Well, I think we are talking about different preoccupations here. Tim Morton's thesis in *Ecology Without Nature* is rather like Judith Butler's ejection of the idea of woman from feminism.¹ Each author sets out to demonstrate how language is never adequate to its object. Yet paradoxically there is a de facto quest for positivist certainty beneath this restless constructionism. And it seems to me that Morton's deferrals actually end up reifying his elusive nature and personifying it as a trickster, a move that echoes Donna Haraway's earlier seduction by the coyote figure.² Three decades of poststructuralism, “the linguistic turn” and its flight from essentialisms, suggests that the voyage to conceptual purity inevitably founders in a semantic swamp. On the other hand, it is possible to acknowledge politically fraught terms like nature or woman and yet still work with them. In fact, if political theory is to be grounded in praxis, it has to bracket out or suspend these epistemological nuances to reach people in everyday in life. To reinforce the ecological resistance of ordinary women or to encourage sex-gender sensitivity in activist men, one must use the words they understand. This means working both in the ideological medium and against it at the same time—with people, so that they can develop reflexivity. Morton himself is vaguely dismissive of ecofeminist politics, though in a rather unscholarly way, without citations to substantiate his view. However, if he engaged with our literature, he would find that it resonates with his desire to push ecocriticism deeper than deep ecology by taking it to the realms of “dark ecology.” Morton's rejection of deep ecology's naïve entrancement with the scientism of systems theory was already part of our thinking 25 years ago.³ The ecofeminist analysis also predates Morton's use of Adorno's philosophy of non-identity, the chiasmus, and quantum theory, to challenge the nature/humanity dualism in a deconstructive way.⁴

For there is no denying it—humans are nature in embodied form. If people were not earthly flesh, the metabolism which keeps us alive could not happen. This humanity/nature split is thoroughly historical, rooted in depth psychology, a *dispositif* of capitalism, and pre-capitalist patriarchal formations before that. But the static essentialized deformation of nature should not be confused with the material potentiality of nature, just as the deformation known as womanhood should not be confused with the material potentiality of a specific embodiment. Just as humans exist in continuity with nature, so beneath culturally inscribed sex-genders there is no binary opposition either, but a continuum of body types and dispositions.⁵

Human knowledge of the green wild and of embodied nature is corrupted by politically contaminated discourses but this does not mean that such entities have no existence outside of language. That popular, if fading, postmodern assumption simply defies commonsense; so where did it come from? Certainly universities in the global North have had a fair bit to do with propagating it. As materialist ecofeminists observe, capitalist patriarchal economies rest heavily on a profound human alienation from nature, one that is generated in the exploitation of people's labor and

resources. The rationalization of this condition permeates all capitalist practices and structures, including hegemonic institutions like the academy. The radical grassroots feminism emerging in the 1970s was quickly contained and sanitized by a new discipline called gender studies. Soon enough, more critical strains of environmentalism would be de-politicized by cultural studies. If the practitioners of poststructuralism began as methodologists, they soon came to serve as ontologists for capital.

PG. *To further problematize the humanity/nature divide, what are we to make of iterations of the binary that aligns European men with nature against the influence of an overly feminized culture? How do such figurations complicate the nature-culture binary from which ecofeminism draws so much of its interpretative strength?*

AS. I've not come across any research that scrambles the masculine/feminine, history/nature, progress/regress pairs which ecofeminists have used to expose the operations of the globalizing mindset. But I can see how somebody in an idiographic field like literature or cultural studies might turn up odd instances that slip through the dualisms. However, the only thoroughly "feminized cultures" I am aware of are residual matriarchies in South China and Mexico, and these are no threat to the telepharmo-nuclear complex. The Biblical creation myth puts Eve in with the serpent, while Adam stands with civilization and a transcendent father-god. So too, during the European witch burnings, women were accused of bestiality. This said, the traditional concept of woman is hybrid. Sometimes she is constructed as the madonna (tamed by patriarchal mores), and sometimes as whore (filthy nature). But each of these femininities is an object of resourcing by men. In the private sphere, the madonna/mother/housewife "mediates nature" for the family; but even in public employment, women service workers are implicitly understood as "closer to nature" and receive significantly lower wages than men do. Of course, living women are neither of these essences—madonna/whore—but a blend of many learnings including so called masculine attributes. The Muslim argument that women should cover themselves because of men's potent natural drives adopts the madonna route to oppression, but the dualism and othering process is still there. Occasional identifications of men with nature appear in the utterings of down-home right-wingers. But theirs is an image of masculine nature as brute strength and control—which does not upset the familiar categories too much. I think the question to ask is: who is subject and who is object in these formulae? These irrational strictures will get to be assembled in different combinations in order to legitimate the exercise of power.

In the very welcome anthology *Material Feminisms*, brought out by Stacy Alaimo and Susan Hekman in 2008, a number of academics visit the ecofeminist epistemological terrain by addressing the humanity/nature split.⁶ As Alaimo observes, for too long nature and the biological "served as feminism's 'abject'—that which, by being expelled from the 'I' serves to define the 'I.'"⁷ What is so interesting about this collection of essays is that women who were previously taken with the linguistic turn—Elizabeth Grosz, Donna Haraway, Vicki Kirby—are now taking seriously "the very stuff" of bodies and natures. Theirs is not always a full emancipation from the body

as inscribed text, but a new appreciation of material agency is emerging. Alaimo herself uses the term “trans-corporeal” to describe the space between humanity and nature as a site for new theoretical work. For indeed the body comes to know itself, through its environmental interactions. Discursive allusions and permutations can carry on to infinity, but political action calls thinking people to test their analysis in material doing. Here, the woman = nature metaphor draws attention to the massive theft of women’s reproductive labors, a theft that is the very foundation of capitalism. This woman = nature metaphor speaks of resourcing; an appropriation of time and energy that might be quantified as “embodied debt.” The paradigm shift is not complete though. The move from an elusive postmodern “materiality” of the corporeal body is just a beginning.

The next step is to spell out women’s unique implication in the humanity-nature metabolism. Then, this must be articulated with the materialism of economic domination. For this, the linguistic turn will be complemented by multiple lenses and transdisciplinary thinking. In addition, it is impossible to write sense-fully about politics without practical experience at the grassroots. My own activism has criss-crossed the movements from social justice to ecology and back, and I have found that analysis of the humanity/nature binary helps interconnect the diverse political strands. The positioning of humanity (read man) over nature marks Eurocentric knowledge-making from religion to philosophy to science, and the same convention is complicit in the breakdown of Earth life-support systems. Yes, I am saying, for example, that climate change is sex-gendered. The domination of nature is intrinsic to masculinity as we know it—a preconscious but social identity for whom the mother (and women, as bodies in general) exists as primal ground.⁸ The sublimation of this attitude is amplified in geopolitics when the Intergovernmental Panel on Climate Change reduces the regenerative powers of nature (and women) to “source and sink.” The sociological effects of this sex-gender dissociation play out in violence on women, economic dispossession, and political silencing. But the humanity/nature binary can undermine the efforts of radical movements too—from deep ecology on the Right to eco-socialism on the Left. There will be no lasting change until this libidinally charged sex-gender rift is recognized as a political phenomenon. No easy matter. The call for historical reflexivity threatens to open up an abyss of doubt; masculinist disorientation. It is far easier to fantasize a higher-order control over the meat of nature through technological transcendence of its/her powers. By my ecofeminist interpretation of Michael Hardt and Antonio Negri, this “affective” management is the real agenda of the cognitariat.⁹ Meanwhile, you can be sure that “Mother Earth” will continue to carry the scientific risks and mop up the industrial spills...

There is a fair way to go in actualizing this layered political understanding. Postings by North American knowledge workers on the ENVIROSOC Listserv offer another glimpse of the humanity/nature disjunction—and indeed the limitations of “immaterial labor.” Climate change is typically objectified here and treated at one remove, as a matter of policy manipulation or technics. And no surprise that a recent sex-gender challenge to List readers from one Clay Grantham at the University of Oregon, fell into an electronic vacuum. The posting read:

An “elegant” collapse seems very needed at this time in history. Of course, having an elegant collapse, rather than an ugly collapse, would have to go hand in hand with freeing ourselves from the patriarchal cultures/structures that have subjugated and destroyed all non-patriarchal culture over the past few thousand years... I increasingly see patriarchy as the root of authoritarianism, imperialism, global capitalism, racism, and ecological degradation (all of which closely overlap). Nothing inherently wrong with men. Just a culture that privileges aggression, emotionally stunts everyone, subjugates women as objects, etc. We are so immersed in it that it’s like the water a fish swims in. Most men, and even women, just take it for granted. Otherwise “enlightened” people end up reinforcing it at every turn. Time to turn it around.¹⁰

The ENVIROSOC List goes quiet when sex-gender difference is raised in the context of ecological questions, but you’d expect better of sociologists. After all, it’s simply a matter of applying one aspect of the discipline (gender analysis) to another (environmental behaviour), and bringing these together, hopefully in tandem with a critical Marxist perspective. Last month, the Listserv had American Sociological Association members congratulating themselves on the high visibility of their professional contribution to the climate change debate.¹¹ But not a single woman sociologist writing about climate was named. As noted already, a significant body of research is uncovering the fact that global warming—causes, effects, solutions, and policies—are sex-gendered and it is plain that the lifestyle choices of affluent white men are primary drivers of the crisis.¹²

PG. *Were you going after this sort of one-dimensional thinking in the exchange with John Bellamy Foster and Paul Burkett published by Organization & Environment (2001)?¹³ As we recall, this took the form of a conversation over how to schematize methodological articulations of the nature of reality, or the reality of nature. Can we revisit this debate?*

AS. Yes, the essay “Sustaining Nature or Sustaining Marx?” was about hidden sex-gendered tensions in ecopolitical thought—among other things. Don’t get me wrong, Foster and Burkett, separately and together, are major theorists of eco-Marxism. And they are absolutely right that the environmental crisis will not be resolved until capitalism is dismantled. However, if the end of capital is a necessary condition for sustainability, it is not a sufficient one. For capitalism itself is a modern version of patriarchal social relations, and so a parallel political devolution is called for. In other words, the ties between hegemonic masculinity and the diminishment of nature and of women still have to be unravelled. So far, neither Foster nor Burkett carry their work to this level, which means that their political remedy for the emancipation of nature may be self-defeating in the end. Sex-gender silence is prevalent across the social sciences, among political economists, environmental ethicists, and so on—and as I say, the bias is not just intellectual but fueled by embodied libidi-

nal energies. Perhaps some kind of Reichian practice will be found to release these deeply enculturated attitudes?

PG. *So you differ with Foster and Burkett over the causal relevance of gender, but you share with them a determination to avoid positivist scientism, on the one hand, and culturalist, postmodern skepticisms such as deconstruction, on the other.*

AS. Not exactly this. I mean ecofeminist politics is itself deconstructive in its exposure of the triangular ideological dynamic between iconic “men,” “women,” and “nature.” To reiterate: you can’t address the oppression of nature by men without simultaneously addressing the oppression of women by men. This deconstructive moment has been a domain assumption of our politics from its beginnings—well before postmodernism came to academic ascendancy. But to say this, is not to say that we focus on the discursive. Environmental struggles cannot be resolved simply by some corrective intervention or symbolic displacement from nature to trickster. The man-woman-nature triangle is thoroughly material, solidly embedded in biological, social, and economic structures. A purely cultural or philosophical analysis has no purchase when it comes to engaging in political action over embodied processes—like rape or domestic labor. Postmodern feminist articulations that are limited to discursive politics risk idealism, becoming complicit with the invisible hand of mastery—the logic of the market, in other words.

I thoroughly agree with Foster and Burkett on the need for a materialist analysis vis-à-vis such idealism. But then again, they tend to apply the idealism label across a too broad spectrum of folk—basically to whoever interrogates some aspect of Marx.¹⁴ Curiously, I believe they do this, precisely because their own materialist stance is itself somewhat idealized and reified! What I mean by this is that Foster and Burkett bypass the concrete particularities of sex-gendering in everyday life; the embodied materialist character of social and natural relations—and even of theory making itself. The 19th century master text is thin in this area—which fact explains why classical socialist theory fails women, peasants, and indigenes—labor outside of the factory. So while I stand with Foster and Burkett in their opposition to capitalism and with their case for a materialist analysis, I try to draw them towards an embodied materialism.

PG. *But how is it possible to maintain a materialism, and a broadly realist ontology, without succumbing to positivism?*

AS. Foster and Burkett themselves aspire to a “non-determinist materialism” or “ecological humanism,” but this call has a certain rhetorical feel to it. As you point out they are at heart ontological realists—strong on economic structures, thermodynamics, evolutionary processes, and they convey a rather positivist reading of Marx. This is why my *O&E* reply to them sketched out a more critical dialectical approach, materialist, realist, yet reflexively aware of its own social construction and permanent re-visioning as a knowledge. But both of our realisms contrast with the postmodern idealism that has nature and society exclusively constituted by dis-

cursive practices. Take for instance, the “production of nature” theme popularised by Neil Smith and others in the 1990s. Nor is it any coincidence that Smith’s commodification-speak appeared in the hyday of neoliberalism.¹⁵ This tension between realism and constructionism seems to have been greater in a right-leaning U.S. than it was elsewhere. In the U.K., sociologist Peter Dickens’ critical realism offered a way to mediate the two epistemological extremes. In Germany, Jurgen Habermas’s blend of phenomenology with Freudo-Marxism gave permission for the subjective dimension.¹⁶ In any event, my agenda in conversation with Foster and Burkett was to bridge ecofeminism and eco-Marxism, to help build Left resistance as a more inclusive social force. As long as Marxists have no sex-gendered sociology of their own theoretical knowledge, this movement alliancing will remain very difficult. There is a certain irony here, because Bertell Ollman demonstrates that Marx himself was exemplary in his capacity to shift between lenses and levels of abstraction in order to unpack different facets of the political object.¹⁷ This dialectical method is about as far from positivism or naïve realism as you can get.

PG. How would you characterize the major fault line within ecopolitical thought, and how does the “embodied materialism” you have been proposing negotiate this conceptual difficulty?

AS. The globally dominant culture is crossed by many political fault lines—class, ethnicity, and so on—but in my view, the sex-gender fracture cuts beneath the others because it is not only sociological but heavily somatic, material, infused with psychological energies. To say this might be to risk the accusation of essentialism, but only if one assumes that nature and/or the body, is somehow separate from historical influence. Whatever its originary force field, the capitalist system diminishes the maternal body and sets up a predisposition for othering. The value of “reproduction” gives way to value in “production” and man-to-man exchange. Today, G20 politicians ramp up the machine—mining, banking, electronics—but the harnessing of natural resources and human labor for capitalist aggrandisement was always a substitute, an elaborate compensation for the denied abject body. What is needed right now is a movement coalition mature enough to acknowledge this; one ready to organise social life around the logic of regeneration.¹⁸ This would put human well-being before egoistic competition, industry, and war; put ecosystem integrity before accumulation.

An embodied materialism reaches out to re-ground Left thought and action by re-membering our human origin as nature.¹⁹

- Embodiment joins the human condition to its natural condition, making politics deeply and consistently material. This is a message for idealists and postmoderns.
- Embodiment joins theory to praxis, making politics historically sensitive and accountable. This is a message for realists and positivists.

- Embodiment joins the experience and knowledges of workers, mothers, peasants, gatherers, making Left politics whole. This is a message for all movement activists.

Too many political programs rest in ossified and disembodied belief systems, whereas an embodied materialism is a transitional idea, a tool for making change at this moment now. Once attitudes and structures shift, the ecofeminist critique can be discarded. Ecopolitical thought from eco-socialism to social ecology to deep ecology, stares into the humanity/nature divide but does not neutralise it. A tacit sex-gender investment, an embodied fault line, holds the regressive aspects of this opposition in place. Our analysis offers to cut the knot, but achieving this means personal reflexivity among activists. An energy shift.

PG. Among the obstacles, theoretical and practical, that deter steps toward political unity, how has the charge of gender “essentialism” hindered the collaboration you are seeking between the various green and socialist formulations?

AS. Morton writes that essentialisms are everywhere—and thus nowhere. Whole civilizations are built on them, so there’s nothing especially essentialist about ecofeminism. That charge has often been tossed off before any effort is made to understand what our epistemological claims actually are. And sometimes, the prosecutor has only a very hazy idea of what essentialism itself actually means. I’ve written about this in all sorts of places, but nothing beats Diana Fuss’s classic treatment of the problem in *Essentially Speaking*.²⁰ In our anthology *Eco-Sufficiency & Global Justice*, I explain how everyday life and political thought is rife with taken for granted essentialisms—bureaucratic, economic, humanist, liberal feminist, Marxist, and patriarchal ones. For example, a common essentialism in ecopolitics is the humanist assumption that men and women are implicated in environmental degradation in the same way, or that men and women are able to practice citizenship responsibilities in the same way. Our analysis has always been about deconstructing essentializing concepts and practices. Despite this, my writing has been subjected to this theoretic charge on several occasions. When the old chestnut turns up in eco-socialist or deep ecological writing, I interpret it as a resistance on the writer’s part to the embodied rethinking that our politics calls for.²¹ But when the charge is laid down by one’s ecofeminist sisters, then it’s a worry! One case concerned the rhetorical essay “Deeper than Deep Ecology” where I used the phrase “closer to nature” and all hell broke loose from literal minded readers who missed the teasing tone of the text.²² In another case, my discussion of the Man/Woman = Nature formula was stripped of critical context and turned into a case of heterosexist imperialism and homophobia. The author was apparently unaware that I’ve always considered sexualities to be a continuum (not binary) and was writing about the liberation of transgenders as early as 1981.²³

The attribution of essentialism is often a category mistake made by synchronic thinkers like analytical philosophers or people untrained in recognizing a text

designed as provocative intervention. The charge illustrates what critical Marxists call one-dimensional reasoning and as such, it plays into establishment hands. Unfortunately, the contemporary hegemony of measurement-based science favours fixed terms (parameters, variables) and identitarian logic, so there is an increasing tendency for scholars and publics alike to use or read words in a concrete essentializing way. I've noticed as well, that in U.S. writing, the noun (solid commodity) will be preferred to a verb (action, change). The phrase "the American People" is one such objectification, whereas the open adjectival form "American people" allows for difference and agency. As Herbert Marcuse pointed out some decades ago, capitalist culture is prone to one-dimensionality, where movement, complexity, and paradox in language is suppressed.²⁴ A dialectical methodology offers an antidote to this by focusing on meaning in transformation. Thus, woman is not an essence fixed for all time, but a being with multiple political potentials. So too, an embodied materialist perspective which has people's consciousness formed in the labor that they do, sees identities like transenders, indigenes, men, etc. continually being re-made through their practical action in/on the world. We are all works-in-progress.

PG. *You have been using the journal Capitalism Nature Socialism as a platform for dialogue between eco-socialist and ecofeminist factions within the Left in the hope of initiating a kind of integrative stage of discovery. What is the current status of this hoped for fusion?*

AS. I joined the editorial of *Capitalism Nature Socialism* at its inception in 1988 and had a little round of the tables with eco-socialists Jim O'Connor and Dan Faber in 1991. Needless to say, I was often frustrated by Marxist misconstruals of our politics, that is, until Joel Kovel took over as chief editor in 2003.²⁵ At that point, I came forward with a plan for at least one ecofeminist article per issue to get eco-socialist readers engaging with women's writing. Then, in 2006, we brought out a 12 piece special issue entitled "Ecosocialist-Ecofeminist Dialogues," which symposium ran conversations between a variety of women thinkers and respondents.²⁶ I can't do justice to the richness of these texts here, but themes included the complicity of working class men and capital in the economic subsumption of women, the betrayal of women by international development agencies and Third World elites, the displacement of women from livelihood resources by designated national park enclosures, and the ecological impact of unnecessary technologies.

If my vocabulary appears more explicitly Marxist these days, it simply reflects my more proactive movement alliancing; but my domain assumptions have not changed much since I first started writing about ecofeminism. My hope is that eco-socialism will eventually join women's, peasant, indigenous' and ecological struggles in a single force for sustainability and global justice. But integrating these groups in political action means dealing with questions like:

- How are productive and reproductive labor interrelated?

- What is the political economic function of woman = nature or native = nature ideologies?
- How is gender constitutive of class and how is materialism embodied?
- Can eco-socialism coexist with cultural diversity and with ecocentric values?
- What technologies are compatible with democracy and sustainability?
- Who are the key agents of alternative globalization and struggles for the commons and resource sovereignty?
- Is a new theory of value called for to build an ecologically sustainable society?

Questions like these might be discussed on the Listserv of the Eco-Socialist International Network (EIN), but they are not. In fact, in the first two years of this List, 99 percent of contributors have been men, and I cannot think of any contribution by a woman that got a reply.²⁷ For sure, the *CNS* journal project brings ecofeminism into the peripheral vision of Marxists, but I have to say that the intellectual apartheid by which feminist writing is passed over as “women’s stuff” is not giving way yet. The odd citation of our work is not enough. Ideally, the comrades will engage with our ideas and apply them in their own theory and praxis.

PG. *In Eco-Sufficiency & Global Justice, you argue for a reflexive ecological economics, a hybrid discipline capable of investigating “all forms of debt”: economic, ecological, and embodied, as are incurred in the global production of goods. But how do we call these debts to account without at the same time falling back into the instrumental logic of the market?*

AS. Yes, written with a team of scholar-activists, *Eco-Sufficiency & Global Justice* does call for a critical examination of the objects and methods of ecological economics.²⁸ It highlights everyday problems like the systemic devaluation of women’s labor, the violence of development, the futility of neoliberal mainstreaming, sex-gender blindness in economic indicators, women for nature swaps, and the precarity of capitalist accumulation. The studies reinforce the ecofeminist focus on subsistence and reproductive labor, global struggles for the commons, solidarity economies and ecologically sound indigenous provisioning. Thus, the essays contest the ad-hoc separation of political economy (man), feminism (woman), and ecology (nature),

and suggest their triangulation as a single discourse dealing with meta-industrial labor, embodied debt, and metabolic value. These rhetorical challenges are directed at liberal professionals, but my forays into deep ecology and eco-socialism were part of the same agenda. Of course, I am not literally committed to the idea of building a new ecological economics, a remedial study that will remain necessary only as long as capitalism stands. Rather the book is about consciousness raising in ecological economics, to begin the process of structural change. By my reckoning, practitioners in this field are less bound by an overarching theory than say Marxists are, which fact could make the interrogation of sex-gender easier.

PG. So is this why you write that yours is not “an argument for reproductive labors to be waged, just as the case for ecological debt is not literally about monetizing nature’s “services” across the globe.” Do you reject the notion of postcolonial reparations then? How do you see your ecological and embodied debt being politically activated?

AS. This activation was already underway at the climate conversations of COP15 in Denmark, December 2009—even while nation-states were unable to agree on how to stabilize nature. The idea of reparations has had currency since Jubilee 2000 prompted the global South to ignore World Bank loan repayments. The group Acción Ecológica based in Ecuador and Belgium extended this to include a claim for the environmental damages of colonial plunder by Europe and the U.S. The movement of movements known as Climate Justice Action has ecological debt high on its list—no surprise that Tadzio Muller and other leaders wound up in jail at Copenhagen. The debt concept forces free riders of the global North to think twice about how international market economies really work, and I would be very happy if the U.N. or World Bank reversed South to North monetary flows. However, it’s not so simple. The methodological problem of commensurability—i.e. dollars for what exactly—might be met by lateral thinking combined with good will. But the political reality is more challenging. The recipients of reparation would most likely be the ruling class clones of the North who manage nation-states in the global South, so it is doubtful that impoverished communities would benefit from the payments. This is already written in the failed history of overseas AID projects and more recently, the faltering administration of REDD schemes in Africa or South East Asia.²⁹ There is no guarantee that money will reach the grassroots. Even more apposite is the material fact that financing the adaptation or mitigation of a damaged environmental metabolism does not itself restore nature. Reproduction of humanity-nature flows involves hands-on work by people who understand the history of their habitat in its complexity. This is the class of meta-industrial labor.

And so we move to embodied debt—an ambit claim, riding pillion to its political brother ecological debt. Environmental protection programs already acknowledge the need to honour indigenous expertise. In Northern Australia, rangers skilled in Aboriginal fire techniques are being employed preemptively for climate mitigation, and they receive a salary for their work. On the other hand, the depth psychology of sex-gender leaves mothering work in the trans-corporeal sphere unspoken and unwaged. While a country like Sweden has generous maternity leave provisions,

nowhere is the embodied debt accrued to women for the reproduction of society itself acknowledged in its multiple dimensions—biological, social, and economic. I support postcolonial reparations, albeit as a temporary corrective, and recommend sex-gender reparations as well. Even then, this symbolic gesture would be a solitary milestone along the road to global transformation.

PG. *We are very interested in your figuration of this “meta-industrial” sphere, inhabited by an apparently new class of labor whom you identify paradoxically as both outside of capitalism and completely integral to it.*

AS. The notion of “meta-industrial labor” is another strategic tool, to help open up hitherto closed notions of class. People who maintain the humanity-nature metabolism are certainly not a new class, but they have not been dignified by sociologists as a social class before this. For sure, there are cultural differences among meta-industrial workers, but materially speaking, these differences are less formative than the phenomenology of the embodied labor that they each do. The non-monetized work of meta-industrials like mothers or peasants not only sustains everyday life; in many “developing” regions, it backs up the infrastructure of global markets as well. I am thinking here of peasant contributions to the protection of biodiversity and soil quality and the indigenous management of water catchments.

Meta-industrial work, whether domestic care or organic farming, involves principles learned hands-on in the material world. It generates a vernacular epistemology replicating and reciprocating the thermodynamic circuits of nature. This labor is flow oriented avoiding entropy, it is intergenerational and precautionary; its unique rationality is a capacity for economic provisioning in a way that keeps “metabolic value” or ecological integrity intact. Unlike the extractive capitalist mode of production which sacrifices metabolic value to the manufacture of profitable commodities, locally eco-sufficient economies meet human needs without externalizing costs as ecological debt or embodied debt.³⁰ The seeming contradiction that you pick up on, with meta-industrials both inside and outside of capitalism at the same time, simply speaks the humanity/nature ideology. That is to say, these workers are inside of capitalism as labor resources and natural energy, but outside of capitalism when it comes to recognition of their humanity with a wage or citizenship rights. The most urgent project of 21st century politics is to draw together the social movements in a sustainable alternative to globalization, and here, it is critical that the voices of this invisible class be heard.

PG. *How would you compare your choice of this group as a kind of epistemically privileged loci to Marx’s choice of the proletariat as revolutionary class? Or for that matter, Slavoj Žižek’s “de-structured masses” of the urban slums, identified by him as the locus of 21st century struggle.*

AS. Marx, writing at the inception of the industrial revolution, was a relentless critic of capitalist depravity and of the metabolic rift it sets up between parasitic towns and ravaged countryside. Even so, Marx was hopeful that well-managed

industry would deliver material progress to humanity, universally. History would soon enough prove that technological progress for the few means “regress” for the many. Then, the proletariat, entranced by the cargo cult of consumerism failed to step up to its anticipated role of overturning their exploiters. Today, global capital replaces viable land based subsistence communities with mining and agro-industry; it throws factory workers into poverty; it captures governments to the service of a death wish. Enter Žižek. And here I have to confess to not reading his work, which strikes me as written for intellectual masochists! So I ask you—am I right to assume that his “de-structured mass” is similar to Andre Gorz’ disaffected “post-industrial neo-proletarians”?³¹ If so, my response is that while alienation and resentment may be good for fuelling political agitation, what is needed is people with aptitudes and skills for creating the alternative to industrial decay—a green, autonomous, just, and eco-sufficient commons. Neither Marx’s, nor Žižek’s, putative revolutionaries have this capacity—victims of industrial mal-development that they are.

Similarly, I would disagree with the thesis of Hardt and Negri that affective labor is the new hegemon and agent of qualitative change. The thesis panders a little too much to the urban cognitariat, a relatively small and atypical section of humanity.³² For sure, affective workers prioritize reproductive over productive relations, but that’s about as far as the convergence of autonomous Marxism and ecofeminism goes. As Hardt and Negri describe the constitution of subjectivity in contemporary societies, their vision of reproduction is fully embedded in the high tech infrastructure of capitalism. The ecological debt that keeps this lifestyle afloat goes unexamined; yet its material base is a vast thermodynamic cost against environmental sustainability. The embodied debt accrued by the cognitariat in its dependency on migrant cleaners or silicon slaves might also be problematized. Immaterial labor speaks the domination of the middle class economic North, but the majority of workers in the world exist outside of that electronic buzz. The meta-industrial class labors at the human interface with nature, and as such is very broad, transhistorical even, beyond cultural differences. One might argue that these caregivers and gatherers are actually autonomous labor in the true sense of the word, since their materially embodied work is not reliant on ecologically destructive technologies. As I contemplate the 2010 Peoples’ World Conference on Climate Change and Mother Earth Rights in Cochabamba, the claim of Hardt and Negri that the peasant class is a residue of history seems quite askew to me.³³

PG. *In your schematization, the meta-industrial worker operates in the global system where humans directly metabolize nature, where farmers, peasants, mothers, “oversee biological flows.” But agribusiness now affects the very possibility of such metabolic spaces, introducing hyper-industrialized modes of farming that bypass or speed up metabolic processes.*

AS. True, capitalism expands its global reach and must do, according to Rosa Luxemburg, to find new markets. But the Earth is not yet fully paved in concrete... In this respect the financial crisis may be a boon. You are right that self-sufficient agricultural communities are facing the onslaught of “green revolution” from the

World Bank, UNDP, CGIAR, transnationals, and corporate funded university research centres.³⁴ On the other hand, since 40 percent of the world's workers are farmers, there is still a great body of land out there, where eco-sufficient provisioning happens. In the global North permaculture and community gardens are becoming popular too. So do I sense a touch of the hyper-industrial fantasy in your devil's advocate question? Do you tease me with the capitalist soft sell? A deep metabolic rift exists between that abstract spatial imagination and kinaesthetically tended biological transformations. The rift is confirmed in that GM technology has not demonstrated its efficiency as a production method. Ecological feminists have been very focused on genetic engineering, most likely because it concerns reproductive labor.³⁵ But the argument for recognition of meta-industrial labor belongs to the alternative globalization movement at large, with its struggles for land and water sovereignty. These political actors gather at the World Social Forum in Porto Alegre; they sit in on Davos and meetings of the G8.

PG. What do you see when you turn your ecopolitical lens on the new U.S. administration? Nominally it has a green economic agenda and wants global mandates like carbon caps in the U.N. Framework, but the liquidity crisis and economic collapse threaten to push the environment to the back burner.

AS. I am horrified that every government response to the financial meltdown has been linear, more of the same: print more money, lend and spend, till the economy grows back again. Global elite decision makers don't recognize that liquidity and solvency are not the same thing. Disconnected, immaterial thinking is the order of the day. Looking at climate change, I'm not sure what the latest political moves in the U.S. are, but I know that they will have been made in dismal ignorance of how the humanity-nature metabolism functions. Besides the absurd cap and trade idea, I understand Al Gore has been talking up solar, wind, and geothermal spots in the deserts of the Southwest; a national low-loss underground grid; hybrid cars and retrofitted buildings.³⁶ A high tech wish list like this deflects attention from lived social and indeed, natural thermodynamic realities. And the capitalist economy dependent on permanent consumption remains intact with "the conversion to green product." This is because the construction of new solar cities will consume vast amounts of front-end fuels—in welding turbines and grids, road making, water supply, component manufacture for housing; air conditioning for shopping malls. What is offered is yet another mortgage—but this time an ecological one. Moreover, the new urbanization will mean a loss of farmland, possibly to be replaced by agricultural leases in the Third World. How then will the displaced peasants of Central America feed themselves? And what global warming pollution will be generated by the long haul of food back to the U.S.?

The Green New Deal plans that I have looked at also prime a faltering economic system, postponing consciousness-raising and fundamental structural change.³⁷ Many middle class critics of capitalism are suspended in ambivalence, because they cannot imagine any other way of life for themselves. Then it's business as usual in the

meta-industrial peripheries—where peasant farmers are corralled by the promise of green revolution, indigenous peoples seduced by mining royalties, and housewives by luxury goods. International activists who recognize the moral force of ecological debt demand monetary reparations for peoples in the global South. However, the expectation that technologies can mitigate global warming is very naïve. The material bottom line of an economy is a healthy integrated ecosystem represented by metabolic value. That cannot be bought, or restored by mechanical means. A sounder way to avoid human exploitation and natural entropy is to de-link from the global North and its hyper-industrial programs. Ecological debt is best resolved by people holding land for eco-sufficient provisioning. As for embodied debt, the thermodynamic draw down from the bodies of reproductive workers is still to be taken up by scholars and by the alternative globalization movement.

For me, hope resides in the fact that meta-industrial labor comprises the largest bloc of workers worldwide. The capacities of this class—peasants, mothers, gatherers—have never been fully colonised by eurocentric modernity or post-Fordist immateriality. The contradictory inside/outside sociology of this class gives it a special leverage over capitalism, because it is in principle autonomous, and while capital leans on the free services of meta-industrial workers, their gifts may be withdrawn at any time. This majority is central to transforming the present conjuncture—and that is not mere coalition pragmatism. It does justice to instate hitherto silenced political voices alongside those of urban workers and ecological activists. Now the question for intellectuals and activists in the global North becomes how to create the psychological space to listen and learn from meta-industrial skills and values. The World Social Forum has yet to enact its historical mission. What other options do we have? ■

.....

- 1 Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* (New York: Routledge, 1993).
- 2 Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).
- 3 Ariel Salleh, "Deeper than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection," *Environmental Ethics* 6 (1984): 339–345.
- 4 Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern* (London: Zed Press and New York: Palgrave, 1997), 150–182.
- 5 Ariel Salleh, "Contribution to the Critique of Political Epistemology," *Thesis Eleven* 8 (1984): 23–43.
- 6 Stacy Alaimo and Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008).
- 7 Stacy Alimo, "Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature" in Alaimo and Hekman (2008), 237. The reference is to Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982), 1–4.
- 8 Clearly there are as many ways of performing a masculine identity as there are versions of the feminine, but I am referring to hegemonic masculinity here.

- 9 Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (London: Penguin, 2004), 132–149, 172–175.
- 10 Clay Grantham, “Re: collapses of historical civilizations may have been socially optimal,” ENVIROSOC@listserv.brown.edu.
- 11 Robert Brulle, “Psychological Factors Help Explain Slow Reaction to Global Warming, Says APA Task Force,” ENVIROSOC@listserv.brown.edu.
- 12 Gerd Johnsson-Latham, *Initial Study of Lifestyles, Consumption Patterns, Sustainable Development and Gender* (Stockholm: Ministry of Sustainable Development, 2006); also Ariel Salleh, “Climate Change—and the Other Footprint,” *The Commoner* 13 (2008): 103–113.
- 13 Ariel Salleh, “Sustaining Nature or Sustaining Marx? A Reply to Foster and Burkett,” *Organization & Environment* 14 (2001): 443–450. The paper was a response to John Bellamy Foster and Paul Burkett, “The Dialectic of Organic / Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature,” *Organization & Environment* 13 (2000): 403–425.
- 14 Namely, John Clark, “Marx’s Inorganic Body,” *Environmental Ethics* 11 (1989): 243–58. Other idealists according to Foster and Burkett are physicist Fritjof Capra, philosophers Kate Soper, Val Routley, John O’Neill, and ecofeminist Salleh.
- 15 Neil Smith, “The Production of Nature” in George Robertson et al (eds.), *FutureNatural* (London: Routledge), 1996.
- 16 Peter Dickens, *Reconstructing Nature* (London: Routledge, 1995); Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London: Routledge, 1983).
- 17 Bertell Ollman, *Dialectical Investigations* (New York: Routledge, 1992).
- 18 The term “reproduction” is used here in its generic sense, applying to the maintenance of biological processes, economic relations, or cultural practices—and it dovetails with sustainability. The phrase “reproduction of capitalism” is a specific usage characteristic of Marxism and it is at odds with sustainability.
- 19 Salleh, 1997; and Editorial, “Moving to an Embodied Materialism,” *Capitalism Nature Socialism* 16 (2005): 9–14.
- 20 Diana Fuss, *Essentially Speaking* (London: Routledge, 1989); Ariel Salleh, “The Politics of Representation,” *Arena* 91 (1990): 163–169; “Essentialism—and Ecofeminism,” *Arena* 94 (1991): 167–173.
- 21 Michael Zimmerman, “Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics,” *Environmental Ethics* 9 (1987): 21–44; Daniel Faber and James O’Connor, “The Struggle for Nature,” *Capitalism Nature Socialism* 1 (1989): 1–10.
- 22 Salleh 1984a. Subsequently, Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures* (New York: Routledge, 1997), following Zimmerman 1987, went on to use the piece as an essentialist prototype.
- 23 Chris Cuomo, “Still Fooling with Mother Nature,” *Hypatia* 16 (2001): 149–152. On transenders: Salleh 1984b.
- 24 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Abacus, 1964).
- 25 Ariel Salleh, “Eco-socialism / Ecofeminism,” *Capitalism Nature Socialism* 2 (1991): 129–134.
- 26 Ariel Salleh, Editorial: “‘Towards an Inclusive Solidarity on the Left’, Symposium: Eco-socialist-Ecofeminist Dialogues,” *Capitalism Nature Socialism* 17 (2006): 33–38. The paired contributors were: Maria Mies and Victor Wallis, Ana Isla and Robert Chapman, Silvia Federici and Salvatore Engel-di Mauro, Terisa Turner, Leigh Brownhill and Stuart Rosewarne, Phoebe Godfrey and Jesse Goldstein, Ariel Salleh and Alan Rudy.
- 27 Eco-socialist International Network, EI-Netork-subscribe@yahoogroups.com.

- 28 Ariel Salleh (ed.), *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Ecology* (London: Pluto Press and New York: Palgrave Macmillan, 2009).
- 29 REDD stands for Reducing Emissions from Deforestation and Degradation.
- 30 On the epistemology of meta-industrial labour: Ariel Salleh, "Is Our Sustainability Science Racist?" Ockham's Razor program, ABC Radio National, October 4, 2009, www.abc.net.au/RN.
- 31 Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008); Andre Gorz, *Paths to Paradise* (London: Pluto Press, 1985). The opening chapter of Salleh 1997 carries a discussion of candidates for historical agency in a time of ecological crisis.
- 32 Hardt and Negri, 2004, 88–89, 236–28, 349–350.
- 33 Peoples' World Conference on Climate Change and Mother Earth Rights, Cochabamba, Bolivia, April 19–22, 2010, www.boliviaun.org/cms.
- 34 CGIAR stands for Consultative Group on International Agriculture Research.
- 35 Ingunn Moser and Vandana Shiva (eds.), *Biopolitics* (London: Zed Books, 1995).
- 36 Sharon Astyk, "A New Deal or a War Footing? *Ruminations for a New Future*," casuabonsbook.com, November 11, 2008.
- 37 For example, World Watch Institute, *Toward a Transatlantic Green New Deal: Tackling the Climate and Economic Crises* (Brussels: Heinrich-Boell Stiftung, 2009); ACF et al, *Joint Statement Towards a Green New Deal*, www.acfonline.org.

Marie Fleury, Laurence Boutinot et Philippe Karpe

Plantes médicinales et populations autochtones en Guyane : perception chamanique, législation et gouvernance de la biodiversité

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Marie Fleury, Laurence Boutinot et Philippe Karpe, « Plantes médicinales et populations autochtones en Guyane : perception chamanique, législation et gouvernance de la biodiversité », *ELOHI* [En ligne], 5-6 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 06 avril 2016. URL : <http://elohi.revues.org/804>

Éditeur : Presses universitaires de Bordeaux
<http://elohi.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://elohi.revues.org/804>
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© PUB-CLIMAS

Plantes médicinales et populations autochtones en Guyane : perception chamanique, législation et gouvernance de la biodiversité

MARIE FLEURY, LAURENCE BOUTINOT et PHILIPPE KARPE
CIRAD, Muséum d'Histoire Naturelle en Guyane et CIRAD

Introduction

Les plantes médicinales sont des éléments du vivant dont l'homme fait usage pour se soigner. Elles occupent donc une place particulière à l'articulation entre la nature et la culture. Leurs usages dépendent à la fois de la perception de la nature et des végétaux et aussi de la perception du corps et de la maladie. Nous proposons d'en faire ici l'analyse en Guyane, et plus particulièrement chez un des peuples autochtones, les Wayana, avec qui l'un d'entre nous travaille depuis de nombreuses années. Puis nous aborderons la manière dont la nature et, en particulier, les plantes médicinales sont perçues dans un mode de représentation occidentale, celui de la pensée scientifique. Enfin, nous étudierons la manière dont ces perceptions et représentations de la nature sont retranscrites dans les textes législatifs destinés à protéger les ressources, dans le contexte de la Convention sur la Diversité Biologique (CDB¹), et les différentes applications régionales et nationales de cette dernière.

Perception animiste et totémique de la nature chez les Wayana

Dans le mode de perception Wayana de la maladie et de la nature, on interprète certains symptômes par la rupture d'un interdit. Le chamane va, alors, prescrire

1. Traité international adopté lors du sommet de la Terre à Rio en 1992.

des plantes pour soigner ces symptômes, dans une logique de soin qui est associée à un système de catégorisation des éléments de la nature.

Les *jolok* ou entités spirituelles

Chez les Wayana de Guyane, à l'instar des autres groupes amérindiens, il n'existe pas de terme générique pour désigner la nature. Toutefois, il existe une distinction lexicale entre la nature domestique et la nature sauvage. Cette distinction est soulignée dans la nomenclature botanique à travers le suffixe *imë* qui est ajouté pour désigner les plantes considérées comme une forme sauvage de la forme cultivée. Ce terme peut être traduit par les adjectifs « grand », « fort », « puissant », ou « sauvage ». En effet, chaque plante utile est supposée avoir un double « sauvage » *imë* plus fort, plus puissant, la plupart du temps une espèce non utilisée par l'homme, poussant dans le milieu sauvage. Cette dichotomie n'existe pas seulement dans le cas des plantes, mais également dans celui des animaux : *alawata imë* (le singe hurleur géant), *aimala imë* (l'aïmara géant), etc., sont des monstres sauvages qui apparaissent parfois dans la nature et qui ont laissé leur trace dans certains toponymes. On évoque même l'existence de *Wayana imë*, *Palasisi imë*, et *Meikolo imë* : « Même les Wayana, les Blancs et les Noirs ont des *imë* », doubles ou monstres sauvages des êtres humains que les Wayana disent apercevoir parfois. Selon les locuteurs wayana, ces monstres sauvages ne seraient pas visibles pour les Occidentaux qui n'ont pas la faculté de « voir » (Fleury 1999 : 37).

Leur perception de la nature, qualifiée d'« animiste » par les anthropologues, donne une place particulièrement importante aux *jolok*, les esprits de la nature, plus ou moins puissants, en fonction des éléments concernés. « La puissance des entités naturelles suit un gradient, avec des éléments naturels dont le *jolok*, l'esprit, est plus ou moins élevé » (Chapuis 1998 : 808). Cette hiérarchisation des êtres naturels est associée à certaines correspondances entre plantes et animaux en fonction de critères morphologiques, analogiques, ou écologiques (Fleury 2007 : 760).

La puissance de la plante fait écho à un animal qui lui correspondrait dans un système de classification hiérarchique en fonction de la force de leur *jolok* (esprit, double spirituel).

On constate que ce système de nomenclature et de classification renvoie à une vision du monde où il n'y a pas de distinction radicale entre les humains et les espèces animales et végétales, mais où tous les êtres vivants sont hiérarchisés en fonction de la puissance de leur double spirituel. Ainsi, nous rejoignons l'analyse de Philippe Descola, qui considère que les cosmologies des Amérindiens d'Amazonie ne font pas de différence ontologique entre les humains et les

espèces animales et végétales et que les rapports entre les humains et les non humains sont des rapports de communauté à communauté (Descola : 27).

La conception chamanique de la maladie

Dans cette perception de la nature, la maladie apparaît comme un déséquilibre, une crise qui peut être engendrée par différentes causes :

- la rupture d'un interdit entraînant une maladie qui touche le fautif ou son enfant ;
- la conséquence de l'attaque d'un chamane par l'intermédiaire d'une flèche de *jolok* (*jolok pilë*) ;
- la conséquence d'un empoisonnement (lié à un conflit social) ;
- ou le vol de l'âme (*omolé*) par des ancêtres (Chapuis 1998 : 978).

Un désordre socio-cosmique est donc toujours à l'origine de la maladie et le rôle du chamane guérisseur va être de réparer, de restaurer l'ordre cosmique grâce à l'aide des esprits (*jolok*). Il est en effet le seul parmi les humains à être capable de communiquer avec eux.

Si nous prenons l'exemple de la maladie liée à la rupture d'interdit, la maladie et son traitement suivent le principe de la magie sympathique : l'homme craint de se transformer en animal par contagion directe (contact, consommation) ou indirecte (par la vue, ou le simple fait d'être passé dans le territoire de l'animal). Le traitement consistera à utiliser une plante qui en est la correspondante végétale (Fleury 2007 :761).

Symptômes, thérapeutique et contexte naturel : une théorie des signatures ?²

Dans notre exemple, les symptômes sont interprétés comme la conséquence de la rupture d'un interdit (alimentaire ou comportemental) lié à un animal. Ces symptômes ont souvent un lien comportemental ou morphologique avec l'animal. Ainsi le lézard, dont la queue repousse après avoir été sectionnée, pourra occasionner des problèmes de croissance ; le jaguar réputé pour sa voracité, entraînera des vomissements, l'enfant poussera des cris comme le toucan, la grenouille fera gonfler le ventre, etc. La maladie envoyée par l'esprit de l'animal entraîne donc un comportement proche de celui-ci, comme un début de métamorphose de l'être humain en animal.

La plante utilisée comme remède a un lien direct avec cet animal, d'ordre organoleptique (odeur du cochon-bois, couleur de la sève rouge comme le sang)

2. Théorie formulée au XVI^e siècle par Paracelse (le père de la médecine expérimentale) permettant d'assigner des correspondances entre plantes médicinales et maladies (Fleurentin *et al.* : 31).

ou morphologique (liane dont les vrilles ressemblent à des griffes de lézard, feuille ressemblant à la langue du toucan). Les associations entre animaux et végétaux sont donc de type analogique, et cette analogie apparaît dans la dénomination du végétal : *kiapok nu* “langue de toucan”, *wakak omo hawin* “griffes de lézard”, *pëinëkëpokan* “odeur de pécarin”, *maïpuli imë* “tapir géant”, etc. Parfois ces associations peuvent être d'ordre écologique, l'animal et la plante ayant le même biotope, ou plus précisément l'animal étant souvent présent à proximité de la plante, lorsqu'il consomme ses fruits ou ses fleurs par exemple. Dans ce cas également, le lien entre la plante et l'animal apparaît dans la nomenclature avec le suffixe *ju* (Fleury 2007 : 760). Ce système sous-entend donc une très fine connaissance de l'environnement naturel, et un souci permanent d'en maintenir l'équilibre.

Ce mode thérapeutique fait écho à un système de classification qui établit des correspondances entre végétaux, animaux et maladies. Ce sont les *jolok* des animaux qui sont mis en cause dans l'interprétation de la maladie, et ce sont ceux des végétaux-remèdes qui vont intervenir dans la guérison. Le système fait donc référence aux doubles spirituels des éléments de la nature. Quand on emploie la plante correspondante à tel animal, on établit un rapport de forces entre les *jolok* d'animaux et ceux des végétaux. Ce système de correspondances par analogie peut également être considéré comme un système de mesure de la force intrinsèque de la plante par rapport à celle de l'animal. Ce système nous instruit donc sur une méthode d'évaluation thérapeutique des plantes, en fonction de leurs caractéristiques visibles, une sorte de “théorie des signatures”, qui permettrait aux humains de décrypter la nature et les “forces intrinsèques”, les *jolok* qu'elle sous-tend. L'action thérapeutique de la plante peut elle-même être interprétée comme une intervention spirituelle par l'intermédiaire du double spirituel de la plante, son *jolok* (Fleury 2007 : 761).

Un système de catégorisation totémique

Ce système de catégorisation (identification, nomenclature, référence à un ordre) nous renvoie à l'ancien système totémique de la société wayana. En effet, la société était autrefois organisée en clans à référent totémique : “les gens des fauves” *kaikusijana*, “les gens de l'agouti” *akulijana*, “les gens du tapir” *maipulijana*, par exemple. « Ils se nommaient par référence à un animal pour la plupart et entretenaient avec celui-ci une relation de ressemblance à travers une particularité corporelle : intonation de la voix, spécificité morphologique, coiffure, type de tatouage... » (Chapuis et Rivière : 427).

Le système de catégorisation des êtres vivants inclut, donc, tous les êtres de la nature, qu'ils soient plantes, animaux ou humains, selon un système référentiel totémique. Ce système fait écho à la période mythique des

transformations (cf. ci-dessous), où les différentes formes de vie, animales, végétales ou humaines n'étaient pas distinctes et pouvaient se transformer à volonté en l'une ou l'autre forme.

Nous avons vu que la maladie, dans certaines circonstances, peut être interprétée comme la métamorphose de l'homme en animal, en particulier lorsqu'elle est due à la rupture d'un interdit. Celui-ci est une manière de faire respecter la frontière entre les différentes formes de vie. La rupture d'interdit amorce un procédé de métamorphose de l'homme en animal que le chamane va pouvoir stopper avec un remède végétal. Pour être efficace, celui-ci doit appartenir à une catégorie faisant référence à l'animal, à son « clan totémique ». C'est l'esprit de la plante, dont la puissance doit être équivalente à celle de l'animal, qui pourra neutraliser le sort (Fleury 2007 : 761). Il en ressort une perception de la vie et de la nature où les puissances spirituelles de la nature sont incarnées dans différentes formes de vie, animale, végétale et humaine, qui peuvent être interchangeables dans certaines circonstances comme lors de la période mythique des métamorphoses (*anuktatop aptau*). La mythologie wayana fait souvent référence à cette période de la genèse où les différentes formes de vie n'étaient pas encore figées et où tout pouvait se transformer en tout (Chapuis et Rivière : 18). De nombreuses plantes cultivées, par exemple, ont été créées à cette période, issues de la métamorphose d'un animal : c'est le cas du tabac, né de la transformation de la chenille, ou du roseau à flèche issu de celle de l'anaconda (Fleury 1999, 42). Si notre monde actuel a perdu sa fluidité et s'est figé, le temps de la genèse existe toujours et englobe notre dimension, car il est perpétuel (Chapuis et Rivière : 18).

Ce sont les puissances spirituelles, les *jolok* qui sont les véritables acteurs de la vie sur la terre, et qui décident de la vie, de la mort ou de la maladie des différentes formes de vie qu'ils incarnent. La perception des plantes remèdes et de leurs actions se situe donc au niveau spirituel, qui représente en réalité le vrai monde, celui qui n'est visible qu'aux yeux du chamane, mais qui régit l'équilibre de la Nature. Notre ombre, reflet de notre âme, est la preuve de l'existence de ce monde autre, de ce double spirituel dont dépend notre corps physique, matériel.

Perception du monde vivant dans le mode de pensée scientifique

À l'opposé de cette perception à la fois totémique et animiste de la nature chez les Amérindiens Wayana se situe la conception scientifique naturaliste de la théorie de l'évolution de Darwin : la nature est issue de l'évolution des espèces par le hasard et la nécessité des mutations génétiques (Monod). Cette vérité

tangible et prouvée par la science cartésienne laisse peu de place aux esprits de la nature.

Bien sûr, notre propos n'est pas de mettre en cause l'une ou l'autre de ces conceptions, mais de les mettre en perspective afin d'en souligner l'influence sur la perception de la maladie et des plantes médicinales.

Une perception « naturaliste » du monde et mécanistique de la maladie

Selon Descola, c'est cette vision naturaliste du monde, propre aux sociétés occidentales, opposant la nature aux cultures, qui a permis l'apparition de la pensée scientifique moderne. Cette vision dualiste qui sous-tend toute la recherche scientifique, y compris l'anthropologie, considère la nature comme un élément extérieur, que l'on est en mesure de vouloir protéger, alors que les sociétés animistes ou totémiques, la considère comme des « voisins » avec qui elles ont des rapports sociaux (Descola : 23).

Cette perception du monde naturel s'applique également au corps humain, qui est considéré par la biomédecine³ comme un organisme, c'est-à-dire un ensemble d'organes ayant des interactions entre eux. Contrairement aux médecines traditionnelles, la biomédecine ne prend en compte ni le corps social (que ce soit la famille, le lignage, le clan ou la tribu), ni le corps spirituel (qu'on pourrait désigner par « âme » par facilité de langage, mais qui revêt différentes dénominations et conceptualisations selon les cultures).

Cette perception physique du corps entraîne une vision de la maladie due à une origine naturelle, concrète, représentée par un micro-organisme (virus, bactérie) ou le dérèglement d'un organe, pour une raison héréditaire, génétique ou acquise (accident). La démarche de soins qui en découle est purement mécanistique : on répare l'organe, on tue les bactéries, on neutralise les virus, on rééquilibre les composantes biologiques, on peut aussi aider l'organisme à produire des molécules pour se protéger et se soigner (immunostimulants).

On est bien loin de la conception des médecines traditionnelles où les techniques de soin vont convoquer des esprits de la nature par l'intermédiaire d'un chamane ou d'un tradipraticien⁴ pour donner au malade le traitement adéquat afin de rétablir l'équilibre rompu. Il est bien difficile d'évaluer l'efficacité de ces pratiques thérapeutiques traditionnelles où la puissance des

3. Médecine dont les concepts sont basés sur les principes de la biologie moderne.

4. Thérapeute exerçant une médecine reposant sur les principes d'une approche traditionnelle.

actes symboliques et leur valeur psychothérapeutique ne peuvent être mesurées uniquement par la pharmacologie (Motte-Florac : 9).

Quête de « la molécule miracle » et protection des savoirs traditionnels

Dans la vision naturaliste du monde, la perception et l'usage des plantes médicinales suivent la même logique mécanistique : la plante va être perçue comme une usine à molécules et la recherche pharmacologique va s'attacher à décrire ces molécules, les isoler et évaluer leurs effets sur différents récepteurs (Fleurentin *et al.* : 50). L'action des molécules sur l'organisme humain peut être comparée à la rencontre d'une clé et d'une serrure : les cellules du corps contiennent des protéines (« les serrures ») permettant de déclencher des mécanismes. Les molécules, grâce à leur forme, vont ouvrir ou fermer la serrure, en influençant l'activité de la protéine. La recherche s'oriente ainsi, de plus en plus, vers la modélisation moléculaire assistée par ordinateur (Moretti et Aubertin : 40, 41). L'efficacité de la pharmacologie moderne a fait ses preuves et a permis de grandes avancées en termes thérapeutiques. C'est grâce à ces avancées dans la recherche qu'on soigne de mieux en mieux des maladies telles que le cancer, le sida et autres fléaux de notre siècle. Elle a également engendré, en recherche pharmaceutique, la quête de la molécule miracle, celle « qui donnera jour à un médicament pourvoyeur d'importantes redevances » (Aubertin 2005 : 61). En effet, les enjeux financiers sont très importants : par exemple le taxol, molécule anticancéreuse, isolée à partir de l'if du Pacifique, a servi de base à l'hémisynthèse du taxotère, un des premiers médicaments mondiaux en termes de chiffre d'affaires (Moretti et Aubertin : 32).

Ce contraste entre la vision scientifique d'un côté et, de l'autre, la vision autochtone, qui tient compte des différentes interactions entre plantes, animaux, et cosmos, a engendré des débats conflictuels entre les protagonistes des sociétés industrielles et ceux des sociétés traditionnelles, les premiers étant accusés de faire du profit au détriment des autres. Bien plus encore que le contenu factuel des savoirs traditionnels des peuples autochtones, c'est toute une conception de la connaissance qui est en question et qui distingue les sociétés occidentales des autres.

Nous avons tous en mémoire des exemples de dépôt de brevet abusifs sur des plantes connues et utilisées depuis des temps immémoriaux par des populations amérindiennes : l'exemple de l'Ayahuasca est particulièrement marquant. Ce mélange de plantes (*Banisteriopsis caapi* et *Psychotria viridis*) est utilisé par les chamanes d'Amazonie à des fins initiatiques ou thérapeutiques. Or, un citoyen américain, prétendant avoir découvert une

nouvelle variété de *Banisteriopsis*, déposa un brevet dans le but d'en tirer des médicaments psychiatriques. La COICA (Coordination des Organisations Indigènes du Bassin Amazonien) porta plainte et gagna le procès, ce qui entraîna l'annulation du brevet en 1999 (GRAIN 2000⁵). Cet exemple est particulièrement significatif, car il oppose deux logiques profondément différentes : la plante et son usage sont considérés comme sacrés chez les populations indigènes tandis que le droit américain, donnant la possibilité de breveter le vivant, permettrait une appropriation privée pour en tirer des bénéfices financiers. Les brevets sur le vivant englobent, désormais, jusqu'aux séquences d'ADN humain. On pourrait citer de nombreux exemples où les populations se sont senties, à juste titre, spoliées de leurs connaissances traditionnelles pour des objectifs commerciaux, non seulement dans les pays de l'Amazonie – brevet de Pod-Ners sur le *Phaseolus vulgaris*, haricot mexicain (Thomas : 833) –, mais aussi en Inde ou le Neem⁶ (arbre dont les qualités de fongicide sont reconnues) a fait l'objet d'un brevet déposé par W. Grace, ou encore une variété de riz Basmati (Thomas, *idem*). De nombreux cas dans le Pacifique sont également éloquentes – le *mamala*, arbre médicinal⁷ ; la noix de coco ou encore le kava⁸, une plante qui entre dans des rituels sacrés –, quand ils ne touchent pas, de surcroît, les gènes humains – gènes du diabète chez les populations Tonga ; xénotransplantation chez les populations des Îles Cook (Ratuva : 186).

C'est ainsi qu'est apparue la nécessité d'une protection juridique des savoirs traditionnels, laquelle a engendré de longs et vifs débats internationaux dans les conventions sur la diversité biologique. Du fait de la grande variété de définitions des savoirs traditionnels, selon les types de connaissances factuelles, les détenteurs de celles-ci, les modes d'acquisition et de transmission (Houde), ces savoirs écologiques relèvent de registres multiples. Il est, ainsi, difficile de limiter leur définition dans un seul champ de reconnaissance puisqu'ils concernent aussi bien des savoirs empiriques, factuels, que des modes de gestion. Ils sont liés à des contextes très localisés, représentent des valeurs éthiques de respect du vivant (Johnson ; Kuhn et Duerden ; Nadasdy ; Simpson ; Stevenson ; Callaway ; Wenzel ; Lewis

5. « GRAIN est une petite organisation internationale à but non lucratif qui soutient la lutte des paysans et des mouvements sociaux pour renforcer le contrôle des communautés sur des systèmes alimentaires fondés sur la biodiversité », voir <http://www.grain.org/fr/pages/organisation>, consulté le 15 octobre 2014 (note des éditeurs).

6. *Azadirachta indica*.

7. *Homolanthus nutans*.

8. *Piper methysticum*.

et Sheppard, cités par Houde⁹). Ils sont, également, vecteurs de l'identité culturelle des peuples qui les détiennent. Enfin, ils sont des façons de voir le monde, de considérer les rapports entre Humains et non Humains, et avec le cosmos (Mailhot 1993 ; cité par Houde¹⁰), lesquels rapports influencent directement le mode de vie de ces peuples, leur subsistance et leur gestion de l'environnement (Berkes 1988 : 11). Aussi, de nombreux auteurs s'accordent à dire que la différence entre les savoirs scientifiques occidentaux et ceux des peuples autochtones a plus à voir avec l'hégémonie du pouvoir de ceux qui imposent leur science qu'avec une « vérité » (Watson-Verran et Turnbull, cités par Houde¹¹).

Le problème se situe dans les relations de pouvoir qui conduisent à l'imposition d'un système de connaissance (Nadasdy, cité par Houde) sur un autre et, partant, aux questions de gouvernance au niveau international, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Aussi, bien que l'on soit parvenu à un consensus sur la nécessité de protéger les droits de propriété intellectuelle des sociétés autochtones et locales, la difficulté reste de traduire en textes juridiques cette protection de savoirs collectifs contre des appropriations commerciales extérieures dont les bénéfices leur échappent.

-
9. Donald G. Callaway. « Landscapes of Tradition, Landscapes of Resistance ». *Northern Ethnographic Landscapes : Perspectives from Circumpolar Nations*. Igor Krupnik, Rachel Mason, Tonia Horton (sous la dir. de). Washington D.C. : Smithsonian Institution (Arctic Studies Center) and National Parks Service, 2004 : 177-201 ; Martha Johnson. « Dene Traditional Knowledge ». *Northern Perspectives*, 20 : 1(1992) ; Richard G. Kuhn, Franck Duerden. « A Review of Traditional Environmental Knowledge : an Interdisciplinary Canadian Perspective ». *Culture*, 16 :1 (1996) : 71-84 ; John L. Lewis, Stephen R. J. Sheppard. « Ancient Values, New Challenges : Indigenous Spiritual Perceptions of Landscapes and Forest Management ». *Society and Natural Resources*, 18 :10 (2005) : 907-920 ; Paul Nadasdy. « The Politics of TEK : Power and "Integration" of Knowledge ». *Arctic Anthropology*, 36 :1-2 (1999) : 1-18 ; Gillian Rose. *Feminism and Geography : the Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993 ; Leanne Betasamosake Simpson. « Aboriginal Peoples and Knowledge : Decolonizing our Processes ». *Canadian Journal of Native Studies*, 21 :1 (2001) : 137-148 ; Marc G. Stevenson. « Indigenous Knowledge in Environmental Assessment ». *Arctic*, 49 :3(1996) : 278-291 ; George W. Wenzel. « From TEK to IQ : Inuit *Qaujimajatuqangit* and Inuit Cultural Ecology ». *Arctic Anthropology*, 41 : 2 (2004) : 238-250.
10. José Mailhot. *Traditional Ecological Knowledge : the Diversity of Knowledge Systems and their Study*. *Great Whale Environmental Assessment*. Montréal : Great Whale Public Review Support Office, coll. « Background paper n° 4 », 1993.
11. Helen Watson-Verran, David Turnbull. « Science and Other Knowledge Systems ». *Handbook of Science and Technology Studies*. Sheila Jasanoff, Gerald E. Markle, James C. Petersen, Trevor Pinch (sous la dir. de). Thousand Oaks : Sage Publications, 1995 : 115-139.

Comment faire en sorte de respecter les points de vue des Autochtones sans les instrumentaliser à travers des concepts issus des sociétés industrielles ? Certains auteurs (notamment Rose 1993 et Stevenson 1996, cités par Houde) soulignent, en effet, qu'il existe bien un paradoxe selon lequel les populations indigènes ou autochtones, notamment les Premières Nations, appuient leur légitimité, dans les négociations internationales, en réitérant le caractère traditionnel de leurs savoirs écologiques – sous-entendu relevant du passé, voire de temps immémoriaux –, face aux modes de gestion inspirés des sciences occidentales. Ce sont pourtant bien ces caractères immuables, anciens, traditionnels, statiques, folkloriques qui tendent à marginaliser les peuples autochtones au sein de la société nationale et, partant, ne renforcent pas leur pouvoir, voire invalident la légitimité de leur participation aux négociations pour la reconnaissance de leurs droits (*idem*).

Perception du vivant dans les textes législatifs : une marchandisation de la nature et des savoirs traditionnels

La vision générale des textes de référence

Le mode de représentation de la nature dans les textes est directement lié à notre pensée scientifique naturaliste : chose, bien ou objet, la nature y est perçue par le biais de sa biodiversité, renvoyant à un inventaire du nombre d'espèces (ou de milieux) qui ne cesse de diminuer sous la pression des activités humaines, et qu'il convient de protéger, pour un usage réel ou potentiel. Cette vision, avant tout utilitariste, entraîne une évaluation économique de la nature. Celle-ci est perçue comme source potentielle de revenus ou, *a minima*, de services rendus à l'homme – tels, aujourd'hui, les services environnementaux : séquestration du carbone, maintien de la biodiversité, protection de bassins-versants ou de la beauté du paysage (voir Wunder).

Cette vision utilitariste entraîne une évaluation des éléments de la diversité en fonction des services rendus, et une marchandisation de la biodiversité. La difficulté, en amont, de déterminer la valeur économique des ressources naturelles, génétiques voire des services environnementaux, implique que s'instaure, du côté des peuples autochtones et des communautés locales des pays fournisseurs de ces ressources, un climat de suspicion tout à fait compréhensible. Les différents traités qui ont suivi la convention de 1992 n'ont fait que renforcer cette tendance mercantile, qu'ont bien du mal à contrecarrer les organisations indigènes souhaitant défendre leur vision du monde (Aubertin, Pinton et Boisvert : 18-19).

Des moyens de protection ?

Dès 1992, la Convention sur la Diversité Biologique reconnaît les savoirs traditionnels comme étant garants de la protection de la nature. Ainsi, dans son article 8, paragraphe j, la Convention stipule que chaque partie contractante « respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels, présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique »¹². Mais l'enjeu de la protection des savoirs traditionnels est aussi économique. Nous l'avons vu, ces savoirs sont potentiellement utilisables par l'industrie pharmaceutique ou cosmétique à des fins commerciales.

Pour protéger les populations locales du « biopiratage » (appropriation illégitime des ressources de la biodiversité et des connaissances traditionnelles autochtones qui peuvent y être associées), les articles 8, § j et 15 de la CDB posent deux principes fondamentaux : le consentement préalable et informé pour l'accès aux ressources génétiques, et le partage des avantages. Ces principes trouveront un écho dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007, et se verront approfondis, ensuite, dans le Protocole de Nagoya (Greiber *et al.*). Il s'agit d'encadrer la bioprospection qui recense les molécules du vivant en termes de potentialités médicale, cosmétique ou biotechnologique, et particulièrement celle qui est ethnoguidée, c'est-à-dire qui s'appuie sur des connaissances traditionnelles. En définissant les règles d'accès à la biodiversité, et en partageant les bénéfices, on reconnaît des droits de propriété des peuples autochtones sur les ressources (Thomas : 826), ce faisant, on espère restaurer la qualité de « sujet » des Autochtones, rétablir une relation égale et au final mettre fin au pillage par les pays du Nord (qui sont les plus grands détenteurs de biotechnologies) des pays du Sud (qui sont les plus riches en termes de biodiversité et de savoirs traditionnels).

Les Autochtones critiquent sévèrement les termes actuels du régime juridique de l'ABS (*Access and Benefit Sharing*) ou APA en français (Accès et Partage des Avantages). Citons, par exemple, la Déclaration conjointe des organismes de l'Amérique du Nord autochtones, rendue publique le 14 décembre 2010, sur le protocole ABS de Nagoya de la Convention sur la Biodiversité :

12. Voir <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-fr.pdf> , consulté le 15 octobre 2014 (note des éditeurs).

*Femmes Autochtones du Québec Inc.*¹³ ont de sérieuses préoccupations au sujet de l'issue de la réunion d'octobre à Nagoya pour COP-10¹⁴ – en relation avec le Protocole de Nagoya sur l'accès et le partage des avantages. L'accord sur le protocole de Nagoya a été précipité dans le but de respecter l'échéance fixée à COP-9, 2 ans plus tôt. Cependant, il néglige de prendre en compte les autres objectifs de la Convention sur la Diversité Biologique (CDB), principalement de protéger la biodiversité et d'assurer son utilisation durable. Le protocole de Nagoya, récemment adopté, a ses faiblesses. Il ne parvient pas à répondre aux exigences minimales requises pour prévenir la biopiraterie et il ne soutient pas, non plus, les droits collectifs des peuples autochtones. Le protocole manque de répondre aux demandes des peuples autochtones pour la pleine reconnaissance et l'application de leurs droits, qui, après 30 ans de négociations au sein de l'ONU, sont maintenant reconnus dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA)¹⁵.

Tout en le critiquant, ils en reconnaissent aussi les qualités et en promeuvent l'usage. Ils prennent néanmoins le soin de rappeler le cadre dans lequel il doit être compris et employé, spécialement les droits reconnus dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, et d'en suggérer des améliorations (Hunka et Mc Neely). Mais ce statut ne peut être véritablement protecteur qu'à la condition d'être compris et maîtrisé par les bénéficiaires, spécialement en tant qu'outil juridique (Jonas *et al.*). Il « ne fait [en réalité] qu'enregistrer un accord commercial et industriel d'utilisation des ressources génétiques » dans lequel « les savoirs traditionnels faisant partie du domaine public ne sont pas considérés, mais renvoyés à la législation nationale ou à l'OMPI¹⁶ » (Aubertin et Filoche : 10). Ainsi, ces savoirs ne sont pas considérés comme détenus par les communautés locales. Ces dernières ne peuvent donc pas revendiquer ni exercer de droits spécifiques conformes à leurs intérêts ou leur culture. Ces populations ne préservent leurs droits qu'en ayant recours aux seules règles du droit commun applicable à tous, lequel n'est

13. Association de défense qui siège à l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, voir <http://www.faq-qnw.org/>, consulté le 15 octobre 2014 (note des éditeurs).

14. 10^e Conférence des Parties à la Convention sur la diversité biologique, dite COP-10. À suivre, « COP-9 » : 9^e Conférence, etc.

15. Le texte est disponible sur le site Internet : <http://www.faq-qnw.org/old/documents/comuniquepresse-14dec.pdf>. Document consulté, la dernière fois, le 07 octobre 2014.

16. Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle. Il s'agit d'une institution dépendant de l'ONU, voir <http://www.wipo.int/about-wipo/fr/index.html>, site consulté le 17 octobre 2014 (note des éditeurs).

pas pleinement et efficacement protecteur des droits des communautés locales (Karpe)¹⁷.

Le régime CDB-ADPIC-APA

Comme le dit Frédéric Thomas, l'histoire des protocoles de brevetabilité du vivant est ancienne et a vu se faire et défaire des alliances Nord-Sud, Sud-Sud et, au final adopter le droit de souveraineté nationale sur les ressources génétiques et le vivant au détriment, de fait, de leur statut de bien communs de l'humanité, ainsi que l'ont soutenu longtemps aussi bien les pays en développement que la FAO. L'émergence des pays dits « mégadivers » (Inde, Brésil, pays andins)¹⁸ n'est pas étrangère à ce choix puisqu'ils ont compris qu'ils avaient la possibilité de valoriser leurs richesses et de faire, à terme et à leur tour, leur entrée dans les mécanismes de brevetabilité du vivant, à l'instar des pays occidentaux. Le statut de bien commun de l'humanité entravait le libre-échange des ressources génétiques et c'est pourquoi ce choix du régime de souveraineté nationale a rencontré les intérêts des industries biotechnologiques du Nord lors du Sommet de Rio en 1992. La conservation de la diversité biologique est associée, depuis lors, à la mise en valeur de ces mêmes ressources et la CDB entérine ce choix en y ajoutant la nécessité de reconnaître les savoirs écologiques traditionnels des peuples qui contribuent au maintien de la biodiversité (art. 8, § j, précédemment cité). Cette reconnaissance des droits de propriété (DPI) va trouver un écho au sein de l'OMC à travers les ADPIC (Aspects des Droits de Propriété Intellectuelle qui touchent au Commerce). Or, il est écrit dans l'article 27.3 b des ADPIC que l'OMC peut « exclure de la brevetabilité les végétaux et les animaux [...] à condition de prévoir un système *sui generis* efficace de protection de ces variétés » (ADPIC, 1994, art. cité par Thomas : 836). Ce système laisse

17. La protection accordée par le droit commun avait encore été amoindrie par l'ajout du terme « approbation » dans le Protocole de Nagoya : il n'y avait dès lors plus besoin d'un consentement des communautés locales pour accéder à et utiliser leurs savoirs et les ressources qui leur sont liées. Après de vives critiques, spécialement des autochtones et de leurs défenseurs, la Conférence des Parties de la CBD a conféré, « de manière invariable et consensuelle » dans ses récentes décisions, le sens de « consentement préalable, libre et éclairé » au terme « approbation » (Instance permanente sur les questions autochtones. Neuvième session, New York, 19-30 avril 2010. Informations communiquées par les organismes des Nations Unies et autres organismes intergouvernementaux. Secrétariat de la Convention sur la Diversité Biologique. Document E/C.19/2010/3, § 39. Voir http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_2010_43_FR.pdf, site consulté le 17 octobre 2014.

18. D'après Thomas (2006 : 832), le terme « mégadivers » provient du « jargon internationaliste » et désigne ainsi les pays de l'hémisphère sud qui détiennent 90 % de la biodiversité mondiale.

les États libres de ne pas reconnaître de brevet sur certaines espèces considérées vitales (*idem*) ainsi que l'ont fait les pays de l'Organisation de l'Unité Africaine qui refusent le principe d'application des droits de propriété intellectuelle sur le vivant (Aubertin). Mais on peut alors se demander, avec Frédéric Thomas, comment les communautés locales pourraient exiger le partage des avantages si elles refusent la brevetabilité sur le vivant.

Mais si ce système ADPIC-CDB conditionne les dépôts de brevet au mécanisme de consentement préalable et informé des populations et de partage des avantages, il est aussi un piège pour les pays mégadivers « qui n'ont d'autre choix, aujourd'hui, que de faire tomber les connaissances naturalistes de leurs populations dans le domaine public pour se prémunir de brevets futurs iniques, l'autre solution restant de passer des contrats de bioprospection avec les multinationales » (Thomas : 837). La rencontre de ces protocoles avec les exigences de la CDB a pour conséquence de reléguer les savoirs écologiques traditionnels au même statut de connaissances soumises à marchandisation ou à publication.

CLIP¹⁹ et APA dans le cadre spécifique de la Guyane française

En Guyane, depuis la mise en place du parc national en 2007, basée sur la nouvelle loi des parcs nationaux de 2006, une réglementation d'accès aux ressources génétiques a été instaurée en zone coeur du parc (Article L331-15-6 du code de l'environnement²⁰), nécessitant une demande d'autorisation auprès des autorités du Parc, qui la soumettent au Conseil Régional, lequel prend lui-même avis du Conseil Général.

Un document intitulé « Code de bonne conduite » a été proposé par le Conseil Scientifique du Parc Amazonien de Guyane (PAG) prévoyant, selon les termes communément admis en la matière, une demande d'autorisation libre et éclairée auprès des autorités coutumières et une restitution des résultats. Ce code de bonne conduite doit obliger à plus de transparence dans la mise en place des programmes scientifiques, et de leurs retombées. « En cas d'utilisation de connaissances traditionnelles détenues par les communautés d'habitants, le contrat s'effectue avec la consultation étroite de ces communautés et mentionne, dans une clause spécifique, les actions qui seront réalisées par la Région, visant à faire bénéficier la ou les communautés concernées des avantages découlant de l'utilisation de leurs connaissances traditionnelles » (Parc Amazonien de Guyane, 158).

19. Consentement Libre, Informé, Préalable.

20. Sauf indication contraire, toutes les références légales portent sur ce règlement actuellement en vigueur. Le Code de l'environnement peut être librement consulté sur le site Internet : <http://www.legifrance.gouv.fr>.

Par ailleurs, le Congrès des élus (réunissant les Conseils Régional et Général) du 21 juillet 2011 a élaboré un texte qui donne les principales orientations proposées par les élus guyanais en termes d'accès aux ressources et partage des avantages : la Région Guyane y demande à être habilitée par le législateur à définir les règles d'APA (Accès aux ressources génétiques et Partage des Avantages) qui devront s'appliquer sur l'ensemble du territoire. En revanche, le consentement préalable des populations autochtones et locales n'est pas proposé dans le texte qui exige une simple consultation, mettant en avant leur absence de statut. Parallèlement, il demande aussi à la France de ratifier la convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) qui traite spécifiquement des droits des peuples indigènes (Congrès des élus de Guyane, 2011).

En effet, la France ne reconnaît pas de statut particulier aux peuples autochtones, car ce serait contraire à l'article 1 de sa Constitution. Cette interprétation peut toutefois être contestée (Karpe : 141 et suivantes). Au final, les débats qui ont eu lieu pendant l'écriture de la charte du Parc national ont fini par donner raison aux représentants des populations locales dans le conseil d'administration qui ont obtenu le consentement préalable, mais sans qu'en soient précisées les modalités d'application.

Il existe, aujourd'hui, un projet de loi sur la biodiversité qui devrait voir le jour dans les mois à venir. La version ici présentée est celle du projet de loi tel qu'il a été déposé le 26 mars 2014 à l'Assemblée nationale (Projet de loi relatif à la biodiversité, n° 1847²¹). En effet, à la date de rédaction du présent article (juin 2014), le débat sur ce texte vient à peine de débiter au Parlement. Il s'agit donc d'une version provisoire.

Son titre IV concerne l'accès aux ressources et le partage des avantages. Il a pour objet la mise en application du protocole de Nagoya, signé par la France le 20 septembre 2011, mais non encore ratifié. Il crée ainsi, notamment, une nouvelle section III au chapitre II du titre I^{er} du livre IV du Code de l'environnement, ainsi rédigée : « Accès aux ressources génétiques et aux connaissances traditionnelles associées, et partage des avantages découlant de leur utilisation ».

La France a choisi de mettre en place un régime d'accès APA. Le principe de souveraineté de l'État sur les ressources biologiques y est souligné, impliquant sa responsabilité eu égard à sa protection et à sa gestion. Ce projet de loi souligne, également, les droits des communautés d'habitants sur les connaissances traditionnelles associées aux ressources génétiques. Ces communautés d'habitants sont, pour la première fois, définies en droit français. Il s'agit de « toute communauté d'habitants qui tire traditionnellement ses moyens de subsistance

21. Disponible sur le site Internet : <http://www.assemblee-nationale.fr/14/projets/pl1847.asp>. Document consulté, la dernière fois, le 07 octobre 2014.

du milieu naturel et dont le mode de vie présente un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la biodiversité » (nouvel article L. 412-3-4^o proposé²²).

Cette définition concerne, en Guyane, principalement les populations forestières du sud du département et ainsi, exclut la plupart des communautés vivant sur le littoral, en particulier les populations créoles qui ne tirent plus, à proprement parler, leurs moyens de subsistance du milieu naturel. Ce terme de « communautés d'habitants » pose, donc, de nouveaux problèmes en termes de définition et de partage. Le terme de population autochtone est donc soigneusement évité, et les communautés sont définies par leur mode de vie « traditionnel » et la pertinence de celui-ci, ce qui promet d'engendrer de nombreux débats mais aussi d'ouvrir de nouvelles opportunités quant à une définition à venir de la nature qui exclurait sa chosification.

En termes de partage, l'État français a choisi de privilégier le retour des avantages vers la biodiversité. En effet, suivant le nouvel article L. 412-3-3^o proposé, le partage des avantages peut consister en :

- a. l'enrichissement ou la préservation de la biodiversité *in situ* ou *ex situ* ;
- b. la préservation des connaissances traditionnelles associées aux ressources génétiques ;
- c. la contribution au développement local de filières associées à l'utilisation durable des ressources génétiques ou des connaissances traditionnelles associées, en lien avec les territoires qui ont contribué à la conservation de ces ressources ;
- d. la collaboration, coopération ou contribution à des activités de recherche, d'éducation, de formation, de transfert de compétences ou de transfert de technologies ;
- e. le versement de contributions monétaires.

Les connaissances traditionnelles sont elles-mêmes définies comme étant « les connaissances et pratiques relatives aux propriétés génétiques ou biochimiques de cette ressource, à son usage ou à ses caractéristiques, et qui sont détenues de manière ancienne et continue par une ou plusieurs communautés d'habitants [...], ainsi que les évolutions de ces connaissances et pratiques lorsqu'elles sont le fait de ces communautés d'habitants » (nouvel article L. 412-3-5^o proposé). Cette définition est similaire à celle employée dans le cadre de la protection du droit au patrimoine des autochtones (Karpe : 568 et suivantes).

L'exposé des motifs du projet de loi précise que « le titre IV vise à faciliter l'accès aux ressources génétiques et connaissances traditionnelles associées pour

22. Il est d'usage d'intituler les nouvelles propositions d'articles non encore définitivement adoptées et appliquées de la manière suivante : « nouvel article XXXX proposé », de manière à les distinguer facilement des articles en vigueur.

les ‘utilisateurs’ (chercheurs, entreprises), en clarifiant les attentes des ‘fournisseurs’ (Nation en ce qui concerne les ressources génétiques, communautés d’habitants en ce qui concerne les connaissances traditionnelles associées). Cette sécurité juridique accrue contribuera au maintien d’un dynamisme d’innovation et de partenariats pérennes bénéficiant à l’ensemble des acteurs » (« Exposé des motifs », page 16).

Enfin, le nouvel article L. 412-15 proposé reconnaît aux collectivités d’outre-mer, relevant de l’article 73 de la Constitution, le droit d’exercer « à leur demande les fonctions de l’autorité administrative compétente » (*idem*, page 22) concernant les procédures déclaratives et d’autorisation. Ce nouveau droit permet, ainsi, de « concilier l’application uniforme de la loi nationale [...] et les demandes de certaines collectivités d’outre-mer, très impliquées dans la préservation de la biodiversité, de jouer un rôle important dans ces procédures » (*idem*).

Le partage des avantages, une question de gouvernance ?

Si nous revenons à notre exemple qui introduisait cet article, chez les Wayana, en Guyane, le chamane obtient les remèdes pour soigner le malade, par l’intermédiaire des esprits, lors de ses séances de soins. Les savoirs traditionnels sont donc considérés comme des savoirs spirituels et sacrés, « inspirés » lors de rêves ou de trances et le chamane n’est qu’un dépositaire de ces savoirs, qui lui sont transmis par les entités spirituelles. Les plantes elles-mêmes sont des médiatrices dans une forme de dialogue entre ces entités et les Humains. La protection de ces savoirs traditionnels s’avère donc complexe à envisager d’un point de vue juridique.

En effet, la protection de la propriété intellectuelle, qui s’articule avec la liberté du commerce et de l’industrie, repose sur deux fondements principaux :

- un fondement moral, qui exige une reconnaissance morale et matérielle de la qualité d’auteur d’un créateur ;
- un fondement économique car, en garantissant une exclusivité et en assurant la loyauté dans les relations industrielles et commerciales, l’État favorise la promotion de l’exploitation des créations.

« Or les peuples autochtones ne considèrent pas leur patrimoine du point de vue de la propriété – en d’autres termes, comme un bien dont ils sont propriétaires et qui est utilisé pour en tirer des avantages économiques – mais du point de vue de la communauté et de la responsabilité individuelle » (Fleury *et al* : 205).

Une législation qui transforme les connaissances traditionnelles en sources de revenus et qui nécessite d’identifier leur créateur risque d’entraîner une

déviance sur la manière de les considérer. « Les savoirs naturalistes, chez les Amérindiens d'Amazonie, participent d'une praxis globale, dont la finalité est avant tout la reproduction de la société » (Descola cité par Pinton et Grenand : 172²³). Et contrairement à certaines idées reçues, les Amérindiens d'Amazonie ne sont pas, à proprement parler, des « protecteurs de l'environnement », concept qu'ils ignorent. En revanche, leurs pratiques et leurs représentations visent à restaurer, pour le moins, l'abondance des ressources. Cependant une modification des modalités de production et de répartition des savoirs peut entraîner l'effondrement de leur culture, comme cela a déjà été le cas par le passé (Pinton et Grenand : 173).

Soulignons que dans la Loi N° 2000-1207 du 13 décembre 2000 (*Journal Officiel* du 14 décembre 2000), l'article 33 prévoit que l'État et les collectivités locales encouragent le respect, la protection et le maintien des connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales fondées sur leurs modes de vie traditionnels et qui contribuent à la conservation du milieu naturel et à l'usage durable de la diversité biologique.

Or, nous constatons que, malgré les efforts des différents acteurs à reconnaître des droits aux sociétés traditionnelles sur leurs propres connaissances, et la nécessité indiscutable d'un juste retour des avantages de leur exploitation commerciale vers les producteurs de ces connaissances, le fait même d'établir des lois régissant les échanges risque d'entraver la dynamique de la production de ces savoirs, comme nous allons le voir ci-après.

Bien qu'un cadrage soit nécessaire, pour éviter les abus et les profits des industriels à partir des connaissances ancestrales des populations traditionnelles, il ne faudrait pas, pour autant, détruire l'essence même de ces savoirs, en les monnayant. Du point de vue politique, et au-delà même de la seule question autochtone, les droits des peuples et des nations doivent contenir le mouvement de privatisation des biens publics qui se profile à travers la brevetabilité du vivant. « La CDB est de ce point de vue là un 'poids lourd' de la coordination internationale pour l'environnement » (Louafi : 162).

En effet, dans les rapports de force entre les pays du Nord (forts de leur développement des biotechnologies et de leur capacité à déposer des brevets sur le vivant), les pays émergents (qui espèrent tirer profit, à terme, de ces nouvelles procédures de brevetabilité étant donné qu'ils possèdent également les richesses de la biodiversité) et les pays les moins avancés (comme ceux du continent africain, qui n'ont guère de possibilité de développer des biotechnologies), il existe des dissymétries importantes qui grèvent les possibilités

23. Philippe Descola. *In the Society of Nature : a Native Ecology in Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

d'une harmonisation des procédures, ou simplement une gouvernance internationale (Thomas : 835).

Les peuples et communautés autochtones, au sein des Mégadivers, en disposant du recours du consentement libre, informé et préalable, sont en mesure de contrôler physiquement l'accès à leur territoire des bioprospecteurs afin d'éviter les biopirateries. Ce recours « serait une base suffisante » (Filoche : 452), pour que les communautés autochtones soient mieux impliquées dans les négociations sur le partage des avantages. Si le respect du consentement libre, informé, préalable (CLIP) et celui du partage des avantages (APA) préconisés par la CDB sont associés avec difficulté aux ADPIC (voir ci-dessus, « Le régime CDB-ADPIC-APA ») et aux mécanismes de brevetabilité du vivant, il reste que les négociations se poursuivent et que les enjeux de gouvernance apparaissent, dès lors, de première importance.

Les acteurs en jeu sont nombreux et ne concernent pas seulement les multinationales des biotechnologies, les centres de recherche et les États, mais aussi toute une nébuleuse d'institutions de régulation, des associations de malades, des lobbies environnementalistes, indigénistes, et de nombreuses ONGs, voire des partis politiques (Louafi : 171). Dès lors les bases contractuelles à partir desquelles se forment les brevets et les droits commerciaux y afférant apparaissent insuffisants. Les contrats ont, désormais, évolué et sont de plus en plus sophistiqués, quand bien même ils présentent toujours des « insuffisances notables » (Louafi : 164). En 2002, la 6^e Conférence des Parties à la Convention sur la diversité biologique a adopté le document dénommé « Les lignes directrices de Bonn »²⁴ par lesquelles elle a non seulement tenté d'harmoniser les législations nationales pour les pays pourvoyeurs de ressources, mais aussi a avancé des « mesures d'utilisateurs » afin de faire respecter les CLIP et le partage des avantages (Louafi : 165). Ainsi, ces négociations contribuent à renforcer les procédures et les « mesures d'utilisateurs » de brevets sur le vivant en aval de la « chaîne de valeur » plutôt que de focaliser les débats sur l'amont, dès lors que la détermination de la valeur des ressources naturelles, génétiques et des savoirs traditionnels associés reste très difficile.

Ces négociations, en aval, sur les « mesures d'utilisateurs », relèvent alors d'un domaine où une nouvelle gouvernance s'impose au niveau international, obligeant à des mécanismes de transparence et de traçabilité des ressources biologiques (Louafi : 176) collectées dans les pays du Sud, qui n'ont pas d'équivalent jusque-là et qui laissent augurer que la lutte est encore longue. On peut

24. Lignes directrices de Bonn sur l'accès aux ressources génétiques et le partage juste et équitable des avantages résultant de leur utilisation. Sur les mesures d'utilisateurs, voir notamment le point II. C. 16.d, p. 7. PNUE-CDB. Disponible sur le site <http://www.biodiv.org>.

cependant espérer que cette lutte aille vers une réduction des asymétries dans les rapports de force. Ainsi en est-il du « certificat de conformité » ou instrument de traçabilité qui oblige les détenteurs de brevets à indiquer l'origine des ressources prélevées, ce certificat constituant un outil qui « qui permettrait une meilleure vérification du rôle respectif des différents partenaires impliqués dans la chaîne de valeur » (*idem*).

Le Parc Amazonien de Guyane (PAG), à travers l'exigence dans sa charte des consentements libres, informés et préalable, montre qu'en amont aussi, l'accès aux ressources biologiques mobilise de manière plus systématique les acteurs qui se sentent concernés par la défense de leurs droits et menacés par les brevets. Les protocoles ADPIC, à condition qu'ils soient associés au respect des articles (8 et 15) de la CDB, doivent permettre aux peuples autochtones de Guyane, comme d'ailleurs, de renforcer leurs exigences, dès lors que ces mécanismes engagés et les dynamiques néolibérales de marchandisation du vivant restent une menace pour leur identité, leur culture, et leurs connaissances traditionnelles et, partant, pour la conservation de la biodiversité elle-même.

Bibliographie

AUBERTIN Catherine, « Transcription de la Convention sur la diversité biologique dans les législations nationales sur l'accès aux ressources génétiques (pays andins et Brésil). Tensions économiques et innovations sociales » (communication), Séminaire de l'IFB, Fréjus 7-9 septembre 2005, Fonds documentaire de l'IRD. Disponible sur http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers09-09/010039776.pdf, consulté le 03/11/2014.

AUBERTIN Catherine & Geoffroy FILOCHE, « Le Protocole de Nagoya sur l'utilisation des ressources génétiques : un jeu à somme nulle entre Nord et Sud? », *Mouvements*, 17 mars 2011. Disponible sur <http://www.mouvements.info/Le-Protocole-de-Nagoya-sur-l.htm>, consulté le 22/09/2013.

AUBERTIN Catherine, PINTON Florence & Valérie BOISVERT (sous la dir. de), *Les marchés de la biodiversité*, Paris, IRD Éditions, 2007, 269 p.

BERKES Fikret, "Environmental Philosophy of the Cree People of James Bay." *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*. M. FREEMAN & L. CARBYN (ed.) Edmonton: University of Alberta, Boreal Institute for Northern Studies, 1988. 7-21.

CHAPUIS Jean, *La personne Wayana entre sang et ciel*, tomes I & II, thèse d'Anthropologie, Université d'Aix-Marseille, 1998, 1082 p.

CHAPUIS Jean & Hervé RIVIÈRE, *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Matoury, Ibis rouge éditions, 2003, 1065 p.

Congrès des élus de Guyane, *Résolution du congrès pour l'accès aux ressources génétiques biologiques et aux savoirs associés et le partage des avantages*, 21 juillet 2011.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006.

FILOCHE Geoffroy, « Les connaissances, innovations et pratiques traditionnelles en matière de biodiversité : un kaléidoscope juridique », *Droit et société* 72 : 2 (2009) : 433-456.

FLEURENTIN Jacques, WENIGER B. & G. BOURDY, *Traditions thérapeutiques et médecines de demain. Les enjeux de l'ethnopharmacologie*, Rennes, Éditions Ouest-France, 2011, 126 p.

FLEURY Marie, « Dénomination et représentation des végétaux en forêt tropicale : étude comparative chez les Amérindiens wayana et les Noirs marrons aluku de Guyane française », Bahuchet, Serge, Bley, Daniel, Pagezy, Hélène & Nicole Vernazza-Licht (sous la dir. de), *L'homme et la forêt tropicale*, Château-neuf de Grasse, Édition de Bergier-SEH, 1999, 31-44.

———, « Du piment de l'agouti à la fiente d'aigle harpie : les animaux entre aliments, maux et remèdes chez les Wayana (Guyane française) », DOUNIAS, Edmond, MOTTE-FLORAC Elisabeth, MESNIL Marianne & Margaret DUNHAM (sous la dir. de), *Le symbolisme des animaux. L'animal clef-de-vôte dans la tradition orale et les interactions homme-nature/Animal symbolism. The "Keystone" Animal in Oral Tradition and Interactions between Humans and Nature*, Paris, IRD, DVD, coll. « Colloques et Séminaires », 2007, 755-775.

FLEURY Marie, KARPE Philippe & Alexis TIOUKA, « Valorisation des produits forestiers et construction d'un patrimoine guyanais : articulation entre le social, le biologique et le juridique », MAM LAM FOUCK, Serge & Isabelle HIDAIR (sous la dir. de), *La question du patrimoine en Guyane*, Matoury, Ibis rouge éditions, 2011, 191-215.

GREIBER Thomas, PEÑA MORENO Sonia, AHRÉN Mattias, NIETO CARRASCO Jimena, KAMAU Evanson C., CABRERA MEDAGLIA Jorge, & Natasha ALI, *An Explanatory Guide to the Nagoya Protocol on Access and Benefit-Sharing*. Union Internationale pour la Conservation de la Nature : IUCN Library System, 2012. Disponible sur <https://portals.iucn.org/library/node/10258>, consulté le 03/11/2014.

GRENAND Pierre & Françoise GRENAND, « Il ne faut pas trop en faire : Connaissance du vivant et gestion de l'environnement chez les Wayãpi (Amérindiens de Guyane) ». *Cahier des Sciences Humaines* 32.1 (1996) : 51-63.

GRAIN, *Brevets, Pirates et Promesses perverties*, Rapport, 2000. <http://www.grain.org/fr/article/entries/56-des-brevets-et-des-pirates>. Consulté le 22/09/2013.

HOUDE Nicolas. "The Six Faces of Traditional Ecological Knowledge: Challenges and Opportunities for Canadian Co-Management Arrangements."

Ecology and Society 12.2 (2007). Disponible sur <http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss2/art34>, consulté le 21/07/2014.

HUNKA Roger & Joshua MCNEELY, *Implementation of the Nagoya Protocol within Canada*. Truro Heights: Maritime Aboriginal Peoples Council-Ikanawtiket Environmental Incorporated, 2012. Disponible sur <http://www.ikanawtiket.ca/pdf/NagoyaProtocol-Eng.pdf>, consulté le 03/11/2014.

JONAS Harry, BAVIKATTE Kabir & Holly SHRUMM. "Community Protocols and Access and Benefit Sharing." *Asian Biotechnology and Development Review* 12.3 (2010): 49-76.

KARPE Philippe, *Les collectivités autochtones*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques juridiques », 2008.

LOUAFI Selim, « Le certificat de conformité, un tournant majeur dans la gouvernance de l'accès et du partage des avantages ? », NÈGRE Céline (sous la dir. de), *La Convention Internationale sur la Biodiversité : enjeux de la mise en œuvre*, Paris, La documentation française, 2010, 161-183.

MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

MORETTI Christian & Catherine AUBERTIN, « Stratégies des firmes pharmaceutiques : la bio-prospection en question », AUBERTIN Catherine, PINTON Florence & Valérie BOIVERT (sous la dir. de), *Les marchés de la biodiversité*, Paris, IRD éditions, 2007, 27-54.

MOTTE-FLORAC Elisabeth, « Quelques problèmes posés par l'ethnopharmacologie et la recherche pharmaceutique sur les substances naturelles », *Journal des anthropologues*, 2002. Disponible sur <http://jda.revues.org/2807> consulté le 22/09/2013, consulté le 22/09/2013.

Parc Amazonien de Guyane, « *Projet de Charte* », présenté au Conseil d'Administration le 30 août 2011, 2011, 159 p. + annexes.

PINTON Florence & Pierre GRELAND, « Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées », AUBERTIN Catherine, PINTON Florence & Valérie BOIVERT (sous la dir. de), *Les marchés de la biodiversité*, Paris, IRD éditions, 2007, 165-194.

Projet de Loi relatif à la biodiversité, n° 1847. République française. Ministère de l'écologie, du développement durable, et de l'énergie. Enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 26 mars 2014.

RATUVA Steven, « La marchandisation des savoirs culturels – La science occidentale au service des grandes entreprises et les savoirs autochtones du Pacifique », *Revue internationale des sciences sociales* 1.195 (2010) : 179-190. Disponible sur <http://www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2010-1-page-179.htm>, consulté le 27/06/2014.

THOMAS Frédéric, « Biodiversité, biotechnologies et savoirs traditionnels. Du patrimoine commun de l'humanité aux ABS (Access to Genetic Resources and Benefit-Sharing) », *Revue Tiers-Monde* 188 (octobre-décembre 2006) : 825-842.

WUNDER Sven, *Payments for Environmental Services: Some Nuts and Bolts*. Jakarta: Center for International Forestry Research, coll. "Occasional Paper n° 42", 2005, 24 p.

Résumé : Les plantes médicinales sont perçues de manière très contrastée selon les différents protagonistes et usagers de la nature : pour les autochtones de Guyane elles font sens dans une approche spirituelle de la Nature, tandis que pour de nombreux autres acteurs, notamment dans le domaine pharmaceutique, elles sont perçues comme des usines à molécules bioactives, ou encore à travers leur potentiel économique. Après une description de ces différentes approches, et la manière dont elles se traduisent (ou pas) dans les textes élaborés pour protéger la biodiversité et les ressources génétiques (la CDB, le protocole de Nagoya, le dispositif d'Accès et de Partage des Avantages [APA]), leur mise en place en Guyane, le projet de loi sur la biodiversité, nous évoquerons le piège que représentent ces questions juridiques internationales pour les peuples autochtones mais aussi les dynamiques nouvelles qu'elles engendrent en termes de gouvernance pour l'ensemble des acteurs impliqués dans l'accès et le partage des avantages.

Mots-clés : Plantes médicinales, populations autochtones, savoirs traditionnels, Guyane française, ressources génétiques, projet de loi sur la biodiversité, Accès et Partage des Avantages (APA).

Abstract: Healing plants are perceived in very different ways according to various users of nature: for the Natives of French Guiana, they make sense in a spiritual approach of Nature, whereas for the other numerous actors, they are perceived as factories of bioactive molecules, or through their economic potential. After a description of these various approaches, and the way they are translated (or not) in texts developed to protect biological diversity and genetic resources (CDB, Nagoya protocol, protocols of access to the resources and sharing of the advantages) applied in Guiana's Region, French law's project on biodiversity, we discuss the trap posed by these legal questions for indigenous peoples, but also the new dynamics they generate in terms of governance for all stakeholders involved in Access and Benefit Sharing (ABS).

Keywords: Healing plants, Indigenous people, traditional knowledge, French Guiana, genetic resources, French law on the biological diversity, Access and Benefit Sharing (ABS).

Laurence Boutinot est titulaire d'un doctorat en sociologie, Paris I Panthéon Sorbonne. Elle est depuis 1999 spécialiste en sciences sociales au service de l'environnement et de la société, au Cirad (Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement) à Montpellier, France. Elle a vécu pendant 15 ans en Afrique et a travaillé sur les questions scientifiques liées à la socio-anthropologie du changement social et du développement. Ses activités de recherche portent, entre autres, sur les questions d'approches participatives et de gouvernance locale, de décentralisation et de politiques publiques de l'environnement. Elle étudie ainsi les pratiques de gestion des ressources naturelles des populations autochtones et des communautés locales, les connaissances traditionnelles sur l'environnement, le genre et les pratiques culturelles dans les questions de développement.

Laurence Boutinot holds a Ph.D. in sociology, Paris I Pantheon Sorbonne. Since 1999, she has been a social scientist at the Environment and Society department, CIRAD in Montpellier, France. She lived for 15 years in Africa and worked on scientific issues related to Socio-anthropology of social change and development. Her research interests include issues of participatory approaches and local governance, decentralization and public policy for the environment. This implies studying management practices of natural resources of indigenous peoples and local communities, traditional knowledge

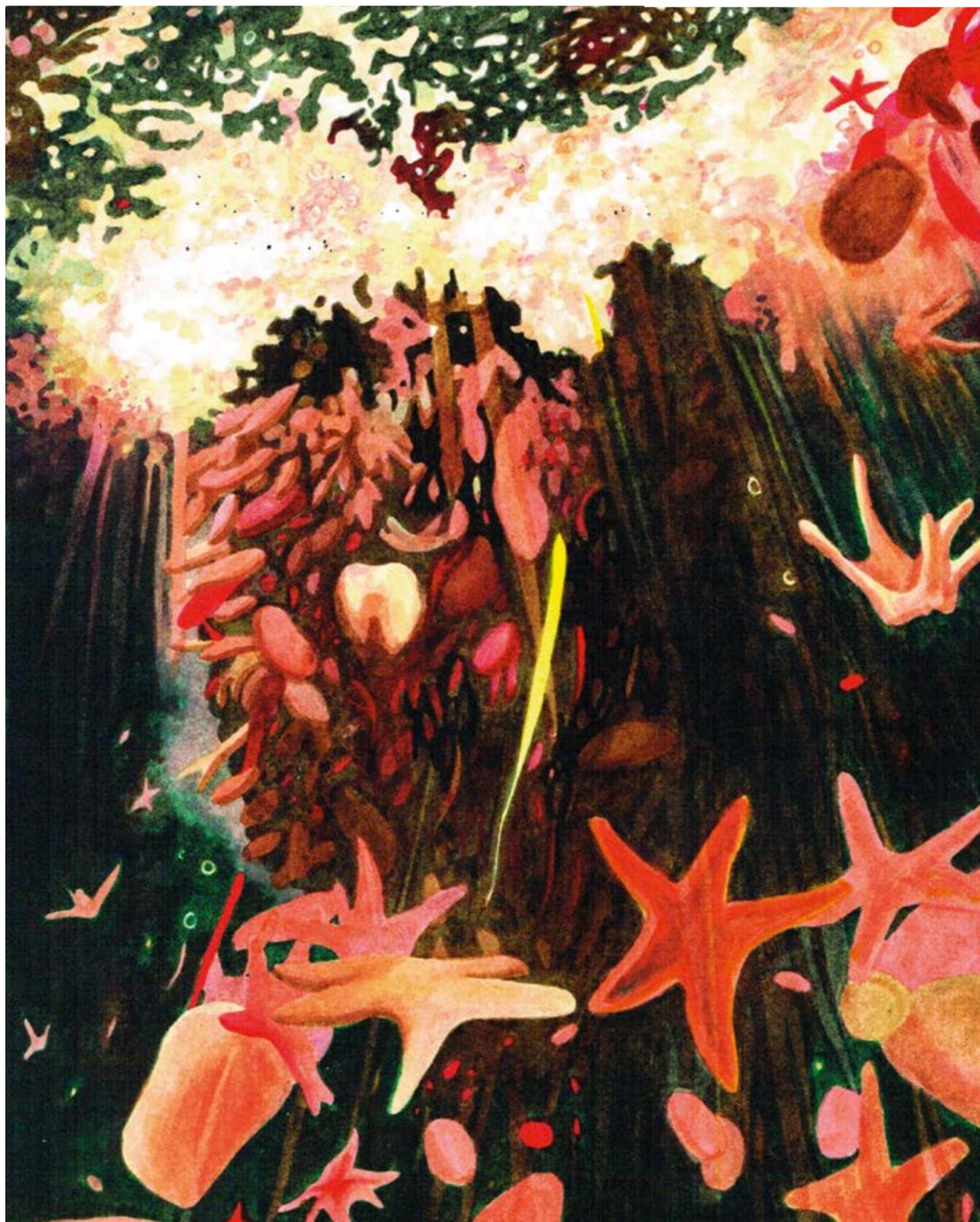
about the environment, gender and cultural practices in development issues.

Marie Fleury, 53 ans, est ethnobotaniste et maître de conférence au Muséum National d'Histoire Naturelle depuis 1992. Diplômée en pharmacie, ethnologie et botanique tropicale, elle s'est spécialisée dans l'étude des relations entre l'homme et le milieu naturel en Guyane, en particulier sur le haut Maroni où elle poursuit ses recherches chez les Noirs marrons aluku et les Amérindiens Wayana depuis 1986. Auteure de plusieurs ouvrages et de nombreux articles, elle est impliquée localement dans la valorisation des savoir-faire traditionnels à travers la mise en place d'un circuit d'économie sociale et solidaire *via* une association loi 1901 (GADEPAM) regroupant plus de 300 artisans sur l'ensemble du territoire guyanais. Depuis 2007, elle dirige l'antenne du Muséum National d'Histoire Naturelle en Guyane.

Marie Fleury, age 53, is an ethnobotanist and lecturer at the National Natural History Museum since 1992. Awarded a diploma in pharmacy, ethnology and tropical botany, she specialized in the study of the relations between man and the natural environment in French Guiana, in particular on the upper Maroni river, where she pursues her research among aluku Maroons and Wayana Amerindians since 1986. Author of several works and articles, she is involved locally in the valuation of the traditional know-how through the implementation of a circuit of voluntary and united sector *via* a non-profit organization (GADEPAM) gathering more than 300 craftsmen on the Guyanese territory. Since 2007, she manages the antenna of the National Natural History Museum in French Guiana.

Philippe Karpe (philippe.karpe@cirad.fr) est chercheur en droit (Docteur-HDR) au CIRAD et un expert international sénior sur les droits des peuples autochtones. Il mène actuellement une recherche avec Alexis Tiouka, expert juriste autochtone, sur le concept de citoyenneté autochtone en Guyane française.

Philippe Karpe (philippe.karpe@cirad.fr) is a Researcher in Law at the French Agricultural Research Centre for International Development (CIRAD) and a governmental expert on Indigenous peoples' law. He is currently studying the concept of Indigenous citizenship in the Guianese and French context.



LES YEUX QUE NOUS N'AVONS PAS

ALICE MORTIAUX

Le contenu des gigantesques filets pleins à craquer vient d'être déversé sur le pont. D'avant en arrière, au gré des roulements qui font tanguer le chalutier, la caméra glisse parmi un amas de poissons colorés et sanguinolents aux yeux morts et fixes et aux bouches ouvertes.

1. RIGOLET, Télérama, août 2013.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. NIEUWJAER, Études, septembre 2013, p. 256.
5. Le Blog documentaire, septembre 2013.

Le tas luisant est agité, les poissons se tordent et clapotent dans les quelques centimètres d'eau qui subsistent sur le plancher avant que, suivant un mouvement du ressac, la pente ne s'inverse. L'amoncellement visqueux déferle alors droit sur nous depuis l'arrière plan, inondant l'objectif d'un mélange mi-mort mi-vivant d'eau de mer, de sang et de chairs gluantes. Quelques plans séquences plus loin, après avoir suivi des raies manta frôlant la surface de la mer, la caméra est arrachée à l'eau dans un bruit de succion et un flux abstrait de lignes grises pour réémerger à l'envers sur un vol de mouettes surexposées piaillant, têtes en bas, dans la nuit.

Durant les 87 minutes du film *Leviathan*, l'expérience du spectateur est celle d'une immersion sensorielle dans une soupe primordiale mutante composée d'êtres qui tournent les uns dans les autres. Réalisé par les artistes et ethnographes Lucien Castaing-Taylor et Véréna Paravel, le film a été tourné entre 2010 et 2012 sur un chalutier pratiquant la pêche industrielle au large de New-Bedford, dans le Massachussets. Ce qui, parmi la myriade de films mettant en scène l'univers de la pêche, fait la singularité de *Leviathan*, c'est le dispositif de captation dont il résulte : toutes les images ont été prises avec des go-pros, ces petites caméras numériques habituellement utilisées pour enregistrer des performances sportives depuis une vue subjective. Fixées aux corps des pêcheurs, aux cordages du bateau et à divers objets ballottant au gré des éléments, elles produisent ici des images aux points de vue mouvants, indifférents à tout critère habituel de cadrage ou de composition.

L'expérience du film est intense, éprouvante, esthétiquement marquante et d'une violence incroyable. Cette violence qui intègre les images correspond à tout le processus dont elles résultent.

C'est la violence de ce qui est filmé, cette situation de pêche industrielle intensive, avec toutes les destructions environnementales, sociales et subjectives qui la composent : filets raclant les fonds marins sans distinction, poissons estropiés rejetés à la mer encore vivants, équipage assommé par la surcharge d'un travail rude et répétitif, le manque de sommeil et la prise de drogues dures permettant de tenir le coup¹. Castaing-Taylor et Paravel décrivent comme infernales ces conditions de vie qu'ils ont partagées avec les pêcheurs lors de six campagnes au cours desquelles ils ont tourné le film. « *Les pêcheurs travaillent parfois vingt heures par jour, raconte Paravel, il leur arrive de ne pas dormir plus de deux heures de rang et le seul moyen pour nous de nous faire accepter était de travailler autant qu'eux. (...) On n'a pas idée de la dangerosité, de la violence de ce métier. Les tempêtes sont terribles, les chalutiers mal entretenus, prêts à couler à tout moment.* »² Pour les réalisateurs, le rendu « *quasi psychédélique, très abstrait, proche de la science-fiction* » des images aux couleurs criardes et saturées engendrées par les go-pros donne *a posteriori* une bonne transcription de la perte des repères spatio-temporels et de la violence propres à l'existence à bord du chalutier³.

Bien que l'ancrage du film dans « *le réel* » soit indubitable et qu'il soit diffusé dans les festivals de documentaires, *Leviathan* surprend par son caractère formellement expérimental, poussant le numérique « *à la limite de ses capacités figuratives* »⁴ pour flirter avec l'abstraction tout en rappelant Bruegel, Goya ou Turner dont les tableaux ont été utilisés comme inspiration lors de l'étalement⁵. On ne retrouve par ailleurs dans le film aucun code du documentaire classique, pas d'interview, pas de contextualisation ni d'explication, pas de voix off, et selon la plupart des critiques, « *pas de narration* ». D'un classicisme absolu, le film tient dans son unité de temps, de lieu et d'action à la manière d'une tragédie sans paroles dont les chœurs auraient été remplacés par un mélange de clapotis bizarres, de bruits des chaînes qu'on enroule et des hurlements du vent, des vagues et des pêcheurs. Comme le reste des productions du *Sensory Ethnography Lab* de Harvard dans le cadre duquel le film a été produit, *Leviathan* est un objet hybride, ni totalement documentaire, ni complètement ethnographique, ni purement artistique mais composant avec des éléments des trois disciplines tout en en rejetant d'autres.

← Figure 1. Séquence :
00:48:13 → 00:50:44.
Procédé : recomposition,
à partir de moments
distincts, d'une image qui
n'existe pas telle quelle
dans le film. Plusieurs
modes de copie : synthèse,
déformation, amplifi-
cation, décalquage à partir
de photogrammes...

Le mot « cliché » n'est pas choisi au hasard, la photographie est un exemple très parlant de mode d'abstraction dont on oublie presque quotidiennement qu'il en est un, alors qu'il est clair que notre manière de regarder et de penser le monde a subi une transformation aussi imperceptible que radicale avec sa propagation.

À travers ce texte, je m'intéresserai à la manière dont *Leviathan* articule dans des rapports pragmatiques son profond attachement au « réel » et ses expérimentations formelles. Je voudrais faire sentir comment, dans ce film où le point de vue anthropocentré occidental moderne n'est plus la norme ni le critère de ce qui fera image, les procédés narratifs et sensoriels mis en oeuvre ne prennent leur valeur qu'à l'aune de leurs effets sur la situation de dévastation de laquelle ils partent et qui les rend nécessaires.

J'explorerai l'hypothèse selon laquelle, en déshumanisant notre perception, les artifices présents dans le film ont pour effet de nous créer de nouveaux liens à la situation, et ce en passant par une multitude de perceptions et d'affects non-humains, infra ou extra-humains que nos modes d'approche habituels nous empêchent de sentir. Les réalisateurs parlent d'*esprits* ou de *fantômes*⁶ pour désigner ces points de perceptions qui peuplent nos zones aveugles et constituent des « niveaux » ou des « dimensions » de la Terre qui nous échappent. Je voudrais interroger le fonctionnement des procédés formels du film et les moyens par lesquels ils nous relient à ces êtres fantomatiques — la question étant donc moins de savoir ce que le film signifie que celle de sentir ce qu'il produit. Comment les artifices narratifs et sensoriels mis en oeuvre dans *Leviathan* déforment et altèrent nos corps pour nous faire approcher ces perceptions non-humaines ? En quoi le passage par ces perceptions modifie-t-il nos manières de nous rapporter à cet agencement du chalutier de pêche industrielle dans lequel le film s'ancre ?

Pour le tournage de *Leviathan*, les réalisateurs avaient tout d'abord emmené sur le chalutier une série de caméras classiques, assez imposantes et de bonne qualité. Mais au fil du tournage, ces caméras ont toutes été englouties par la mer, ne laissant à Paravel et Castaing-Taylor que leur batterie de

6. « *Leviathan et ses fantômes* » est d'ailleurs le nom d'une exposition réalisée à partir du film, qui a eu lieu du 2 juillet au 25 octobre 2016 au *Lieu Unique* à Nantes. L'idée du fantôme semble importante pour les réalisateurs. Véréna Paravel insiste sur le fait que lorsqu'ils ont monté le film, Lucien Castaing-Taylor et elle ont « vraiment vu des fantômes dans les images », et une des pièces exposées consistant en des dizaines de photographies extraites des rushes sur lesquels on distinguait des formes inquiétantes et spectrales « portant la trace de disparus ou de monstres marins ». GALLOT, Libération, septembre 2016.

7. Je détourne ici légèrement le propos de Deleuze, qui dans ses cours sur la peinture donné à Paris — VIII de mars à juin 1981 (dans lesquels il travaille ce qui constituera sa *Logique de la sensation*) précise qu'il aimerait former des concepts qui soient propres à la peinture et non transposables au cinéma ou à la musique. Voir cours Youtube sur la chaîne SocioPhilosophy : « *Deleuze : sur la peinture, séance 1* », 13 novembre 2011.

8. DELEUZE, 24 mars 1981.

9. DELEUZE, 2002, p. 83.

10. *Ibid.*

11. DEWEY, 2012.

12. Deleuze écrit que les photos « ne sont pas seulement des moyens de voir, c'est elles qu'on voit, et finalement, on ne

← Figure 2. Séquence : 00:40:23 → 00:41:41. Procédé : extraction et copie déformée d'un seul photogramme pour la séquence.



voit qu'elles. La photo « fait » la personne ou le paysage, au sens où l'on dit que le journal fait l'événement (et ne se contente pas de le narrer). Ce que nous voyons et que nous percevons, ce sont des photos. C'est le plus grand intérêt de la photo, nous imposer la « vérité » d'images trafiquées invraisemblables » (Logique de la sensation, p. 86). Pour des analyses plus détaillées sur la manière dont la photographie impose cette vérité et tend à passer pour transparente et sans médiation, voir notamment SEKULA, 2013; SONTAG, 2008; CRARY, 2016; HARAWAY, 2007.

13. DASTON, GALISON, 2012. Ils montrent comment la mise en place de l'idéal normatif de l'objectivité scientifique est passé par des techniques de « mise en forme de l'attention », qui étaient notamment des techniques d'observation, de fabrication d'images et de lecture d'images.

14. LATOUR, 2015. Et STENGERS, 2015.

15. Pour les liens entre les « techniques d'observation » et les techniques de disciplinarisation des subjectivités des travailleurs durant l'industrialisation, voir CRARY (*ibid.*) et DASTON & GALISON (*ibid.*).

16. CRARY (*ibid.*).

17. DEBAISE, 2015.

18. DELEUZE, 1981, p. 83.

19. « *Ce n'est pas un compliment pour la peinture cette phrase d'Oscar Wilde « c'est la nature qui imite le tableau », ça montre comment l'acte de peindre se transforme rapidement en cliché »* DELEUZE, 7 avril 1981.

20. DEBAISE, Didier, 2015, p. 39

go-pros et une caméra DSLR qu'ils détestaient, avec lesquelles ils tournèrent finalement le film. Cette anecdote est racontée par les réalisateurs comme un miracle, comme si, en emportant les caméras, les vagues avaient délivré le film d'une série de dangers qui le menaçaient.

Ces dangers, ce sont les images toutes faites qu'on aurait imaginées si on nous avait simplement dit : « il s'agit d'un film documentaire tourné sur un chalutier pratiquant la pêche industrielle au large de New-Bedford, dans le Massachusetts ». En effet, avant même que la moindre image ne soit tournée, toute une imagerie pré-fabriquée mêlant des marines, des cartes postales, des documentaires ayant trait au monde de la pêche ou aux dégâts environnementaux nous serait immédiatement venue à l'esprit. Mais bien plus profondément encore, au-delà des particularités du « sujet », nous aurions imaginé certaines manières de cadrer, d'opérer la mise au point, de raconter les événements, de faire se distinguer les personnages des décors. Cette série de conventions pré-existantes infuse nos images, y compris mentales, sans que nous n'y prêtions plus attention. Elles sont un aspect de ce que, dans sa *Logique de la sensation*, Deleuze appelle les « données pré-picturales » ou encore les « clichés ». Deleuze en parle comme des ectoplasmes : on ne les voit pas mais il sont là avant que l'image n'apparaisse, prêts à bondir sur elle, ils pèsent déjà sur la toile ou sur le capteur sensible de la caméra⁷ avant même qu'on ait commencé à peindre ou à filmer. Ils portent avec eux « le pire », « toutes les abominations de ce qui est mauvais dans la peinture »⁸. « Si bien que peindre n'a pas à remplir une surface blanche, il aurait plutôt à vider, désencombrer, nettoyer. »⁹

Si ce drame des clichés ne concernait que l'art — et ne le concernait que dans son pire aspect de la recherche d'originalité de l'auteur — la question n'aurait absolument aucune importance. Les clichés sont menaçants justement car ils ne se contentent pas de coloniser la pellicule ou la toile : ils sont partout, comme des fantômes qui hanteraient nos organes sensoriels, nos pensées, nos affects — « il y a des clichés psychiques autant que physiques, perceptions toutes faites, souvenirs, fantasmes »¹⁰ — et ils colonisent jusqu'à nos corps et aux espaces que nous habitons. Leur côté dramatique ne réside certainement pas dans le fait qu'ils soient simplement « déjà vus », ennuyeux ou peu originaux, mais bien dans le fait qu'ils restreignent notre monde et notre expérience d'une manière qui a des conséquences vitales.

Nos images documentaires, nos images réalistes sont un condensé de clichés. La vision focale, la perspective linéaire, une certaine distance entre ce qui est vu et ce qui voit, la fixité des deux parties, la manière de cadrer et de mettre au point sont une série de conventions, des manières établies d'extraire certaines composantes de nos expériences afin de produire une connaissance permettant d'agir sur ces dernières¹¹. Ces modes d'abstractions qui ont fait leur preuve en tant qu'outils se transforment en clichés dès lors qu'ils sont confondus avec une description fidèle du réel. Le mot « cliché » n'est pas choisi au

hasard, la photographie est un exemple très parlant de mode d'abstraction dont on oublie presque quotidiennement qu'il en est un, alors qu'il est clair que notre manière de regarder et de penser le monde a subi une transformation aussi imperceptible que radicale avec sa propagation¹². Ainsi, les clichés ne viennent pas de nulle part, et bien que Deleuze en parle comme de « données » (données pré-picturales, données figuratives) il faut prendre en considération le fait qu'ils ne sont pas « toujours-déjà donnés » : on peut bien souvent dater et localiser, ne fut-ce qu'approximativement, la date du « don ». Un cliché n'est en rien une donnée naturelle de la perception, c'est un mot d'ordre, une « mise en forme de l'attention »¹³ qui nous refait les organes perceptifs, les sens, les corps, les pensées.

Je ne m'attarderai pas en détail ici sur la manière dont les outils dont nous nous sommes dotés pour créer de la connaissance et des prises sur « la nature » — du langage au microscope en passant par la notion de « nature » elle-même — ont été les vecteurs d'une mise en forme et en norme de nos subjectivités et du monde. Cet effet de « formatage » résulte autant de longues scléroses d'habitudes ou de négligences¹⁴ que de moments de forçages disciplinaires plus idéologiquement marqués¹⁵. Quand on cherche les causes, on trouve un faisceau de circonstances propitiatoires qui s'entre-amplifient¹⁶, sans qu'aucune opération ne puisse être désignée comme coupable dans un sens intentionnel ou originaire, mais sans non plus qu'aucune ne puisse être pensée comme « innocente ». Focalisons-nous directement sur l'effet : les modernes ont fini par prendre pour la nature elle-même les outils qu'ils s'étaient fabriqués pour la connaître¹⁷.

C'est cela qu'il faut entendre quand Deleuze dit que le peintre « ne peint donc pas pour reproduire sur la toile un objet fonctionnant comme modèle, il peint sur des images déjà là, pour produire une toile dont le fonctionnement va renverser les rapports du modèle et de la copie »¹⁸ : c'est le monde qui en vient à copier nos images, et pas l'inverse¹⁹. Les séparations artificielles et pratiques que nos images permettent d'opérer — entre ce qui importe et ce dont il faut faire abstraction, entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas — finissent par sauter des images à nos perceptions et à nos actions, et de ces dernières à nos expériences du monde. Ainsi, la réification de nos abstractions va toujours irrémédiablement de paire avec une réduction de notre perspective et de nos expériences²⁰ — une abandon d'une partie du pensable, du perceptible, de l'action possible, c'est-à-dire un abandon des liens possibles avec des pans entiers du monde. C'est en réaction à cet appauvrissement que chercher à désagréger nos représentations habituelles de la nature prend un sens et une importance, et que des expérimentations formelles dans cette direction peuvent excéder le statut de simples exercices de style.

La lutte des images contre les clichés, Deleuze la retrouve notamment chez Bacon et chez Cézanne et l'appelle « catastrophe » ou « chaos-germe » — la peinture devrait nécessairement « passer par la

catastrophe» pour se défaire de toutes les données préexistantes, et il est amusant de relever, par rapport à l'anecdote des caméras englouties par la mer lors du tournage de *Leviathan*, que pour Deleuze cette étrange catastrophe propre à l'acte de peindre a pour effet de noyer les clichés. Le terme «*catastrophe*» sonne aujourd'hui de manière ambiguë, et il faudrait, afin de lui faire prendre son sens par rapport à *Leviathan*, veiller à ne pas lui donner une charge trop dramatique ou trop humaine, mais plutôt le sentir comme un «*effondrement des coordonnées visuelles*» dans une zone d'indiscernabilité et d'instabilité qui n'est en soi connotée ni positivement ni négativement. La catastrophe ne renvoie donc pas à une destruction radicale et iconoclaste mais plutôt, comme le terme «*chaos-germe*» le suggère, à une zone de possibilité fertile, indifférente et insuffisante en elle-même. Ce qui importe ici c'est ce que produit le passage par la catastrophe ou chaos-germe, à savoir la lutte contre les clichés.

Cette lutte est là partout dans *Leviathan*, où les images capturées par les petites caméras numériques ne cessent de se cabrer, comme dans une corrida où les toréadors seraient les portraits et les paysages, les personnages et les décors, les belles scènes toutes faites et les récits de «*l'homme dans la nature*» voulant à tout prix s'installer dans le film, et que celui-ci devait ruer et filer à toute vitesse pour leur échapper. Tout se passe comme si le film se constituait comme un fouillis de pièges pour nous défaire le regard, tenter de noyer à tout prix ce qui nous restreint, c'est-à-dire essayer d'empêcher les images habituelles de la nature de se fixer et de «*monter à l'écran*». Cependant, il faut en disant cela résister à la tentation de penser le film comme une manière alternative de représenter «*la nature*», qui dénoncerait nos rapports avec cette dernière et nous inviterait à un retour réflexif sur nos représentations courantes : non seulement il ne s'agit pas de nature, mais de plus il ne s'agit pas de représentations. Le film a pour effet de déformer nos perceptions pour nous faire explorer la zone de la Terre dont il part et pour nous relier à elle en passant par des dimensions auxquelles nous n'avons pas, a priori, accès ; il ne s'agit donc pas de représenter mais bien de déformer, explorer et relier, qui sont trois verbes d'action. Je m'intéresserai maintenant aux types de stratégies employées pour permettre ces actions.

Il y a dans *Leviathan* plusieurs types d'*artifices matériels-sémiotiques* qui correspondent à des véhicules pour approcher des points de sentir non-humains, des façons de défaire l'humain tout en faisant émerger autre chose. Pour le dire autrement, ces artifices ont pour effet de *ré-outiller* nos yeux à mesure que la lutte contre les clichés les défait, les deux mouvements opérant nécessairement simultanément. Certains de ces artifices opèrent au moment de la captation des images, d'autres au moment du montage et de la post-production du film. Je commencerai par les processus de captation.

Durant le tournage de *Leviathan*, les go-pros capturent des images indifférentes à tout critère de cadrage ou de composition humain. Mises en mouvement de manière tantôt fluide, tantôt brusque

et irrégulière, elles enregistrent. Pour autant, si les images produites échappent aux normes visuelles cinématographiques habituelles, on ne peut pas dire qu'elles soient complètement libérées et hors contraintes. Lorsqu'elles sont livrées à elles-même et à l'agencement du bateau, les caméras ignorent les notions de haut et de bas mais sont en revanche bien sensibles à la gravité. Elles se soucient peu de la règle des tiers pour le placement de la ligne d'horizon, mais elle sont affectées par le passage d'un élément à un autre lors du franchissement de la surface de l'eau. Les caméras enregistrent dans un espace-temps très défini, celui du chalutier durant les six campagnes de pêche où les réalisateurs embarquent, et se trouvent en contiguïté physique directe avec tout l'agencement des êtres qui le peuple : fixées au mat, aux filets, tenues par les mains des réalisateurs ou des pêcheurs, fixées à leur corps, à des câbles ou à des perches. C'est la contiguïté physique avec cet agencement qui devient la contrainte : il va falloir faire avec les mouvements du bateau et de la mer, avec les pêcheurs et leur travail, avec les conditions météorologiques, et nécessairement avec ces particularités terrestres que sont la gravité ou l'alternance des jours et des nuits. Cela paraît aller de soi mais qui ne serait pas nécessairement le cas pour un film d'animation, qui aurait d'autres contraintes. *Leviathan* n'a donc rien d'une création *ex nihilo* sortant d'un imaginaire débridé, il résulte au contraire d'un protocole très stricte et minimal — voire «*élémentaire*».

Nous pouvons rapprocher ce protocole de ce que Deleuze appelle un *diagramme*. Selon Deleuze, la catastrophe ou lutte contre les clichés est en elle-même insuffisante : il faut que quelque chose en ressorte. Pour que l'image puisse nous faire approcher d'autres points de perceptions, la catastrophe doit être en quelque sorte ré-appropriée ou «*modulée*». Le diagramme correspond à l'ensemble de contraintes, d'artifices qui modulent la catastrophe. Mais il ne faut pas se représenter ces deux éléments comme des composantes séparées de l'image ou des moments distincts, comme s'il y avait d'abord une catastrophe dissolvant les clichés, qui était dans un deuxième temps canalisée par le diagramme. Catastrophe et diagramme sont en fait les deux versants enlacés d'une seule et même chose. En effet, si on essaye de penser une sortie des clichés par une libération hors de toute contrainte, par une improvisation totale, on demeure plus que jamais dans les clichés, cliché de la fantaisie, cliché de l'imaginaire, illusion d'une page blanche sur laquelle on pourrait improviser alors que tout y est déjà²¹. Dans *Leviathan*, ce sont donc les contraintes immanentes à la vie sur le chalutiers — contraintes du labeur, de la sociabilité, de la mécanique... — et les contraintes terrestres qui deviennent le diagramme.

En canalisant la lutte contre les clichés, ces contraintes permettent aux caméras de se transformer en un type particulier de véhicule entre les perspectives : le transducteur²². Un transducteur est un artifice de traduction d'un régime de sensation à un autre ou d'un médium à un autre. Dans le *Robinson* de Tournier, lorsque Vendredi transforme

21. DELEUZE, 24 mars

1981, *ibid.*

22. INGOLD, 2017, p. 125-220.

23. TOURNIER, 1972.

24. Il est d'ailleurs intéressant de noter ici le fait que pour sortir de nos habitudes perceptives humaines les réalisateurs n'ont pas utilisé des technologies de pointes (des caméras permettant de filmer au ralenti, ou caméras thermiques, ou appareil d'optique permettant de percevoir les micro-vibrations de la matière) mais bien une technologie populaire pervertie.

→ Figure 3. Séquence : 00:42:19 à 00:43:03. Procédé : synthèse et réinterprétation à partir de deux photographies distinctes extraits de la séquence.



le bouc qu'il vient de tuer en une harpe aérienne et en un cerf-volant, il crée des transducteurs, des opérateurs de traduction d'un élément à un autre, d'une modalité d'existence à une autre. En tendant les boyaux séchés de la bête entre ses cornes et en plaçant le crâne ainsi transformé en harpe entre les branches d'un arbre pour que les courants d'air fassent vibrer les cordes, il fait du bouc un passeur entre le vent et les humains, transcrivant des qualités propres au corps du vent en une sonorité que Robinson et Vendredi peuvent entendre. De la même manière, en faisant de la peau du bouc un cerf-volant qu'il relie à un bouchon flottant sur la mer, le bouc transcrit les mouvements de la mer dans l'air d'une manière perceptible pour les yeux humains²³. Le transducteur fonctionne par contact physique (au sens large) lors de son opération de traduction. La manière dont on reçoit ce qu'il produit et dont on est mis en contact avec la perspective interprétée est, elle aussi, physique — et ce même si le contact n'est pas direct puisque le transducteur opère comme relais déviant. Les exemples de *Vendredi* ou *les limbes du Pacifique* sont intéressants car ils montrent que pour arriver à cette transposition, il faut passer par deux déviations : dévier l'usage d'un objet pour dévier une sensation dans une autre²⁴.

Dans *Leviathan*, chacune des go-pros, fixée à un élément de l'agencement du chalutier, en transcrit la kinesthésie — le ressenti que cet être a des mouvements de son propre corps — en un registre de sensations accessible depuis une autre perspective. Cette conversion de la caméra en transducteur passe aussi obligatoirement par une déviation de son usage : elle est pervertie dans la mesure où, en opérant par contacts physiques, elle sort de son rôle de capteur enregistrant le caractère purement visuel de ce qu'il filme et donnant une image uniquement optique. Lorsque la caméra est utilisée non pas

Ainsi, la réification de nos abstractions va toujours irrémédiablement de paire avec une réduction de notre perspective et de nos expériences²⁰ — une abandon d'une partie du pensable, du perceptible, de l'action possible, c'est-à-dire un abandon des liens possibles avec des pans entiers du monde.

comme un capteur visuel désincarné, mais comme un objet ayant son propre poids, son propre niveau de flottaison, sa propre capacité à être mû de telle ou telle manière, et que toutes ces caractéristiques déteignent sur l'image qui est rendue, cette dernière n'est plus purement optique mais devient aussi tactile ou haptique. La caméra est un corps que l'image-transducteur nous fait sentir. Lorsque la go-pro plonge sous la surface de l'eau pour ré-émerger avant de re-plonger, on reçoit évidemment des informations optiques, mais — perversion — ces informations nous donnent soudainement aussi des indications tactiles ou kinesthésiques (le choc ressentit en heurtant la surface de l'eau, le changement de résistance et de pression ressenti lors du passage d'un élément à un autre, les différences que cela induit dans le type de mouvements...).

Lorsqu'on considère ces éléments, il semblerait absurde de dire que *Leviathan* est un film « *abstrait* » tandis qu'un documentaire classique dans lequel la caméra aurait été solidement fixée à un pied serait lui « *réaliste* » : il s'agit simplement de modes d'abstraction radicalement différents. En effet, les normes du réalisme reposent principalement sur la nécessité de faire abstraction autant que faire se peut de l'animation et de la perspective de l'objet à propos duquel on va créer de la connaissance, et nécessite une séparation nette entre le sujet percevant et l'objet perçu — séparation qui est matérialisée par une distance physique entre les deux parties. Les images de *Leviathan* prennent toutes ces normes à rebours puisque les mouvements de ce qui est vu et de ce par quoi on le voit s'y co-induisent et s'y confondent. Du réel, elles ne gardent justement presque exclusivement que l'animation des êtres et leurs perspectives — au détriment d'un bon nombre d'autres aspects que l'image réaliste, justement, conserve. Qu'on ait du mal à ranger *Leviathan* au rang de film documentaire ou à considérer qu'il nous fournit des informations sur la pêche indus-

trielle montre à quel point nous avons assimilé la production de connaissances ou de rapports avec le réel à certaines normes qui sont pourtant très situées temporellement et géographiquement.

Avec les transducteurs, il s'agit pourtant bien de créer un rapport de ressemblance avec certains aspects du réel, mais en « *arrivant à la ressemblance par des moyens non ressemblants* », c'est-à-dire des moyens autres que ceux, mimétiques, qui visent à imiter l'apparence extérieure des corps. Deleuze parle de la ressemblance obtenue par ce type de procédés comme « *plus fidèle* »²⁵ ou « *plus profonde* » que la ressemblance photographique, mais gardons pour l'instant l'idée qu'il s'agit surtout d'une autre forme de fidélité, où c'est non pas l'apparence mais l'énergie ou l'animation de la chose qui est « *copiée* ».

La caméra utilisée comme transducteur engendre irrémédiablement des contacts physiques directs entre ce qui est filmé et l'objectif de la caméra, qui se retrouve ébloussé par l'eau de mer ou le sang des poissons, ou encore couvert de buée dans une scène tournée dans la salle de douche du bateau. Une tentation facile serait de dire que ces moments nous renvoient à la présence de la caméra, et d'inscrire ces scènes dans toute la tradition, bien ancrée dans le cinéma, du retour réflexif sur le médium, sur la caméra et sur la présence de celui qui voit la scène. Or, si les moments « *ébloussés* » de *Leviathan* opèrent en un sens dans le même registre que les « *retours réflexifs cinématographiques* », ils s'en distinguent radicalement dans leur manière et dans leurs effets. Les procédés réflexifs opèrent par des reflets de miroirs dans lesquels on distingue la caméra ou qui renvoient métaphoriquement à celle-ci, par des regards de personnages lancés à l'objectif ou par des mises en abyme où l'on voit un film dans le film. Ils sont tellement ancrés dans le domaine du visuel qu'il est difficile d'y rapprocher ce qu'il se passe dans *Leviathan*. Ici encore, la distinction se joue entre l'optique et l'haptique, le domaine du

25. « *Je suis convaincu que ce que Cézanne désirait lui-même était la représentation. Il voulait une représentation fidèle. Il voulait simplement qu'elle fût plus fidèle. Car quand on la photographie, il est fort difficile d'obtenir la représentation plus fidèle que Cézanne voulait...* » DELEUZE, 1981, p. 84.

26. DESPRET, 2009.

27. VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 6-12

28. KHON, 2017, p. 29

29. *Ibid.*

visuel et le domaine du corps. Là où le cinéma traditionnel nous montre l'image de la caméra — ou de celui qui regarde comme figure de la caméra —, dans *Leviathan* les caméras sont *senties* par le spectateur bien plus qu'elles ne sont vues ; on sent ce à travers quoi on voit²⁶, et ce durant tout le film, les moments d'ébloussures ajoutant juste une dimension particulièrement visible à cette sensation.

Les deux procédés, réflexivité et ébloussures, renvoient à deux postures ethnographiques distinctes quant à la manière de créer du savoir et de se rapporter à son objet : dans le premier cas de figure, celui de l'œil réflexif, il s'agirait avant tout de dire « *je filme en tant que je n'ignore pas être en train de filmer, et que ma présence contamine ce que je filme* » — une posture qui correspond à ce que Viveiros de Castro appelle le *narcissisme* en anthropologie²⁷, où l'influence ou la « *contamination* » est la plupart du temps envisagée comme unilatérale (de l'objet au sujet, de l'anthropologue blanc au peuple étudié, de ce qui film à ce qui est filmé). Les images déformées par les gouttes d'eau ou de sang dans *Leviathan* semblent quant à elles plutôt dire « *je filme en tant que je sens ce à travers quoi je filme, et ce que je filme me contamine tout autant que je ne le contamine en filmant* » — ce qui renvoie à une posture de co-production de savoir. Le fait que l'objectif soit véritablement infecté par le milieu rend bien clair le fait que l'influence est réciproque — voire même que le poisson mort influence bien davantage la caméra et le spectateur qu'il ne se fait influencer par eux. En revanche, là où les deux procédés d'œil réflexif et d'œil ébloussé se rejoignent, c'est qu'ils sont tous deux en correspondance avec ce qu'ils prétendent faire : créer une image ou une représentation pour l'un, produire des sensations et déformations corporelles pour l'autre.

L'influence de ce qui est filmé sur ce qui filme et ce qui regarde est une composante essentielle de l'image-transducteur. Si l'on se réfère à la sémiotique de Peirce, les transducteurs se situent au niveau de l'indiciel dans la mesure où ils produisent « *des signes qui sont, d'une certaine manière, affectés par les choses qu'ils représentent* »²⁸ — c'est-à-dire qui sont corrélés avec celles-ci d'une manière qui ne relève pas de la ressemblance (icônes) ou de la convention (symboles)²⁹. Cette dimension indicelle constitue une sorte de trame de fond sémiotique pour le film, et nous verrons par la suite qu'à partir de cette première couche deux autres dimensions, rythmique et iconique, viennent s'imbriquer — c'est l'ensemble de ces trois niveaux d'opérations toujours entremêlés les uns aux autres qui agit durant le film. Il y aurait sans aucun doute beaucoup d'autres types de procédés à analyser dans *Leviathan*, mais si une chose est sûre, c'est que le niveau symbolique y est absent. Il n'y a, dans le film, presque pas de symboles, et les seules exceptions sont cantonnées dans des zones un peu externes. Il s'agit de la citation du livre de Job mise en exergue, du générique de fin, et du titre — dont les réalisateurs disent justement qu'ils détestent le

Avec les transducteurs, il s'agit pourtant bien de créer un rapport de ressemblance avec certains aspects du réel, mais en « arrivant à la ressemblance par des moyens non ressemblants », c'est-à-dire des moyens autres que ceux, mimétiques, qui visent à imiter l'apparence extérieure des corps.



← Figure 4 : Séquence d'entrée : 00:00:53 à 00:06:53 Procédé : superposition de plusieurs photographies extraites de la séquence. Cartographie du mouvement des mains aux gants bleus par juxtaposition de plusieurs coupes temporelles (fixes).

sur-expliquer et investir les différentes références qu'il convoque

« en particulier parce que les dimensions allégoriques sont moins importantes que les dimensions analogiques. L'expérience viscérale d'être là, l'engagement avec un monde cosmique sont des sujets que le film évoque. Ce n'est pas notre rôle de formuler pour les spectateurs la série de registres symboliques qui sont en jeu »³⁰.

Bien sûr, le film n'est pas tourné dans une situation sans langage; les pêcheurs se parlent (ou plutôt se crient) les uns aux autres, et il y a évidemment sur le bateau des objets sur lesquels sont inscrits des mots. Mais la manière indifférente avec laquelle la caméra enregistre ces aspects, en ne distinguant pas le cri langagier humain du bruit de machine qui l'ensevelit à moitié ou en coupant par le cadre les mots inscrits, a pour conséquence qu'ils ne sont pas présents dans le film en tant que symboles mais en tant que composantes sonores ou visuelles, placées au même niveau que le reste de ce qui est perçu.

Le fait de produire (et de se rendre attentif à) des signes presque exclusivement non-symboliques est un élément important de *Leviathan*. D'une part, faire abstraction du langage pour créer une immersion sensorielle était une volonté que Paravel et Castaing-Taylor situent explicitement en réaction aux canons du cinéma ethnographique, qui selon eux est toujours à la fois trop discursif et trop anthropocentrique.

« La plupart des documentaires sont anthropocentriques et pensent révéler un monde alors qu'ils ne font que rendre compte d'un discours, un point de vue réductible à de la prose, sans s'intéresser à a vie elle-même, telle qu'elle est vécue »³¹.

Se passer des symboles importe donc car il s'agit du seul régime de signe exclusivement humain³², ce qui en fait à priori le régime le moins approprié à la mise en lien avec des perspectives non-humaines, cette entreprise nécessitant à la fois de se rendre sensible aux signes émis par les autres et de s'en inspirer pour créer l'outil de liaison³³. Or, le registre du symbolique, tout comme celui de la ressemblance photographique, constituent des freins dans cette entreprise puisqu'ils ont tendance à former pour nous ce que Stengers appelle avec Whitehead une *ornière*³⁴, c'est-à-dire un chemin très commode pour aller vite, loin et toujours dans la même direction, mais qui à force d'être pris et repris se creuse, et dans lequel on se retrouve pris sans plus pouvoir en sortir. Nous nous sommes spécialisés à l'extrême dans des modes d'abstraction particuliers qui, tout en constituant pour nous des outils extrêmement efficaces, ont reformé nos corps et notre attention jusqu'à nous masquer la possibilité même d'autres types de signes; nos spécialisations se sont opérées au prix d'une perte d'amplitude de nos perspectives.

Un étrange paradoxe de la modernité est qu'elle a eu tendance à oublier tout à la fois que ses « représentations » étaient produites par une série d'abstractions, et qu'il y avait toujours une chaîne de contacts corporels — même partiels ou déviés — entre ces mêmes « représentations » et le

30. Entretien avec Lucien Castaing-Taylor et Vénéra Paravel sur www.cinemasderecherche.org/films-soutenus/leviathan

31. « "Leviathan", un film fou signé Véréna Paravel et Lucien Castaing-Taylor — entretien », *ibid.*

32. KHON, *ibid.*

33. C'est ainsi que fonctionne ce qu'Eduardo Khon appelle un *pidgin* trans-espèce : « Il ne suffit pas d'imaginer comment parlent les chiens, ou de leur prêter le langage humain. En effet, nous sommes confrontés, et sommés de répondre, aux contraintes imposées par les caractéristiques particulières des modalités sémiotiques qu'utilisent les animaux pour communiquer entre eux. » KHON, *ibid.*, p. 200.

34. STENGERS, 2015, *ibid.*

35. KHON, *ibid.*

36. DELEUZE, 1983, p. 117.

37. DELEUZE, 1981, p. 69.

monde dont elles proviennent. Ainsi, nous avons tendance à négliger jusqu'à l'oubli le chemin d'icônes et d'indices qui relient les symboles au monde³⁵, tout comme nous avons tendance à omettre la série de contacts physico-tactiles qui permettent à nos yeux de voir (il suffit pourtant de regarder le soleil une seconde de trop pour se rappeler que la lumière touche). L'indiciel est au symbole ce que le tactile est au visuel : quelque chose de présent à un niveau plus générique dans le monde, une sorte de base plus commune qui est nécessaire pour venir y empiler toutes nos spécialisations, mais qu'on a tendance à négliger. Or, sélectionner le symbolique et l'optique comme seuls moyens d'établir des connaissances tout en omettant les chemins (non symboliques et non-optiques) par lesquelles ces connaissances doivent passer, cela a comme double effet de réduire drastiquement le domaine du connaissable tout en confondant les limites de ce dernier avec celles du « réel ». C'est pour cela que nous pouvons comparer les perspectives non-humaines à des fantômes : elles vivent hors de ce réel sélectionné sur le volet par nos modes d'abstractions habituels, dans des zones que nous avons désappris à percevoir — ou plutôt que nous avons savamment appris à ne plus percevoir. Il y a donc quelque chose de paradoxal dans les procédés mis en œuvre dans le film : il s'agit à la fois de reculer dans les spécificités pour retrouver des perceptions communes hors de l'ornière, retrouver des choses qui existent donc aussi avant et en dehors de nous, déformer notre œil pour « retrouver » des accès à ces perceptions fantômes dont nos modes d'abstraction nous isolent. Mais on ne peut « retrouver » ces accès que par addition — non pas en nous soustrayant à nos modes d'abstraction, mais en leur en ajoutant de nouveaux, en les contrariant avec d'autres filtres. Ce n'est pas une démarche de purification où il s'agirait de « désapprendre » et de retrouver une innocence d'avant le langage, le symbole ou l'image réaliste. Le processus consiste au contraire dans le fait de ressentir un monde de sensations et de régimes sémiotiques non symboliques et non réalistes qui les supportent en eux-mêmes : non pas s'épurer de nos abstractions, mais rendre sensible le fait que ces dernières ne sont pas pures. C'est pour cela que les procédés matériels-sémiotiques fonctionnent comme des prothèses ou des mutations, des opérations perverses, à la fois naturelles et artificielles. Pour paraphraser Deleuze, si l'image non-humaine est en deçà de nous, il n'est pas étonnant que nous ayons à la construire, puisqu'elle n'est donnée qu'à l'œil que nous n'avons pas³⁶. Pour la penser, il nous faut tenir tout à la fois retour ou régression (en deçà de nos spécificités perceptives) et construction.

Pour aborder la construction de cet œil, nous devons maintenant nous pencher sur une étape importante du film qui a jusqu'à présent été mise de côté. En effet, l'image-transducteur que nous retrouvons dans *Leviathan* ne se télécharge pas directement des go-pros à nos yeux, elle ne nous parvient que médiée une seconde fois par l'étape du montage durant laquelle Castaing-Taylor et Paravel

on trié, sélectionné, coupé et recollé à partir de leur 150 heures de rushes. La première fonction du montage est évidente : il s'agit d'agencer les plans dans la durée et de moduler le rythme du film. Il faut malgré l'évidence souligner l'importance de ce moment, qui constitue une sorte de deuxième « *diagramme* » absolument nécessaire. La durée et le rythme sont cruciaux car *Leviathan* est un film physique, corporel, et non, comme le prétendent certains critiques, un « *film-idée* » qui aurait pu durer cinq minutes pour le même résultat — comme si l'essentiel était qu'on ait « *compris le principe* » du protocole. La mise en lien avec des perspectives non-humaines, la création de perceptions nouvelles, tout comme la déformation du corps qu'elles présupposent et induisent tout à la fois, ne peuvent être envisagées qu'en terme de processus, impliquant les notions de durée et de rythme.

Dans *Leviathan*, ce processus ne consiste pas en un déroulé homogène, et le montage est une modulation entre tout un spectre de différents degrés de mise à distance des clichés anthropocentrés. Je distinguerai dans ce spectre différents stades, qui fonctionnent non pas sous la forme d'une gradation ou d'une avancée linéaire de l'humain vers le non-humain, mais qui s'entrecroisent par touches, se dégradent en demi-teintes et prennent à chaque fois une fonction différente selon ce qui les précède et ce qui les suit.

Dans le premier stade (qui n'est premier que dans ma description, mais ni chronologiquement ni selon aucun autre principe), l'image semble *a priori* tout à fait habituelle par rapport à ce qu'on peut voir dans n'importe quel documentaire. C'est le cas notamment d'une des dernières séquences, où l'on voit le capitaine du chalutier attablé dans une cabine, un gobelet en plastique à la main, en train de lutter contre sa narcolepsie devant une émission de télé-réalité qui passe sur un écran situé hors-champ, derrière la caméra. Dans ce plan fixe, le personnage humain occupe une place importante et est cadré d'une manière assez ordinaire. L'arrivée tardive et la rareté de ce genre de plan dans le déroulé du film interdisent de les confondre avec une sorte de « *point de départ* » pour une évolution de déformations. Ces moments opèrent plutôt comme les « *témoins* » que Deleuze observe chez Beckett ou Bacon, et qui ont pour fonction « *d'indiquer (...) une constante, une mesure ou cadence, par rapport à laquelle on estime une variation* »³⁷. Répartis à des moments clés du film, les cadrages plus ordinaires viennent donc prendre la mesure de la déformation en cours, lui donner de l'importance et la rendre plus sensible par contraste. Mais un autre effet important est que par la présence de ce type de plan, le film donne également exactement le même statut aux conventions habituelles et réalistes qu'aux autres procédés de captation. En effet, après une longue immersion dans le film, une image ordinaire apparaît soudainement tout aussi truquée, artificielle et étrange que le reste des procédés impliquant des caméras mouvantes auxquels ont avait eu affaire jusqu'alors. Ce qui est « *témoin* » et ce qui est « *déformation* » n'est

donc pas à distinguer en terme de complexité mais en terme d'habitude, et toujours relativement à une perspective.

Le deuxième stade correspond à l'état « *intermédiaire* » entre l'image cliché et l'image complètement déshumanisée. Durant ce moment mixte, l'image mise en mouvement est suffisamment inhabituelle pour nous surprendre, mais aussi suffisamment formée selon nos critères pour qu'on puisse encore sans trop de difficulté identifier les êtres avec lesquels elle nous met en contact. Ce stade « *moyen* », qui est prédominant dans le film et qui en constitue la trame principale, forme une zone impure propice à faire jouer un autre type de procédé narratif, qui opère quand à lui au niveau iconique. Il consiste en des rapports de ressemblance ou d'imitation inattendus entre les différents êtres visibles dans le film, rapports qui sont rendus visibles par la sélection et la juxtaposition des séquences au montage. C'est comme si les êtres étaient par moments surpris à jouer d'autres personnages que ceux qui sont les leurs habituellement. Le générique de fin, mettant sur un même plan et par ordre alphabétique les noms des poissons, des disparus, des pêcheurs et des divers non-humains qui peuplent le chalutier, confirme cette piste selon laquelle chaque être apparaissant dans le film serait à envisager comme un acteur ou un interprète. Ces imitations et ces jeux sont particulièrement sensibles dans certaines scènes, par exemple lorsque les marins découpent les ailes des raies manta avant de rejeter les corps à la mer. On est alors saisi par les visages presque humains des raies, tandis que les humains, intégralement couverts de leurs imperméables et coupés aux épaules par le cadrage qui garde leurs têtes hors-champ, deviennent d'inquiétantes

créatures de plastique rouge et bleu exécutant leurs gestes répétitifs de manière robotique, une main remplacée par un crochet et l'autre par un couteau. Ces moments d'échanges de propriétés entre acteurs sont nombreux – citons par exemple les scènes où la peau des marins apparaît comme un milieu tandis que la surface de la mer apparaît comme une peau, ou encore celles où le bateau fendant les flots semble doté d'une intentionnalité et d'une volonté à toute épreuve, tandis que les humains qui sont censés le manoeuvrer paraissent complètement livrés à une multitude de forces qui les dépassent. Ces moments d'échanges n'ont pas seulement pour effet d'anthropomorphiser les non-humains, mais de faire passer chaque être, humain et non-humain, par une série de « *morphismes* »³⁸ variés, créant ainsi une zone de mélange à l'interface de différents « *niveaux* » ou « *dimensions* » liées à des perspectives. Cette zone de mélange n'est pas celle de l'absence des clichés, mais de leur excès, les clichés humains et les clichés animaux côtoyant les clichés d'êtres dont nous ignorons jusqu'à l'existence dans un état de promiscuité et d'instabilité inhabituel.

Cette zone de mélange des qualités des êtres joue, dans le ressenti de chaos et d'instabilité qui émerge en regardant *Leviathan*, un rôle tout aussi important que dans les mouvements frénétiques des caméras, et ce en passant par une autre manière de toucher, puisqu'il s'agit cette fois non plus de kinesthésie mais d'affect. Prenons par exemple la séquence où l'on voit le capitaine activer, depuis une cabine vitrée, les commandes qui actionnent la levée des énormes filets de pêche. La scène se déroule de nuit et l'image du capitaine, à travers la vitre, nous apparaît mêlée aux reflets des machines et des lumières artificielles qui entourent la cabine. Tout

38. Pour la question des morphismes, voir le concept de « zone métamorphique » dans LATOUR, 2015, p. 57-100.

comme dans la scène où il regarde la télévision, il est ici en train de lutter contre l'endormissement, ses yeux se ferment et son port de tête se ramollit à intervalles réguliers tandis que d'étranges clignotement le balayent. De temps à autre, il ôte de sa bouche la cigarette dont l'extrémité incandescente se mêle aux autres lumières non identifiées qui déforment son image, et crie dans un micro des indications qui sont au trois quarts noyées dans le bruit des machines. On sent ici à quel point l'anthropomorphisme est une figure de style, non seulement quand il s'agit de filmer des raies manta à visages, mais tout autant quand il s'agit de montrer des humains. Passer par la zone des mélanges et des imitations fait apparaître ce que l'on appelle « *humain* » moins comme un être que comme une manière de cadrer dans un agencement interspécifique mis en mouvement par une multitude de forces non-humaines qui vont des bactéries au capitalisme. Par ce type d'image – poissons à visages, hommes-machines, hommes désanimés, etc. – *Leviathan* rend également sensible le fait que chercher à déshumaniser la perception et à approcher des perspectives non-humaines n'a rien d'une quête gratuite de « *plus de sensations* ». Il s'agit surtout de quelque chose qui prend tout son sens en réaction à une situation de destructions écologiques et sociales, où les clichés ne font déjà plus sens et où « *la nature* » comme « *l'humain* » sont déjà complètement engagés dans d'inquiétants processus de déformations.

Enfin, le troisième stade rythmique du film correspond aux moments où la déshumanisation de l'image est poussée à son maximum, et où on ne parvient même plus à identifier ce qui est filmé tant les modalités perceptives sont distinctes de celles dont nous avons l'habitude – vitesse trop élevée, distance trop courte, angle trop étrange, manque

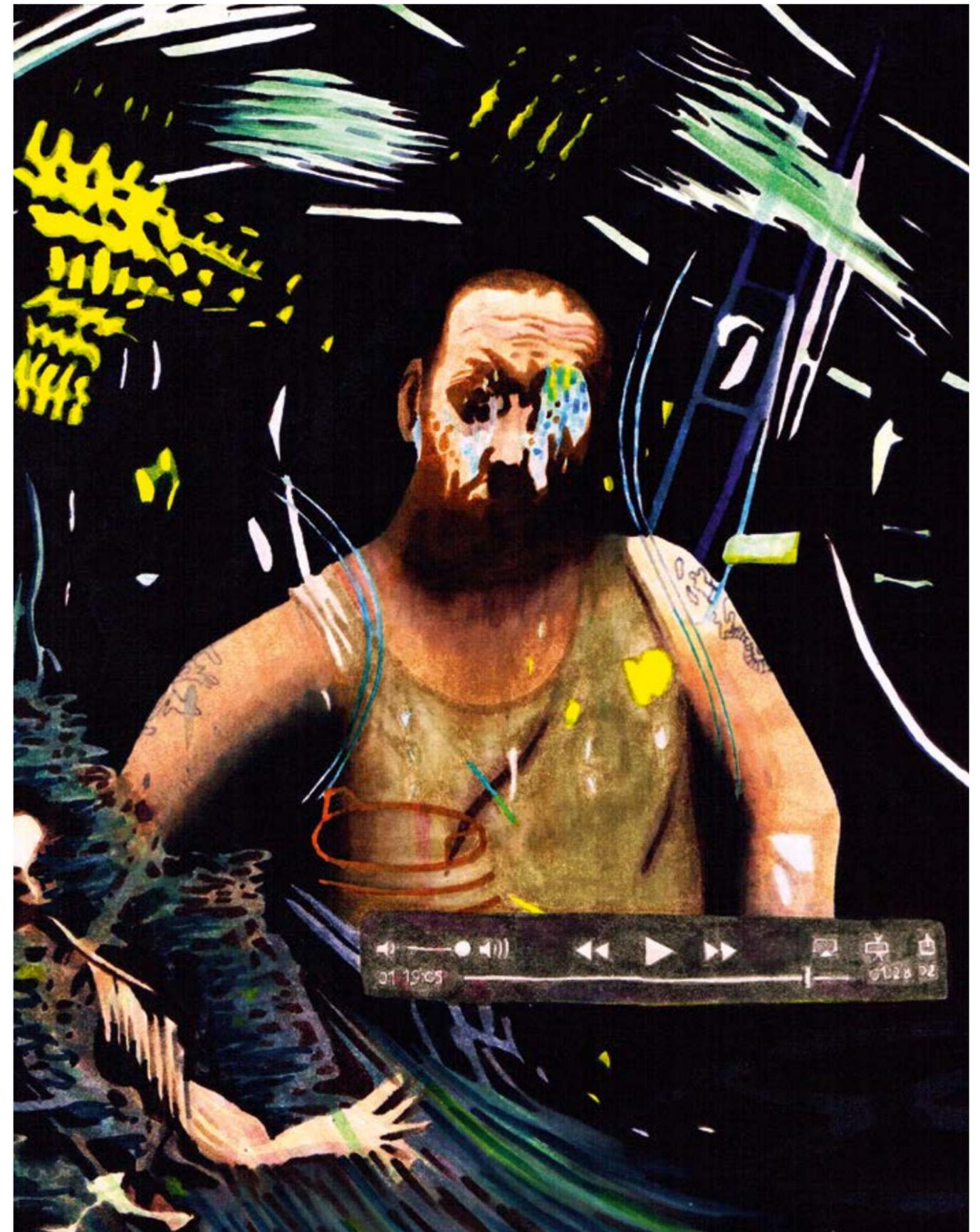
ou excès de lumière et ainsi de suite. Ces moments sont peut-être ceux durant lesquels nous pourrions penser être mis en contact avec les perspectives dont nous sommes le plus radicalement éloignés : éléments, flux énergétiques, esprits, molécules... Mais comme nos yeux ne sont pas *a priori* équipés pour les percevoir, ces moments en eux-mêmes ne peuvent rien, et doivent être modulés en alternance avec d'autres, afin que l'on puisse les approcher par touches et reprises, de manière processuelle, et les saisir en tant qu'abstractions terrestres, connectées à une situation appauvrie tant au niveau subjectif que relationnel et environnemental. Si *Leviathan* n'avait été fait que d'images tellement déformées qu'on y aurait perçu seulement des flux énergétiques inhumains et abstraits, il aurait peut-être été perçu comme plus « *radical* ». Mais en faisant abstraction de sa situation de départ, il aurait du même coup perdu ce qui fait tout son sens pour tomber dans une catégorie empêchant la plupart des déformations sensorielles intéressantes de prendre : la catégorie des expérimentations formelles purement artistiques. Ce qui l'empêche d'y être associé, c'est justement le fait qu'il soit en un sens absolument non radical, mais impur, terrestre, plein de compromissions et de demi-mesures qui lui permettent de développer ses effets. La liaison entre des perspectives n'opère jamais comme un pont direct mais toujours sous forme de passage à gué, de chemin bricolé et précaire qui est fait d'une série de contacts et qui exige qu'on prenne le temps de le parcourir. Ne pas tenir ce chemin pour un mal nécessaire qu'il faudrait évacuer pour ne conserver qu'un résultat, mais le garder et en faire la forme même de l'artefact, est une manière de résister à la négligence des liens entre nos abstractions et le monde.



← Figure 5. Dernière séquence : 01:14:53 → 01:22:55. Procédé : cartographie indicielle d'une partie des mouvements des oiseaux et des poissons via une projection au ralenti de la séquence sur la feuille de papier. Tentative de capter et retranscrire les mouvements par le dessin tandis que la projection tourne en boucle.

BIBLIOGRAPHIE

- CRARY, Jonathan
Techniques de l'observateur. Vision et modernité au XIXe siècle, Éditions Dehors, France, 2016
- DASTON, Lorraine, GALISON, Peter
Objectivité, Les presses du réel, Dijon, 2012.
- DEBAISE, Didier
L'appât des possibles, Les presses du réel, Dijon, 2015.
- DELEUZE, Gilles
Logique de la sensation, Éditions de la Différence, 1981.
- DELEUZE, Gilles
Sur la peinture, Paris -VIII, Séance 1, 24 mars 1981.
- DELEUZE, Gilles
Sur la peinture, Paris-VII, séance 2, 7 avril 1981.
- DELEUZE, Gilles
Cinéma 1. L'image-mouvement, Editions de Minuit, Paris, 1983.
- DELEUZE, Gilles
Francis Bacon. Logique de la sensation, Éditions du seuil, Paris, 2002.
- DESPRET, Vinciane
«Aux franges de l'expérience» in Dekyndt Edith, Les ondes de Love, Musée des Arts Contemporains au Grand-Hornu, 2009.
- DEWEY, John
Expérience et Nature, Gallimard, Paris, 2012.
- GALLOT Clémentine
«Lucien Castaing-Taylor et Verena Paravel, duo des profondeurs», Libération (en ligne), 9 septembre 2016.
- HARAWAY, Donna
«Le patriarcat de Teddy Bear: taxidermie dans le jardin d'Eden, New-York, 1908-1936», p. 144-218 in HARAWAY Donna, Manifeste cyborg et autres essais, Sciences – Fictions – Féminismes / Laurence Allard, Delphine Gardéy & Nathalie Magnan (éd.). Exils éditeurs, Paris, 2007.
- INGOLD, Tim
Faire Anthropologie, archéologie, art et architecture, Editions Dehors, France, 2017.
- KHON, Eduardo
Comment pensent les forêts, Zones sensibles, France, 2017.
- LATOURE, Bruno
Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique, La découverte, Paris, 2015.
- LE BLOG DOCUMENTAIRE
«Leviathan», un film fou signé Véréna Paravel et Lucien Castaing-Taylor», Le Blog documentaire (en ligne), 6 septembre 2013.
- NIEUWJAER, Raphaël
«Leviathan» in Etudes. Revue de culture contemporaine, tome 419, septembre 2013, p. 256.
- RIGOULET, Laurent
«Sur la mer agitée de "Leviathan" avec Lucien Castaing-Taylor et Verena Paravel, réalisateurs», Télérama (en ligne), 28 août 2013.
- SEKULA, Allan
Écrits sur la photographie, Beaux-Arts de Paris Éditions, Paris, 2013.
- SONTAG, Susan
Sur la photographie, Christian Bourgeois éditeur, France, 2008.
- STENGERS, Isabelle
«L'insistance du possible», p. 5-22 in DEBAISE Didier, STENGERS Isabelle (éd.). Gestes spéculatifs, Dijon: Les presses du réel (Collection Drama), 2015.
- TOURNIER, Michel
Vendredi ou les limbes du Pacifique, Gallimard, France, 1972.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
Métaphysiques cannibales, PUF, 2014.



N.B : les extraits ci-dessous n'incluent pas les notes de bas de page

❖ **Préface : Un soulèvement légal terrestre, par Camille de Toledo**

Malgré de sombres diagnostics, notre siècle s'ouvre avec un espoir. Celui qui porte une nouvelle génération de droits : les droits de la nature. Les citoyennes et citoyens, occupés à travailler, à survivre, à respecter les règles en vigueur, n'en sont pas encore bien informés. Quant aux juristes, ils se disputent pour savoir si une telle transformation est nécessaire. Jusque-là, la réponse du droit aux dérèglements bioclimatiques, à la destruction de la biodiversité, à la souffrance animale, a été pensée dans les termes d'une protection. L'espèce humaine, propose-t-on, est la gardienne de la nature. Elle doit veiller à l'habitabilité terrestre et à la multiplicité des formes de vie. Ce droit protecteur s'est appuyé sur un pacte de conscience : la transcription, dans la hiérarchie des normes, d'une pastorale issue d'une vieille tradition, d'un récit qui prend sa source dans la Genèse : où es-tu ? demande Dieu à Adam. Ce faisant, notre place, en tant qu'humains, a été comprise comme celle de la responsabilité. Le droit protecteur, malgré toute la distance qui le sépare de ce vieux récit, a suivi ce schéma, celui qui pose notre espèce au sommet de la pyramide des êtres, dans le sillon de l'alliance noachique : prendre soin, s'occuper de, être responsable pour, pour sauver la vie, malgré le déluge qui vient, qui est là, qui avance.

Le droit protecteur a donc fixé, bon gré mal gré, des limites, mais dans la droite ligne de cette ontologie : l'être humain accomplissant son devoir de veille. Et avec ce droit-là, il faut le reconnaître, il y eut des succès, des jugements remarquables. Des luttes ont été menées, souvent durantes, parfois victorieuses. Certains de nos contemporains, avocats, juristes, juges, simples citoyens, activistes, élus, ont vaillamment occupé ce rôle de veilleur. Et on pourrait être tenté d'en rester là, en se souciant seulement de renforcer encore, toujours, la protection. C'est la position de nombreux spécialistes du droit de l'environnement. Ils estiment inutile ce chemin pris vers les droits de la nature. En cela, ils font preuve de cohérence avec la matrice culturelle de nos sociétés.

❖ Chapitre 1^{er} : Historique et philosophie

Aux origines andines des droits de la Nature

Les droits de la Nature puisent leurs racines dans une cosmovision ancestrale indigène. Aux antipodes de la culture occidentale anthropocentrique, la cosmovision des peuples autochtones andins reconnaît l'interdépendance qui lie toutes les entités naturelles entre elles. L'humain, au même titre que les non-humains, compose la biosphère, au sein de laquelle tout organisme vivant évolue. La Nature n'est plus un environnement extérieur, elle est l'humain, et l'Homme est Nature.

La cosmovision andine s'adosse à des milliers d'années de culture, de croyances, de conquêtes et de civilisations. Elle s'est tissée suivant la trame d'un métissage s'étendant de la Colombie au Chili, en passant par l'Équateur, le Pérou, la Bolivie et l'Argentine. Riche des contrastes ethnico- culturels propres à ces civilisations précolombiennes, la culture andine rejoint pour beaucoup la culture péruvienne, et notamment celle de la civilisation inca (1450-1532) qui s'étend le long de la cordillère des Andes et dont Cuzco est la capitale. En tant qu'interprétation d'un tout, la cosmovision andine est un point de convergence entre des croyances religieuses et sociales. Elle prône qu'un lien sacré unit la communauté du vivant au cosmos, où tout est traversé par l'énergie *Illa Teqsi*, à l'origine de l'univers, la matrice de toute vie. Une énergie omniprésente et positive circule sans cesse au sein de la nature et s'exprime au travers de chaque être ; elle nous lie, nous humains, à la Terre Mère, la Pachamama. Divinité d'origines andines, cette dernière représente l'ensemble des êtres, de l'humain aux animaux, des végétaux aux rivières et océans jusqu'aux roches et aux étoiles. Déesse Mère, elle berce et protège les êtres qu'elle enfante, l'entièreté du vivant. À ce titre, elle doit être respectée et vénérée. Entité reconnue par tous les peuples d'Amérique du Sud, qui lui rendent hommage pour la vie qu'elle porte, la considèrent comme une réalité vivante, au sein de laquelle chaque élément naturel est pourvu d'un esprit, qu'il s'agisse de montagnes, de rivières, d'arbres, de plantes, ou même de roches.

De là, le concept phare du *buen vivir*, ou *sumak kawsay* en quechua, qui désigne le paradigme indigène de vie en harmonie entre les êtres, entre les humains et les non- humains, lequel s'oppose au paradigme occidental de développement et de domination de la nature. L'éthique de vie qui l'innerve pense de nouvelles formes d'organisation et de développement entre les personnes, d'interaction avec le vivant et de compréhension du monde et de ses relations métaphysiques. Cette norme culturelle de respect pour la Pachamama est fondamentale pour les sociétés autochtones. Elles ont conscience de la relation symbiotique qui unit les êtres à cette divinité féminine, et du devoir d'harmonie entre l'ensemble des individus de l'écosystème planétaire qu'elle implique. Le *buen vivir* propose ainsi de dépasser la conception du modèle capitaliste basé sur le productivisme, l'extractivisme et le consumérisme pour offrir un modèle

de société fondé non pas sur la croissance mais sur la recherche de l'équilibre entre les êtres humains et la Terre Mère. C'est un changement de paradigme pour construire une société démocratique plus soutenable, juste, égalitaire, libre et, certainement, plus humaine.

Les inspireurs de ce nouveau paradigme juridique

Les prémices des droits de la Nature se sont dessinées dès les années 1970, moment où combats judiciaires et réflexions morales s'entremêlèrent autour de la volonté de protéger la nature. En 1972, le juriste américain Christopher Stone publie l'article fondateur « *Should trees have standing ? Toward legal rights for natural objects* », dans lequel il propose de donner la personnalité juridique aux arbres, en lien avec l'affaire Walt Disney. À la fin des années 1960, en effet, la société Walt Disney projetait d'installer une station de sports d'hiver dans la vallée Mineral King, en Californie du Sud, célèbre pour ses séquoias millénaires. Le Sierra Club, association de protection de l'environnement, s'opposa au projet et engagea une action en justice. En 1970, la cour d'appel de Californie rejette la demande du Sierra Club au motif qu'il n'avait pas d'intérêt à agir (voir la fiche synthétique correspondante en seconde partie). L'affaire devait venir en délibéré devant la Cour suprême des États-Unis à la fin de l'année 1971. C'est là qu'intervint l'idée de Stone. Constatant l'impasse juridique, Stone proposa dans son article de donner la personnalité juridique aux arbres menacés de disparaître. L'article arriva juste à temps pour que les juges de la Cour suprême puissent en avoir connaissance. Bien que l'appel du Sierra Club fût finalement rejeté, une minorité de trois juges émit un avis contraire, dont le juge Douglas qui reprit les arguments de Stone dans son opinion dissidente.

Plusieurs penseurs sont ensuite venus nourrir cette nouvelle théorie juridique et pointer du doigt la vision anthropocentriste de notre modèle de société, parmi lesquels Thomas Berry (1914-2009), prêtre érudit, écologiste et historien américain, considéré comme le fondateur de la jurisprudence de la Terre (*Earth jurisprudence* ou *Earth law*). Il s'agit d'une philosophie juridique émergente qui considère que les écosystèmes ont le droit d'exister, de s'épanouir et d'évoluer, ainsi que de défendre leurs droits en justice comme les humains. Pour Berry, « *l'univers est une communion de sujets, et non une collection d'objets* ». Selon cette approche, l'anthropocentrisme est la cause principale de la crise écologique et l'humain doit se replacer dans cet ensemble du monde naturel que représente la « communauté de la Terre ».

Cormac Cullinan, avocat sud-africain spécialiste en droit de l'environnement, a également nourri la réflexion autour des droits de la Nature en forgeant le concept de *wild law* dans son ouvrage *Wild Law : A Manifesto for Earth Justice* (2003). Arne Naess (1912-2009), philosophe norvégien, est quant à lui considéré comme le fondateur du courant de l'écologie profonde (*deep ecology*) et de l'écosophie. Naess affirme qu'on ne peut se focaliser seulement sur les pollutions et l'épuisement des ressources pour répondre à la crise écologique ; l'humain doit aller plus loin et percevoir que par la destruction de la nature, il se détruit lui-même.

Le courant écoféministe établit quant à lui le lien entre oppression des femmes et domination de la nature et contribue à l'élaboration d'un nouveau rapport, plus harmonieux, entre l'humain et la nature. Rachel Carson (1907-1964), biologiste américaine et autrice du célèbre *Printemps silencieux*, a défendu « l'équilibre de la nature », résultat du tissage de relations des choses vivantes entre elles et entre ces dernières et leurs environnements. Son livre est considéré comme étant à l'origine de la naissance du mouvement écologiste dans les années 1960 en Occident. Susan Griffin, poète et essayiste américaine, a poursuivi le geste en mettant au jour une communauté de destin entre la Terre et les femmes, toutes deux faisant l'expérience d'une semblable oppression. Vandana Shiva, grande figure indienne de l'écologie et prix Nobel alternatif, mène un combat déterminé et déterminant pour les droits des femmes, des paysannes et des paysans, et les droits de la Terre qu'elle appelle à faire advenir au XXI^e siècle.

En France, le philosophe Michel Serres (1930-2019) a offert de nouvelles perspectives d'appréhension du monde dans son fameux livre *Le Contrat naturel* (1990) qui contient de nombreuses réflexions juridiques et philosophiques pour repenser le lien entre humains et nature. Marie- Angèle Hermitte, docteure en droit et ancienne directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), est considérée comme la pionnière des droits du vivant à qui l'on doit la notion d'« animisme juridique » (voir le chapitre viii). Enfin, Valérie Cabanes, juriste internationaliste qui a cofondé Notre Affaire à Tous, milite depuis de nombreuses années pour la reconnaissance des droits de la Nature et a contribué à populariser ce concept en France.

❖ Chapitre X : L'interaction entre droits de la Nature et droits humains

La reconnaissance de droits à la Nature peut être freinée par de fortes réticences. Ces droits ont ainsi pu être décrits comme représentant une menace à l'endroit de la démocratie et de la souveraineté des peuples. À cet égard, les propos du président de la République Emmanuel Macron au sujet d'une modification du préambule de la Constitution sont édifiants. Parmi les 149 propositions de la Convention citoyenne pour le climat qui figuraient dans son rapport remis le 21 juin 2020 au président de la République, l'une d'elles consistait à modifier le préambule de la Constitution en insérant l'alinéa suivant : « *La conciliation des droits, libertés et principes qui en résultent ne saurait compromettre la préservation de l'environnement, patrimoine commun de l'humanité.* » Or, le Président a rejeté d'emblée cette proposition qui, selon lui, « [menaçait] de placer la protection de l'environnement au-dessus des libertés publiques, au-dessus même de nos règles démocratiques ». Et d'ajouter qu'il était « essentiel [de] mettre au bon niveau, mais de ne pas mettre un droit de la nature au-dessus des droits humains ».

Cette crainte autour des droits de la Nature traduit une mauvaise appréhension du sujet. Il ne s'agit en effet pas tant d'ériger la Nature en norme suprême surplombant les droits humains, ni même d'opposer droits humains et droits de la Nature, mais de concilier les deux. Plus encore, reconnaître les droits de la Nature permettrait de renforcer la protection de l'environnement et donc les droits humains, deux enjeux foncièrement liés. Enfin, le concept des droits de la Nature invite à mettre en place une nouvelle forme de gouvernance qui redéfinit le rapport entre les humains et la Nature et implique une participation active des citoyens, ce qui vient renforcer la démocratie environnementale au niveau local.

La conciliation entre droits de la Nature et droits humains

La place des droits de la Nature au regard des droits humains ne va pas sans soulever des interrogations. Les droits de la Nature pourraient-ils être « des droits sans l'homme », pour paraphraser Manon Altwegg- Boussac ? L'angle adopté par une telle réflexion est néanmoins problématique : pourquoi penser les droits et les libertés en termes de rivalité et non de complémentarité ? Notre droit considère bien que les entreprises sont des sujets de droit, au même titre que l'État, les syndicats de copropriété, les syndicats mixtes et autres groupements. La question de la rivalité des droits accordés à ces personnes morales n'est pourtant pas soulevée, alors même que les entreprises multinationales sont devenues toutes- puissantes et font prévaloir la recherche de profits au détriment des droits humains, comme le rappellent nombre d'affaires, à l'instar du drame du Rana Plaza en 2013, l'affaire Lafarge en Syrie ou encore l'affaire Total en Ouganda.

Reconnaître la nature comme sujet de droit à part entière permet de placer l'humain non plus au centre mais au sein d'un système, d'une communauté biotique dont l'ensemble des êtres vivants entretiennent des liens d'interdépendance.

Ainsi que le rappelle Marie-Angèle Hermitte, « nous ne sommes pas de purs esprits flottant dans un espace vide, mais des êtres de chair et de sang dépendant de l'air, de l'eau, de la terre, de l'énergie, et partageant le monde avec d'autres êtres ». En ce sens, les droits de la Nature et les droits humains ne sont pas opposés mais complémentaires. Il ne s'agit pas, bien entendu, de reconnaître à la nature les mêmes droits conférés aux humains, mais des droits qui lui sont propres et voués à être spécifiques à chaque écosystème qu'elle pourra faire valoir en justice par l'intermédiaire de ses représentants. Les droits de la Nature apparaissent alors comme un nouvel outil permettant d'équilibrer le rapport de force.

Le juge a l'habitude de mettre en balance des intérêts opposés pour décider lequel doit prévaloir sur l'autre. Ainsi, la Cour européenne des droits de l'homme et la Cour de cassation ont jugé que le respect de la vie privée pouvait s'effacer devant la liberté d'expression. Selon une jurisprudence constante, il appartient au juge saisi de rechercher un équilibre entre les droits et,

le cas échéant, de privilégier la solution la plus protectrice de l'intérêt le plus légitime. Cette mise en balance trouve d'autant plus un écho dans le cadre d'une société démocratique engagée dans la transition écologique, dimension supplémentaire que le juge devrait prendre en compte dans son raisonnement.

Quant à la réserve touchant à la liberté d'entreprendre, l'argument de la création d'emploi est souvent invoqué pour justifier des atteintes à l'environnement. Or, le Conseil constitutionnel s'est prononcé sur la conciliation entre protection de l'environnement et liberté d'entreprendre, jugeant que « la protection de l'environnement, patrimoine commun des êtres humains, constitue un objectif de valeur constitutionnelle » qui peut justifier des « atteintes à la liberté d'entreprendre ». Tout ne peut donc se résumer à la liberté d'entreprendre, qui se voit ici encadrée.

Si les droits de la Nature peuvent être perçus comme une limite à la liberté humaine, ils ne le sont que pour des droits humains qui seraient mis en œuvre « de manière purement individualiste et égoïste » sans se soucier de l'intérêt général et des écosystèmes². Outrepasser le respect et la préservation de la nature, c'est s'exposer à des diminutions de nos libertés individuelles. La crise liée à la pandémie de Covid-19 nous a à cet égard montré que c'est une zoonose, une maladie qui se transmet de l'animal à l'homme, qui interfère sur la biodiversité, qui a engendré une atteinte à nos libertés individuelles, avec des couvre-feux et des confinements à répétition. La destruction du vivant rend impossible l'exercice de nos libertés individuelles. Les droits de la Nature invitent dès lors à une nouvelle lecture des droits humains et à une réflexion sur la nécessité de concilier les deux, à l'aune de leur complémentarité.

❖ **Seconde partie : les grandes décisions à travers le monde**

ÉTATS- UNIS – no 1 – vallée de Mineral King (Sierra Club v. Morton)

Entité concernée : La vallée Mineral King

Lieu : États-Unis, parc national de Sequoia, État de Californie *Date* : 19 avril 1972

Nature de l'acte : Décision de la Cour suprême des États-Unis

Contexte : À la fin des années 1960, l'entreprise Walt Disney projeta de construire une station de sports d'hiver dans la vallée de Mineral King, célèbre pour ses séquoias millénaires. Le Sierra Club, une association de protection de l'environnement, s'opposa au projet et intenta une action en justice.

Procédure : En première instance, le tribunal donna raison au Sierra Club qui demandait des injonctions interdisant aux agents fédéraux concernés de donner leur accord ou de délivrer des autorisations pour le projet Mineral King. L'entreprise Walt Disney interjeta appel devant la cour d'appel du neuvième circuit. Cette dernière infirma le jugement du tribunal de première instance, estimant que le Sierra Club ne démontrait pas qu'il était affecté directement (direct interest) par le projet et qu'il ne justifiait donc pas d'un intérêt à agir en justice (legal standing). Le Sierra Club forma alors un pourvoi devant la Cour suprême pour contester l'arrêt de la cour d'appel.

Arguments du requérant : Le Sierra Club se fonde sur le § 10 de l'*Administrative Procedure Act* (APA) qui permet à toute personne lésée ou affectée par l'action d'un organisme gouvernemental (*agency*), au sens de la loi applicable, de former un recours en justice, à condition qu'elle subisse un préjudice certain (*prejudice in fact*), par opposition à un préjudice éventuel. Le Sierra Club estime qu'il subit un préjudice certain du fait des changements esthétiques et écologiques de la vallée Mineral King qui interviendront à la suite du projet, ce qui modifiera le site et diminuera la jouissance du parc par les générations futures. L'association se considère comme un représentant du public et, dès lors, estime qu'elle dispose d'un intérêt à agir au titre du § 10 de l'APA.

Arguments du juge : La Cour suprême estime que le préjudice sera ressenti directement uniquement par ceux qui utilisent Mineral King ou le parc national de Sequoia, pour qui les valeurs esthétiques ou récréatives du site seront diminuées du fait de la construction de la station de sports d'hiver. Or, selon la Cour, l'association ne rapporte pas la preuve que ses membres seront affectés dans leurs activités ou leurs loisirs par le projet. Le fait que

l'association agisse pour l'intérêt public ne la dispense pas de devoir rapporter la preuve que ses membres sont directement affectés.

Décision : La Cour suprême rejette le pourvoi du Sierra Club pour absence d'intérêt à agir.

Commentaires : Parmi les neuf juges de la Cour suprême qui rendirent la décision, trois furent d'avis contraire, parmi lesquels le juge William O. Douglas. L'opinion dissidente du juge Douglas est particulièrement intéressante car elle reprend l'idée développée par Christopher Stone dans son article « *Should trees have standing ? Toward legal rights for natural objects* ». Selon le juge Douglas, les objets inanimés environnementaux devraient pouvoir agir en justice en leur nom pour leur propre compte. Si, par une fiction juridique, les navires et les entreprises disposent déjà de la personnalité juridique, alors il devrait pouvoir en être de même pour des objets environnementaux tels que des vallées, des rivières ou encore des arbres, qui subissent les pressions destructrices de la vie moderne. Citant l'article de Christopher Stone, le juge Douglas ajouta qu'au lieu d'être désignée comme Sierra Club versus Morton (Morton étant le secrétaire d'État à l'Intérieur de l'époque), l'affaire devrait être rebaptisée « Mineral King v. Morton ».

Bien que l'entreprise Walt Disney remportât le procès, elle finit par abandonner le projet, découragée par les retards accusés par des années de poursuites judiciaires.

Cette affaire vient illustrer les difficultés que peuvent rencontrer les associations de protection de l'environnement pour agir en justice concernant la démonstration d'un intérêt à agir.

Sources :

- Cour suprême, Sierra Club v. Morton, 19 avril 1972 : <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload684.pdf>

A



The Promises of the New Wetlands

Benedikte Zitouni

LYING IN THE middle of Antwerp's shipping delta, these wetlands (see fig. A) face the gigantic North Sea Container Terminal and the world's second largest BASF production site, both of which lie across the river and can be seen on the horizon. In contrast, they seem quiet and inoffensive, detached from the surrounding industrial activity. But make no mistake, many stories lie buried within. The wetlands are unusual in that they have been newly created as part of an ecological restoration scheme. People who were evicted see in this picture a rather desolate place of irreversible loss and grief, whereas ornithologists and naturalists see it as flourishing nature.

Sketching the portrait of these wetlands will require polyvocality while not forgetting to address the crucial question: What is actually going on? For the eviction of people and destruction of livelihoods put us under an obligation. Such actions cannot be ignored, nor downplayed as a necessary phase of environmental progress. Rather, they force us to move beyond the success story of ecological restoration and to identify

what structural changes are reshaping the land in the name of a greener future.

Take One: A Tale of Recovery and Compensation

THE TALE OF the new wetlands is one of redemption: in 2005, the Flemish Government agreed to return marshes to a delta that has lost so many of them in the last decades in the interests of the economy. The diked river needs more breathing space; nature must again be developed on the banks to promote a more natural interplay of shallow and deep waters. It's a tale of ambition, too, because the 5 km² of new Flemish wetlands are added to the already existing wetlands park (inaugurated in 1975), which covers 36 km², mostly in the Netherlands. Together these make up the largest European reserve of brackish intertidal land (see fig. B).¹ Finally, the tale of the new wetlands is one of far-sightedness: As sea level rises and storms become more extreme,

government and industry have understood that resilience must be built into the coastline. The wetlands are hailed by the Port of Antwerp as one of its main ecological infrastructures and they are participating in the Flemish Sigma Plan for water security² that consists of many more projects for re-inundating river banks and building hydrological resilience, all over Flanders.

It's as if the wetlands hold a promise, of a new kind of governance, of professionals, and planners who, in acknowledging the usefulness of the marshes and restoring them, have finally shed their cloak of past hubris. They could well signal a turning point for the environmentalists, a victory at last, were it not for the fact that the restoration has involved a lot of destruction.

For every piece of new wetland, farmers and villagers were forced to leave. The counterproposals they made, the discussions they tried to initiate about how to make room for the river and render farming less harmful, how to crack dikes and manage intertidal lands, were met with polite indifference at best. Administrators

¹ For further information on the cross-border park Groot Saeftinghe, the extension of which is funded by the EU's Interreg Europe program, visit <https://www.keep.eu/project/18295/grenspark-groot-saeftinghe>.

² For further information visit <https://www.sigmaplan.be/uploads/2017/08/170817-sigmabrochure-2017-en-lr.pdf>.

³ The Farmers Syndicate played an important role in dwarfing the Natural Protection Plans during the 1990s, lobbying for the reduction of the 353,000 hectares of protected nature claimed by the environmentalists to 153,000 hectares finally provisioned for the "Flemish Ecological Network" in 1997 (see the contextual notices produced by the AMSAB-ISG Institute of Social History in Ghent on the basis of data and negotiations reported by the main environmental institutions).

B



FIGS.: A — New nature at the Port of Antwerp, 2013. B — Aerial view of the Great Saeftinghe Cross-border Park and the polders.

offered belittling condolences and ecologists spoke with the tongue of vindication: Had it not been the farmers' Green Revolution that had polluted the land beyond reason? Had the Farmers' Syndicate not dwarfed the Natural Protection Plans from the 1990s onwards?³ And so, in 2011, it was in an atmosphere of ecological self-righteousness that restoration started. Bulldozers ripped up agricultural land. A handful of farms, hamlets, and landmarks disappeared overnight. Pools and breeding places for birds were then built, where just a few months ago often centuries-old farms had stood. The place looked forsaken in the eyes of those who had lived there, and watching the nesting birds in particular left them with a bitter aftertaste. For these birds had once been their allies.

Indeed, in 2001, for the first time since the end of the 1960s when container traffic took over the world and the Port of Antwerp started grabbing land, inhabitants, ecologists, and farmers were able to stop the land grabbing in the name of the migratory birds. The building

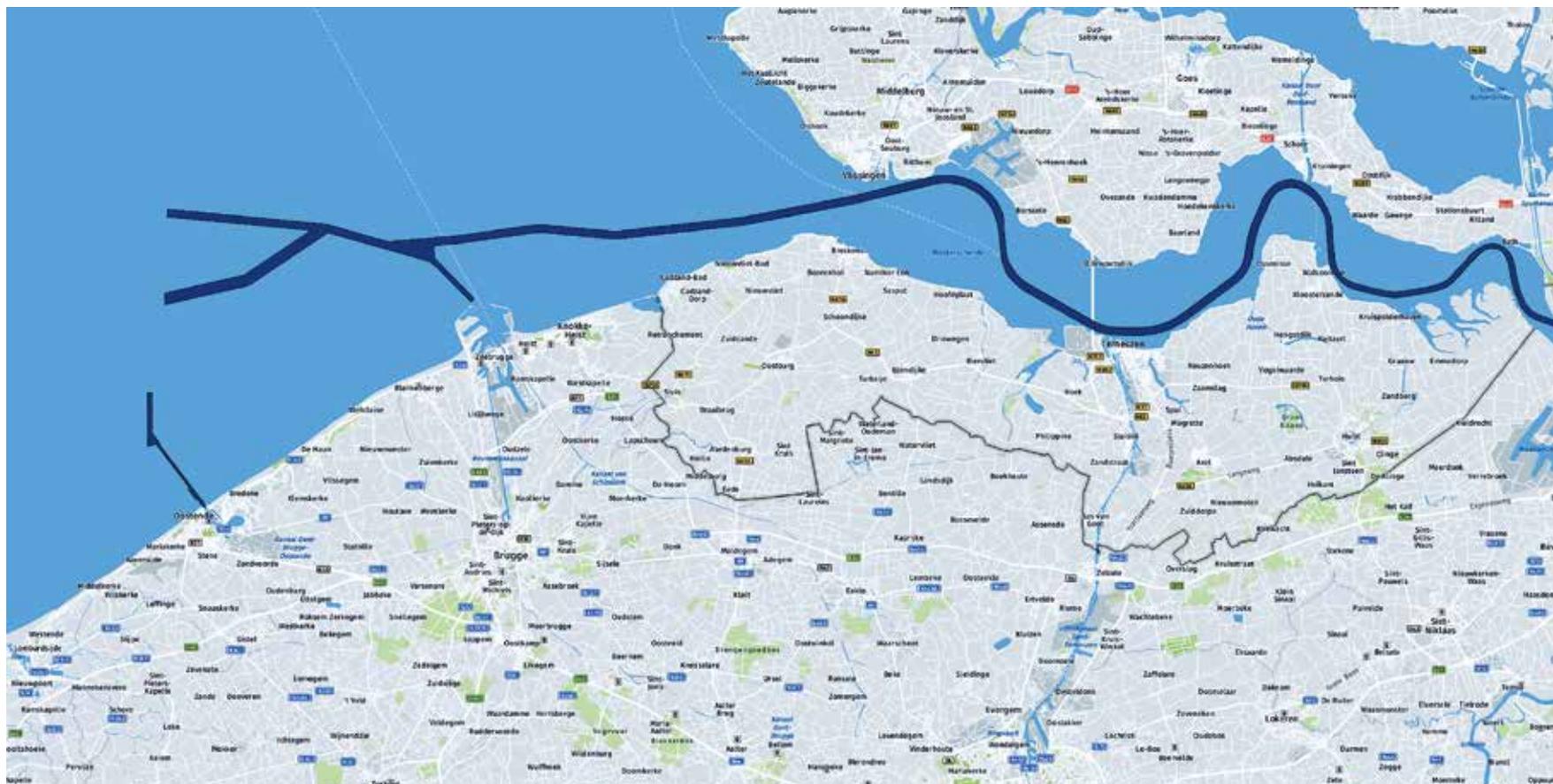
of new docks was halted (the Port lost millions!) by the combined decision of the Belgian Council of State and the European Court of Justice, who reckoned that the need for docks and the possible alternatives had not been investigated sufficiently for an area that was a breeding place of migratory birds under European protection. This complicated matters for the Port, to say the least (the docks were finally built, after much legalizing). The birds had become an obstacle.

Thus one might be tempted to think that in 2005, the Government, with the support of the Port, decided to "give back" the wetlands in order to get rid of that obstacle. In effect, this is the critical interpretation of the new wetlands that is currently being voiced in both activist and intellectual circles. Yet, something is missing. The leitmotif of legal compensation and obligation is too clean. It is hard to believe that industrialists would comply so readily nor that environmentalists are so defeated as to accept all trade-offs. What's lacking in this first take is *territorial commitment*, i.e., a sense of what the

new wetlands mean to the makers of the project, what practical and material promises lie therein beyond the tactics of formal power games. The story, then, moves beyond criticality and becomes quite grim, even sinister (commitments are not always uplifting).

Take Two: A Tale of Eco-Systemic Consolidation

IN THE EARLY 1980s, it became clear that the Scheldt was the most polluted river in Western Europe, even more than the Rhine, and that in the delta in particular pollution was relatively recent, dating from the postwar years when the Port banked on becoming a major petrochemical transformation site. Companies such as Solvay, Monsanto, BASF, Shell, Total, and others were invited to settle or, if already there, to expand on the Scheldt's shores (the latest in line being the chemical giant INEOS who settled in 2019). They were treated benevolently by way of pollution permits and were known — environmentalists



4 For the reports and proposals on the Scheldt's ecological restoration, there are many, starting from the ecological impact analyses presented to the Flemish Government by academic researchers of Ghent and Antwerp mainly, in collaboration with the Flemish Institute for Nature Conservation, as part of the late 1980s new planning procedures, to the culmination point in 2000 when three scenarios for the Scheldt's ecological restoration were officially presented: Erika Van den Bergh et al., *Natuurherstelplan Zeeschelde: drie mogelijke inrichtingsvarianten* (Brussels: Instituut voor Natuurbehoud and Universitaire Instelling Antwerpen, Departement Biologie, 1999), <https://pureportal.inbo.be/portal/files/275561/173437.pdf>. The river's "self-cleansing capacity" figures on the very first page of this report. Archival research shows that it was discussed for the very first time in 1990, at the conference of experts and stakeholders *Symposium Schelde*

zonder grenzen (without frontiers) organized by the Dutch Ministry of Traffic and Water, where it was introduced by Luitzen Bijlsma in order to criticize the high levels of pollution which could no longer be absorbed by the Scheldt. It didn't take long for experts to shift from a call for ending the pollution to a call for increasing the resilience of the river.

5 Bert Denneman et al., *De Schelde natuurlijk! Visie op een duurzaam en natuurlijk Schelde-estuarium*, information brochure (Brussels: WWF Flanders, 2004), 26.

running makeshift laboratories on water made sure it was known — to release high amounts of toxic wastes directly into the river. What's more, the lab workers observed that these wastes tended to concentrate in the marshes, turning the delta's biggest natural reserve, the 36 km² wetlands park, into the most polluted area of all. Cadmium, zinc, lead — you name it, it was there. The environmentalists' dismay was only tempered by the realization that the bird populations were not declining, and they even seemed to thrive (the hypothesis being that small fish are more abundant when big and more fragile fish disappear due to riverbed pollution).

It didn't take long for public health staff, university engineers and ecologists, some of whom had contributed to the critical layout work of the 1980s, to look for solutions. That's when trouble started. For their approach was holistic, eco-systemic, part of the global trend toward Integrated Water Management. They conceived of the river basin as a system of interrelated functions and processes which had to be optimized.

In the 1990s, they presented their ecological restoration reports to the Flemish Government and recommended increasing the sedimentation areas, which amounted, they said, to boosting the "self-cleansing capacity" of the river.⁴ As they would put it more covertly in 2004 when addressing the public, sedimentation areas, for example, new protected wetlands, allow particles of all sorts to settle, hence they fulfill a valuable "bio-reactor"⁵ function.

In other words, when looking at the first picture (see fig. A), one must see cadmium, lead, zinc, kilos of them, even tons if widening the gaze, deposited in the mud. Therein lies the practical and material promise of the new wetlands... Partly, for there's more.

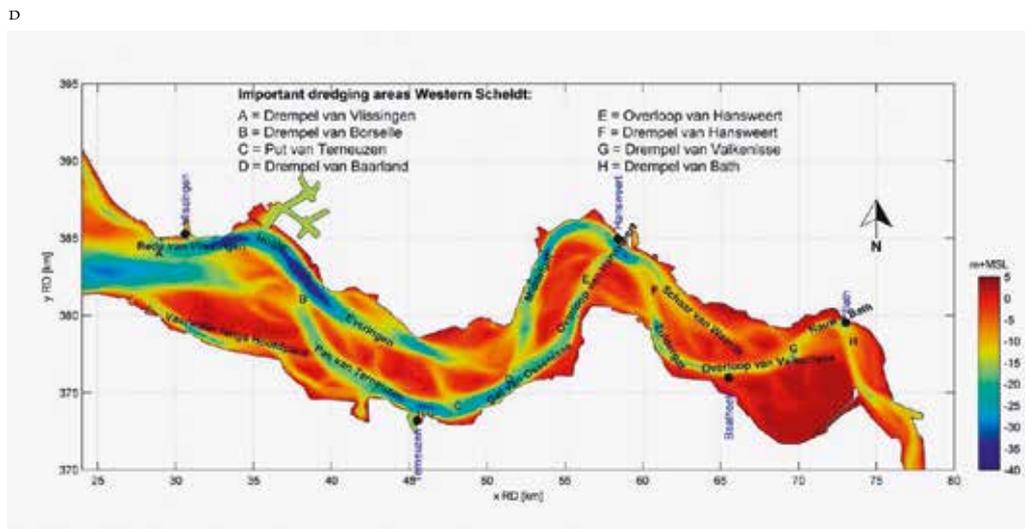
Reading the reports, it is obvious that the motive of the ecological restoration project, its guiding force, lies in the Port's need for ever deeper and more navigable waters. The story sketched here is then not only concerned with pollution, which merely brought an extra incentive to the project, but with the need for upscale water

infrastructure. To understand this, we must go back to the beginning of the 1980s, yet again.

When austerity hit, it was decided that state-funded infrastructures would only be built after passing the test of profitability. The Port's grandiose plans for increased accessibility, hatched during the boom years, had to be abandoned: no canals would cut across the land nor would the sharpest estuarine bends be straightened. One solution remained, it seemed, and that was the substantial deepening of the main winding waterway from sea to dock, mainly through Dutch territory (see fig. C).

For over two decades, the Flemish and the Dutch negotiated. In 2005, in return for systematic deepening work taken on by the Netherlands, Flanders agreed to restore wetlands or, to put it in the legally binding terms of the agreement, to "develop nature."⁶ The reason is simple, although rarely publicly stated: deepening a river is a destructive undertaking.

There's the transfer of contaminated sediment through dredging, of course, which, even



6 “Nature development” (*natuurontwikkeling*) is the term used in the 2005 Scheldt Agreements, as presented online by the interregional commission VNSC Vlaams-Nederlandse Scheldtcommissie: <https://www.vnsc.eu/uploads/2012/08/verdragen-2005-0120827.pdf>. In the agreement itself, the exact wording is the “production of nature” (“de te realiseren natuur”), which takes place inside an overall plan of estuarial “development” (“ontwikkeling”): <https://www.vnsc.eu/uploads/2011/10/verdrag-ontwikkelingsschets2010-2005.pdf>.

C — Shipping way from the Port of Antwerp to the North Sea. D — Layout of the Western Scheldt around 1970 with names of important channels and dredging areas and tidal stations. E — Dike and Hedwigepolder near the Port of Antwerp from the air.

if it happens downstream and the dredges are dropped back into the river, this loosens the toxic particles and keeps waters blurred and hence oxygen levels low. There’s also the funnel effect: as the river deepens, its sucking power increases. More sand is drawn in from the beachline over dozens of kilometers into the river, necessitating sand import on those beaches and turning the river deepening work into an increasingly Sisyphean endeavor. The gap between the shallow waterways and the main deepened channel widens to such an extent that the shallow parts of the river may actually collapse and be sucked away (see fig. D); and even if this does not happen, they are rendered more vulnerable (while getting sandier on the surface, banks are actually getting more fragile underneath). Last but not least, paradoxically given climate change, increased water flow speed and volume considerably raise the risks of flooding. In short, river deepening is environmentally nonsensical, not to say calamitous.

It is tempting, then, to launch a diatribe against upscale infrastructures and modernist

gigantism. It wouldn’t be wrong, but it would be missing the point: today’s modernist gigantism involves ecological restoration. Shore development is the condition of deepening work, it’s their provision. The global port is drawing wetlands into its expansion equations and merging two systems, the estuarine one and the port one, to form a single integrated and highly consolidated Scheldt ecosystem that must play its role on the map of international trade and production. Therein lies the final promise. No wonder the evicted farmers were treated with condescension; their land is trivial by comparison. As for the environmentalists, their position is weak for they too see the delta through ecosystemic lenses. The Scheldt’s disaster is both material and conceptual.

Or let’s put it this way: the new wetlands hold a promise, and it is a systemic one, a sinister one, of business continuing regardless. The call for optimization means nothing else — let business continue. There’s no use in criticizing ecosystemic services or compensation rules if one

fails to realize that optimizing, systemic thinking, positing oneness, is the problem. For if the delta is a system and thus one, the Port being part of it, then petrochemical pollution and destructive deepening works become mere processes that must somehow be managed. There’s no room for oppositional thinking or for considering the necessary, gradual, and assisted breakdown of global container traffic and the petrochemical industry, which are so needed if the course of today’s societies is to change.

So, it is, in the first picture, lies the Port’s latest expansion. One of its layers is contemporary port development, the latest hybrid industrial machination. That is not a reason to turn our backs on the wetlands, nor to become despondent. The wetlands are flourishing, birds are nesting there (see fig. E), the Port will continue to develop them, and so, whether we want to or not, in fact, we will have to engage with them. It’s a turning point indeed.