

Conserver la nature humaine et non humaine
Un curieux cas de conservation conviviale au Brésil
Conserving Human and Other Nature
A Curious Case of Convivial Conservation From Brazil
Conservar la naturaleza humana y no humana
Un curioso caso de conservación convivial en Brasil

Jonathan DeVore, Eric Hirsch et Susan Paulson

Volume 43, numéro 3, 2019

Repenser la conservation de la nature
Rethinking Nature Conservation
Reconsiderar la conservación de la naturaleza

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070148ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1070148ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

DeVore, J., Hirsch, E. & Paulson, S. (2019). Conserver la nature humaine et non humaine : un curieux cas de conservation conviviale au Brésil. *Anthropologie et Sociétés*, 43(3), 31–58. <https://doi.org/10.7202/1070148ar>

Résumé de l'article

Cet article défend un concept de « conservation conviviale », conçu ici comme « un effort visant à établir des interdépendances vitales entre les humains et les écosystèmes, en vue de leur régénération mutuelle ». En nous appuyant sur des recherches ethnographiques que nous avons menées auprès de communautés subalternes d'Amérique latine, autochtones ou non, nous nous concentrons sur les communautés rurales brésiliennes de squatters apparues dans les années 1990 en opposition aux économies de plantation qui ont provoqué la dégradation de la vie humaine et non humaine. Dans les discours et les écrits des travailleurs de la conservation et de l'environnement, les membres de ces communautés de squatters non autochtones sont parfois dépeints comme des adversaires ignorants — voire hostiles — de la nature, et leur recours à la culture sur brûlis est condamné comme étant destructeur. Alors que ces familles tentent de remédier à des injustices distributives de longue date qui leur ont porté préjudice, nous découvrons de nouveaux engagements en faveur de la conservation de la nature, tels que les efforts des squatters pour cultiver des espèces d'arbres autochtones dans leurs agroforêts. Ces engagements non utilitaires pour la conservation des arbres autochtones défient les présupposés d'un courant idéologique qui alimente diverses approches de la conservation de la nature — qu'il s'agisse de la « sanctuarisation de la nature », que ces approches soient « participatives » ou axées sur le « développement » — qui font de différentes populations humaines des « gardiennes » quasi naturelles ou des « ennemies » de la nature. Cherchant à aller au-delà de ce courant idéologique, nous examinons les possibilités de conservation de la nature en dehors des zones de conservation officielles. Nous soutenons que la réparation des injustices distributives de longue date peut favoriser des pratiques humaines qui reproduisent conjointement des processus socioculturels et biophysiques.

CONSERVER LA NATURE HUMAINE ET NON HUMAINE

Un curieux cas de conservation conviviale au Brésil

Jonathan DeVore, Eric Hirsch et Susan Paulson



Introduction : scènes d'amitié et d'inimitié

Nous commençons par deux scènes auxquelles nous avons assisté lors de nos recherches ethnographiques en Amérique latine, toutes deux impliquant des tentatives de familles rurales d'invoquer la fertilité de la terre¹.

Dans la première scène, trois paysans autochtones de langue quechua interprètent une chanson destinée à leurs terres de la vallée de Colca, dans les Andes méridionales du Pérou, où Eric Hirsch a mené des recherches ethnographiques pendant deux ans entre 2008 et 2017. Un après-midi de la fin septembre 2014, les voix graves de dons Máximo, Sabino et Gerardo se sont propagées sur plusieurs niveaux d'une ferme en terrasses et dans la vallée en contrebas. Leur chant implorait la terre de permettre aux semences qu'ils venaient de planter d'être accueillantes et de fructifier. La chanson a commencé après qu'ils aient bu un brassage particulièrement puissant de *chicha* de leur village d'origine, une boisson sacrée à base de maïs et d'orge fermentés, et qu'ils en aient arrosé le sol. Leurs paroles en langue quechua, formant un chant appelé *Hialeo*, leur ont fait crier le nom du terrain (de genre féminin) : Mama Ch'ela. Ils ont fait l'éloge de Pachamama (la « Terre-Mère »), des bœufs à charrue qui les avaient aidés dans leur travail, de leur village d'origine et de leur famille. Alors que ces louanges étaient chantées pour aider les graines à pousser, les paroles exprimaient également la satisfaction des chanteurs après une journée de travail collaboratif. Dons Máximo, Sabino et Gerardo ont pu terminer leur longue journée par une fête conviviale. Chanter pour la terre et la nourrir de *chicha* est une forme de conservation et de maintien de la relation de réciprocité entre les travailleurs, les semences et le sol.

1. Nous aimerions remercier Kevin M. Flesher, Nicholas C. Kawa, Mark Moritz, Felipe Pinheiro et Barbara Piperata pour les conversations et commentaires relatifs aux différentes versions de cet article.

Dans la deuxième scène, un petit groupe d'hommes sans terres défriche une parcelle de forêt le long de la zone côtière du sud de Bahia, au Brésil, où l'on retrouve des cacaoyers, l'endroit où Jonathan DeVore a mené des recherches ethnographiques pendant plusieurs années à partir de 2002. Un matin du début septembre 2002, DeVore a rejoint Colodino, ses frères et leurs fils alors qu'ils défrichaient le sous-bois de la jeune forêt tropicale qui avait repoussé sur une plantation abandonnée appelée Nossa Senhora, où ils avaient commencé à squatter en 1997. Les voix, les appels et les éclats de rire occasionnels des hommes résonnaient dans la forêt environnante, accompagnaient les sons des machettes, des haches et d'une scie à chaîne empruntée qu'ils utilisaient pour couper les vignes tordues et sectionner les troncs des jeunes arbres (figure 1). En défrichant la végétation du sous-bois, ils préparaient la terre afin qu'elle soit brûlée puis consacrée à la culture du manioc, des haricots, des bananes et des légumes, et finalement enrichie de divers arbres d'agroforesterie pérennes. Les hommes n'ont pas louangé la forêt ou chanté le nom de la terre. Mais ils ont terminé leur journée de travail collaboratif par une célébration conviviale, en jouant aux dominos devant la maison de Colodino tout en écoutant de la musique seresta à volume élevé et en partageant une bouteille de *cachaça* pour célébrer leur satisfaisante journée de dur labeur. Dans la soirée, Colodino et les autres hommes se sont lancés dans une conversation passionnée sur les « environnementalistes » qui les ont condamnés pour avoir détruit la forêt tropicale.



Fig. 1 — Des squatters à Nossa Senhora en train de défricher le sous-bois pour le brûlage et, éventuellement, la culture (16 septembre 2003). Source : Jonathan DeVore.

Ces deux scènes forment la toile de fond de notre enquête sur un débat alimentant différentes théories, pratiques et politiques de conservation de la nature, débat dont les positions les plus polarisées sont communément qualifiées par les termes *sanctuarisation de la nature* (*fortress conservation*) et *participatives*. La performance culturelle des hommes péruviens de langue quechua — dont Máximo, Sabino et Gerardo — semble illustrer le stéréotype de la proximité avec la nature fréquemment associé à l'autochtonie. Cette proximité avec la nature ferait des Autochtones des candidats idéaux pour une implication dans des approches de la conservation dites participatives (ou communautaires). La performance culturelle des Brésiliens sans terres — Colodino, ses frères, leurs fils —, par contraste, peut être considérée comme un stéréotype de l'hostilité envers la nature qui est fréquemment associé aux agriculteurs pauvres (pratiquant la culture sur brûlis) dans le monde. Cette hostilité envers la nature en ferait des cibles idéales pour l'exclusion par le biais d'approches de sanctuarisation de la nature en matière de conservation, comme l'a laissé entendre leur conversation du soir.

Argument et contexte ethnographique

Les écrits récents sur les stratégies de conservation de la nature discutent, débattent et critiquent les différents enjeux, approches et origines de la sanctuarisation de la nature et de la conservation participative (Brockington, Duffy et Igoe 2008 ; Agrawal et Redford 2009 ; Vaccaro, Beltran et Paquet 2013, par exemple). Dans cet article, nous examinons de manière critique les aspects d'un champ idéologique sous-jacent qui alimente ces deux approches de la conservation en les influençant par une dichotomie conceptuelle, et une ségrégation pratique, entre la *nature sauvage* et l'*humanité*. Cette dichotomie se traduit par une différenciation accrue entre les « types » d'êtres humains ayant une influence différente sur (ou menaçant) les efforts de conservation. Nous cherchons à nous éloigner de ce champ idéologique pour faire valoir les réflexions et conceptions en matière de « conservation conviviale » — le thème d'un récent panel lors de la conférence POLLEN18 tenue à Oslo, réuni par Bram Büscher et Robert Fletcher, ainsi que le thème de leur dernier projet de livre (Büscher, communication personnelle ; voir aussi Büscher et Fletcher 2019). Dans le présent article, nous entendons la conservation conviviale comme un effort visant à établir des interdépendances vitales entre les humains et les écosystèmes, en vue de leur régénération mutuelle. L'idée de « convivialité » renvoie à des sentiments de joie, de gaieté, et à la cohésion propres aux mots latins *vivere* (« vivre ») et *cum* (« avec »), tout en dérivant du terme *convivium*, qui désigne un « banquet » ou un « festin ». L'idée de « conservation », tirée de termes latins signifiant « garder, conserver, surveiller », transmet également un sentiment d'unité pour la préservation et la protection mutuelles. En nous appuyant sur les idées de « cohabitation », de « coexistence », de « commensalité » et de « copréservation », nous comprenons donc la « conservation conviviale » comme

une notion soulignant les efforts des humains non seulement pour bien vivre les uns avec les autres, mais aussi pour bien vivre avec les êtres non humains — pour l'épanouissement mutuel de tous.

Nous contribuons à la recherche naissante sur la conservation conviviale en offrant des réflexions et des analyses au sujet d'un cas qui, nous l'espérons, favorisera la poursuite du dialogue et des enquêtes de terrain et la clarification de questions théoriques, pratiques et normatives. À partir de la deuxième scène présentée ci-dessus, nous considérons les communautés de squatters établies en 1997 par des travailleurs brésiliens sans terres sur la côte sud de Bahia, un site dans la forêt atlantique du Brésil qui abrite des concentrations de biodiversité particulièrement élevées². Ces communautés sont apparues à la suite d'une crise économique causée en partie par la maladie du balai de sorcière (*Moniliophthora perniciosa*, anciennement *Crinipellis perniciosa*) qui a dévasté l'économie cacaoyère de la région au début des années 1990.

Au cours de huit étés, entre 2001 et 2009, Susan Paulson a dirigé des équipes de recherche sur le terrain composées de diplômés et d'étudiants universitaires de premier cycle qui ont passé environ un mois dans le sud de Bahia. Chaque année, Paulson facilitait l'apprentissage participatif dans la ville provinciale d'Ituberá, dans une plantation d'hévéas et dans une réserve naturelle à proximité, ainsi que dans plusieurs communautés rurales, dont le campement de squatters de Nossa Senhora. DeVore, qui faisait initialement partie de l'une de ces équipes, a ensuite effectué 38 mois de recherches ethnographiques entre 2002 et 2012 auprès de familles de Nossa Senhora et d'autres communautés de squatters voisines. Au cours de cette période, DeVore a rassemblé de nombreuses histoires orales et mené des entretiens semi-structurés ; il a effectué des enquêtes sur les ménages et les exploitations agricoles auprès de 100 ménages ; il a entrepris la cartographie des communautés et des exploitations agricoles ; il a travaillé avec des documents historiques disponibles localement ; il a effectué de l'observation participante ; et il a documenté le récit de la vie des populations locales par le biais de récits vidéo qui seront brièvement décrits ci-dessous. Notre analyse des recherches menées dans le sud de Bahia par Paulson et DeVore a été approfondie et enrichie par d'autres recherches que nous avons conduites ailleurs en Amérique latine, notamment celles de Hirsch auprès des agriculteurs quechua dans les Andes péruviennes et les 15 années de recherches effectuées par Paulson sur les socioécosystèmes boliviens.

Contrairement aux agriculteurs autochtones avec lesquels Hirsch a travaillé dans les Andes péruviennes, qui illustraient une sorte de relationalité homme-environnement idéalisée dans les médias environnementalistes du monde entier (Redford 1990 ; Conklin et Graham 1995), nous avons constaté que les squatters de la côte sud de Bahia étaient fortement signalés en tant que menaces

2. Voir James Brooke (1993).

environnementales pour les parcelles restantes de la forêt atlantique. Surtout en raison de leur recours à la culture sur brûlis, les environmentalistes brésiliens dénoncent parfois ces squatters et d'autres comme des menaces ignorantes pour la nature, voire carrément hostiles. En juin 2004, par exemple, un Brésilien de classe moyenne vivant dans la capitale, Salvador, faisait part de son opinion sur les recherches en cours de DeVore auprès des squatters de la côte sud de Bahia : « Ces gars-là ne savent même pas ce qu'est l'environnement³. » Lors d'une autre conversation, en 2009, une femme travaillant sur un projet de conservation dirigé par la Fondation Odebrecht déplorait que les pauvres agriculteurs de la région cultivant le manioc détruisent la forêt atlantique, en concluant : « Si seulement ils étaient tous mieux éduqués ! »

Les squatters vivant à Nossa Senhora étaient au courant de ces condamnations et ont souvent formulé des justifications en réponse. Un agriculteur nommé Damião répétait souvent la phrase suivante : « Je n'ai aucun intérêt à abattre un arbre. Mais je dois survivre. » À une autre occasion, Damião a laissé entendre à DeVore qu'il était ironique que le gouvernement fédéral brésilien, par le biais de son agence de protection de l'environnement (l'Institut brésilien pour l'environnement et les ressources naturelles renouvelables, appelé IBAMA), fasse tant pour « protéger les jaguars, mais ne protège pas les petits agriculteurs. » Afin de lutter contre la stigmatisation liée à leur statut de destructeurs de la nature non protégés, les familles de Nossa Senhora ont annoncé avec enthousiasme à Paulson, DeVore et d'autres visiteurs internationaux leurs efforts en cours et leurs projets pour cultiver des agroforêts respectueuses de l'environnement. En effet, au fil du temps, ces familles ont créé des systèmes agroforestiers à la biodiversité exceptionnelle, destinés à la fois aux cultures de subsistance et aux cultures commerciales. En outre, comme nous le décrirons ci-dessous, plusieurs de ces familles ont délibérément cultivé et conservé des essences d'arbres autochtones au sein de leurs agroforêts — des arbres dont elles n'espéraient pas tirer un gain économique.

Il n'est pas surprenant, et ce n'est pas une nouvelle, que les paysans pauvres du monde entier aient souvent été condamnés pour avoir détruit l'environnement. Nous voyons des squatters de Nossa Senhora qui luttent pour s'écarter d'une lourde trajectoire, un long parcours au cours duquel leur vie et leur environnement ont été façonnés par des siècles de violence et de dégradation mutuelle. Leur projet actuel de construction d'espaces socioécologiques prospères fait suite aux luttes menées depuis longtemps par les peuples autochtones, les Africains réduits en esclavage et les familles sans terres de Bahia pour se libérer de l'économie d'exploitation extractive et de plantation de la région. La phase la plus récente de ces luttes a commencé dans les années 1990, alors que des travailleurs sans terres ont occupé plusieurs plantations abandonnées et plantations en faillite dans

3. Toutes les interventions de nos interlocuteurs dans ce texte sont librement traduites vers le français.

la région. Comme de nombreux interlocuteurs de DeVore étaient des hommes façonnés par des années de vie et de travail dans les plantations, il n'est pas non plus surprenant que leurs relations à la nature et leurs dispositions envers elle aient parfois été considérées avec méfiance. Dans la mesure où les paradigmes de genre dominants caractérisent (et transforment) ces hommes en sujets susceptibles de perpétuer la violence contre les femmes, les enfants ainsi que d'autres hommes, ils sont également perçus comme des personnes susceptibles de commettre des actes de violence contre la nature — une caractérisation reproduite dans certains discours environnementaux écoféministes.

Ce que nous présentons ci-dessous est un curieux cas dans lequel des hommes pauvres, considérés comme étant hostiles à la nature, ont reconstruit leur vie par le biais de relations intimes avec la terre et les champs, les agroforêts et les arbres, et d'autres éléments du monde biophysique. Alors que ces hommes qui travaillaient auparavant dans les plantations réussissent à se libérer de leur rôle de bête de somme de longue date dans les plantations commerciales, leurs manifestations de la masculinité englobent non seulement les idées classiques de « producteur » et de « fournisseur », mais également celles de « reproducteur » et de « gardien » des arbres, des animaux et d'autres organismes autochtones. Ces hommes et leurs familles réussissent à reconstruire leur vie et leur situation sociohistorique de manière à permettre et à favoriser une valorisation mutuelle de la vie humaine et d'autres formes de vie. En écrivant ici sur ce processus, nous apportons une pierre à l'édifice d'un corpus émergent de textes qui illustrent des intimités surprenantes et diverses entre la vie humaine et non humaine (par exemple, voir Burman 2017 ; Hirsch 2017 ; Singh 2017). Nous contestons l'hypothèse selon laquelle les modes de vie qui privilégient l'harmonie avec la nature — en particulier certaines représentations stéréotypées de cette harmonie — n'existent ou ne peuvent exister qu'au sein de groupes isolés catégorisés comme « autochtones », qui vivent dans une nature autrement exempte de la présence humaine. La reconnaissance de nouvelles preuves à cette fin peut favoriser les efforts de conservation en apportant un appui aux socioécosystèmes qui approfondissent les relations des humains avec la nature non humaine plutôt que de les isoler de celle-ci.

Au-delà de l'amitié et de l'inimitié

Certaines approches populaires et théoriques de la conservation s'inspirent d'une conception de la nature sauvage présentant celle-ci comme « un sanctuaire vierge où le dernier vestige d'une nature intacte, menacée, mais toujours transcendante, peut [...] être rencontré sans la souillure contaminante de la civilisation » (Cronon 1996 : 69). « Vue sous cet angle », écrit William Cronon, « la nature sauvage se présente comme le meilleur antidote à notre identité humaine, un refuge que nous devons récupérer si nous voulons sauver la planète » (*ibid.*). Contestant cette idée, le théoricien nous apprend que la

différence entre humanité et sauvagerie est tout sauf naturelle : elle résulte de luttes pour le pouvoir entre des personnes dans leurs relations avec la nature, qui impliquent parfois des actes violents de ségrégation et de confinement.

Le champ idéologique qui nourrit cette politique de la nature découle en partie de la culture coloniale européenne et des courants intellectuels des Lumières européennes qui distinguent nettement l'humain de la nature, instrumentalisant cette dernière au profit du premier (Horkheimer et Adorno 2002 [1947]) tout en instituant une hiérarchie entre les types d'êtres humains, certains étant considérés comme moins humains. De la sorte, l'idéologie des lieux *humanisés* s'opposant aux lieux *sauvages* se ramifie pour créer d'autres dichotomies, comme celle entre les peuples *civilisés* et les peuples *non civilisés*, dont les modes de vie respectifs sont considérés comme des conséquences — et donc propres à — des espaces délimités par la dichotomie initiale. Stanley Shetler, par exemple, a clairement formulé un trope populaire qui associe l'autochtonie à la nature sauvage. Il écrit :

[L]'Amérique précolombienne était encore le Premier Eden, un royaume naturel vierge. Les peuples autochtones étaient transparents dans le paysage et vivaient comme des éléments naturels de l'écosphère. Leur monde, le Nouveau Monde de Colomb, était un monde de perturbations humaines à peine perceptibles.

Shetler 1991 : 226, cité dans Denevan 1992 : 370

Ce champ idéologique définit les frontières normatives de la conservation de la nature. Les membres de la civilisation qui pénètrent dans les espaces sauvages — en particulier les membres marginalisés, appauvris ou mécontents de la civilisation — sont étiquetés comme des menaces environnementales qui doivent être mises à l'écart de ces espaces, alors que certains peuples autochtones sont considérés comme des gardiens naturels des espaces sauvages susceptibles d'être admis dans ces espaces⁴. Ces notions normatives de qui devrait se trouver à l'extérieur ou à l'intérieur des espaces alimentent le consensus intellectuel pour — au moins quelques archétypes — des approches de la conservation de type sanctuarisation de la nature ou participatives. La stratégie visant à garantir la conservation en éloignant certains êtres humains (c'est-à-dire civilisés, modernes) d'une autre nature peut être observée, par exemple, dans une récente approche de la conservation — essentiellement hypothétique — connue sous le nom de « demi-Terre » (« *Half-Earth* ») (Wilson 2002, 2016) ou « la moitié pour la nature » (« *Nature Needs Half* ») (Locke 2014). Dérivée des observations de Edward O. Wilson, cette approche vise à considérer 50 % de la masse terrestre et des eaux de la Terre comme une mosaïque de zones de conservation entièrement protégées de la plupart — mais non de la totalité — de la vie humaine et des activités économiques. Cette approche a rallié de nombreux défenseurs, comme

4. Il convient de noter que le statut d'autochtone d'une communauté ou son auto-identification comme tel ne garantit pas que les régimes de conservation lui seront automatiquement favorables (voir West 2016). Nous reviendrons sur ce point ci-après.

le montre une récente publication comptant 49 coauteurs (Dinerstein *et al.* 2017). La proposition de Wilson a suscité un débat entre ses partisans (par exemple, Kopnina 2016) et ses critiques (Büscher *et al.* 2017, notamment), qui craignent qu'un tel projet ne laisse présager le déplacement forcé et la réinstallation de populations marginalisées dont les moyens de subsistance sont étroitement liés à des environnements divers (Kashwan 2016).

Certains partisans de la demi-Terre introduisent des dimensions participatives en favorisant l'inclusion de petits groupes de peuples autochtones (ou « traditionnels ») dans les limites de telles réserves naturelles. Un site Web faisant la promotion du projet demi-Terre propose à titre d'exemple le Parc national Tumucumaque, dans le nord du Brésil, qui accueille des peuples autochtones incarnant une expertise en matière de « sauvegarde du patrimoine naturel de l'humanité⁵ ». La possibilité d'inclure la participation autochtone est envisagée pour « réfuter » les critiques des propositions de l'approche demi-Terre concernant le risque de « déplacer plutôt que d'autonomiser les communautés autochtones » (Dinerstein *et al.* 2017 : 6). Cependant, la présence autochtone dans des réserves naturelles découlant de cette approche n'est tolérable qu'à condition de limiter l'exercice de souveraineté (et l'utilisation des ressources) de ces populations dans le cadre des paramètres jugés acceptables par le projet. Helen Kopnina (2016 : 179) formule explicitement cette attente normative :

Si les communautés autochtones préfèrent rester dans ces zones tout en conservant leurs moyens de subsistance traditionnels, et s'il peut être démontré que leur présence ne serait effectivement pas préjudiciable à l'intégrité écologique, la réconciliation peut être possible.

Un aspect essentiel de cette démarche commune à la demi-Terre et à d'autres projets de conservation participative et de sanctuarisation de la nature est le point de vue exposé ci-dessus, qui considère certains peuples autochtones comme des gardiens naturels de la nature, perpétuant une vieille tradition de « primitivisme vert » (Ellen 1986) et d'« orientalisme vert » (Lohmann 1993) qui repose sur le trope du « sauvage écologiquement noble » (Redford 1990 ; pour un aperçu, voir aussi Stearman 1994 ; Krech 1999 ; Hames 2007). Les peuples autochtones sont considérés comme des « espèces en voie de disparition » (Ramos 1994 : 164) qui ont besoin de protection dans les limites des réserves naturelles (voir Conklin et Graham 1995 ; Muehlmann 2011). C'est la version conservacionniste de ce que Charles R. Hale (2004) appelle « l'Indien autorisé [*Indio permitido*] » ou de ce que nous appelons ici les « éco-Indiens autorisés » qui, en tant qu'intendants de la nature naturellement aptes, peuvent être autorisés à résider à l'intérieur des limites autrement exclusives des projets de conservation. De même, certains projets écoféministes attribuent aux femmes — contrairement aux hommes — le rôle de gardiennes de la nature naturellement aptes à en prendre soin (Leach 2007). Les recherches de Paulson (2015) sur la naturalisation du travail « productif » des

5. Voir le site Internet *Nature Needs Half* (<http://natureneedshalf.org/amapa-state-brazil/>).

hommes dans les industries latino-américaines physiquement et écologiquement destructrices mettent en évidence l'essentialisation des femmes en tant que travailleuses « reproductives » et soignantes qui se prolonge dans certains discours écoféministes qui les considèrent comme des gardiennes naturelles de la nature.

Ces archétypes de l'amitié et de l'inimitié entre l'être humain et l'environnement sont problématiques à plusieurs niveaux. Premièrement, ces réifications ignorent la longue histoire (post)coloniale et les écologies politiques de violence qui entraînent une dégradation de l'humain et de l'environnement (Malm et Hornborg 2014 ; Moore 2017a, 2017b). Des hommes tels que Colodino, ses frères et leurs fils — ainsi que d'autres personnes non autochtones et non traditionnelles, dont les travailleurs migrants itinérants — sont considérés comme des ennemis quasi naturels de la nature et seraient incapables de se livrer au travail de soin nécessaire à la reproduction des socioécosystèmes au fil des générations. Les efforts pour gérer et contrôler leurs vies et leurs moyens de subsistance trouvent donc leur justification. Deuxièmement, le trope de l'éco-Indien autorisé s'appuie sur des stéréotypes de ce que Alcida Rita Ramos (1994) appelle « l'Indien hyperréel [*Hyperreal Indian*] », tout en ignorant les réalités de l'autochtonie incarnée. La réalité complexe des agriculteurs quechua décrite ci-dessus, par exemple, est que leur relation avec la terre est médiatisée — et peut-être même maintenue — par le biais d'économies de ménage diversifiées qui impliquent parfois, entre autres, un travail rémunéré dans des entreprises extractivistes et polluantes telles que des mines ou d'agriculture commerciale. Ces aspects de leurs moyens de subsistance défient le stéréotype de pureté écologiquement noble, les empêchent potentiellement de jouer le rôle archétypal de gardiens écologiques autochtones et, dans des circonstances historiques adéquates, pourraient les exposer à l'expulsion d'une zone écologique et à la réinstallation. Enfin, ces réifications font peser une responsabilité excessive sur les peuples (ou les femmes) autochtones en matière de protection de la nature tout en permettant aux élites sociales de se soustraire à l'imputabilité de la dégradation de l'environnement dont elles sont responsables et dont elles tirent profit de manière disproportionnée. En bref, les idéologies et les réifications intimement liées décrites ci-dessus recèlent une politique profondément régressive.

Nous ne prétendons pas que les réserves naturelles fermées n'ont aucun rôle à jouer dans les efforts de conservation et encore moins que les peuples autochtones ou les femmes n'y participent pas ! Nous avons personnellement connaissance de réserves écologiques, telles que la Réserve écologique Michelin sur la côte sud de Bahia, qui ont connu un succès considérable en matière de régénération des espèces autochtones et des habitats naturels⁶ (voir, par exemple, Flesher 2013). Les zones de conservation fermées sont un élément important d'une stratégie de conservation holistique, mais elles ne suffisent pas à elles

6. Voir le site Web de la réserve (https://rem.michelin.com.br/REM/reserva_eng).

seules à protéger les écosystèmes, pas plus qu'elles ne transforment les relations sous-jacentes de (re)production écologique politique qui justifient l'exploitation continue de la nature humaine et non humaine.

Au lieu de cela, nous conseillons vivement de porter attention aux projets politiques écologiques qui sont *transformateurs* — dans le sens expliqué par Nancy Fraser (1995). Certains projets de ce type émergent dans le cadre de récents dialogues et d'initiatives concernant l'idée de « décroissance », conçue dans les années 1970 comme un moyen pour les sociétés riches d'Europe occidentale de contribuer à la viabilité mondiale. Les partisans actuels de la décroissance (*degrowth*, *decrescita*, *decrecimiento*, *Postwachstum*) proposent « une réduction équitable de la production et de la consommation qui augmente le bien-être humain et améliore les conditions écologiques » (Schneider *et al.* 2010 : 511 ; voir D'Alisa *et al.* 2015 ; Paulson 2017). Si les penseurs de la décroissance partagent les préoccupations fondamentales des défenseurs de la nature — notamment la conscience des « limites de la croissance » (Meadows *et al.* 1972), des frontières planétaires (Stockholm Resilience Center 2015) et la préoccupation pour le changement climatique (GIEC 2014) —, les défenseurs de la décroissance s'accordent à dire que nous avons besoin de transformations plus profondes des relations politiques écologiques et des valeurs socioculturelles qui facilitent et justifient une répartition très inégale des causes, des inconvénients et des bénéfices des dommages environnementaux. Un regard s'attardant seulement à la préservation des zones sauvages peut détourner l'attention critique de ces questions, préservant ainsi le statu quo politique, économique et socioculturel.

Des discussions récentes ont porté sur ce que la décroissance pouvait signifier pour les personnes et les sociétés moins riches (Paulson et Gezon 2017), certains défenseurs soulignant la nécessité d'« un ensemble complet de politiques environnementales et redistributives » (Kallis 2011 : 873). Dans cette optique, DeVore suggère qu'une politique de « démocratie redistributive » (de Sousa Santos 1998 ; voir DeVore 2017b) et de « *repeasantisation* [« repaysannisation »] » (Edelman 1999 ; van der Ploeg 2009 ; voir DeVore 2018a), adoptée par les squatters brésiliens ruraux, peut offrir des leçons importantes pour des efforts plus larges visant à soustraire les populations aux économies politiques d'exploitation motivées par l'accumulation, la croissance et la maximisation des profits.

Dans ce qui suit, nous explorons les moyens par lesquels certaines politiques (re)distributives — traduites ici sous la forme de politiques de réforme agraire redistributives — pourraient non seulement favoriser le bien-être humain, mais également soutenir la conservation conviviale sous la forme de relations mutuellement bénéfiques, durables et préservatrices avec d'autres organismes dans un environnement partagé. Nous décrivons l'évolution des écologies politiques de violence et de dégradation mutuelles entre les personnes et entre les personnes et leurs environnements vers des situations de conservation mutuelle et d'épanouissement commun. Nous attirons donc l'attention sur les possibilités de *renouveau* des relations humaines avec la nature, en particulier chez les

populations humaines qui ont été signalées et présentées comme une menace à la nature. Nous mettons en évidence des relations surprenamment conviviales — et mutuellement préservatrices — avec la nature qui prospèrent en dehors des plantations et des réserves écologiques, défiant ainsi les attentes façonnées par le champ idéologique présenté ci-dessus. Nous soulignons ainsi les possibilités de conservation de la nature qui impliquent de remédier aux conditions sous-jacentes contribuant à l’hostilité apparente entre la nature et les hommes tels que Colodino, ses frères et leurs familles.

De la plantation à la conservation conviviale

Pendant des siècles, la forêt atlantique brésilienne — d’une grande biodiversité — a été un lieu de concurrence et de conflit entre les entreprises extractives à but lucratif, l’État (qui dirige des efforts de conservation du bois) et les populations socialement marginalisées vivant le long de la côte brésilienne qui en tirent leurs moyens de subsistance (Dean 1995 ; Miller 2000). En 1785, par exemple, pendant la période coloniale brésilienne, un juge de la Couronne, dans la ville d’Ilhéus, sur la côte sud de Bahia, se plaignait de ce que de pauvres cultivateurs de manioc pratiquant la culture sur brûlis pour étendre des champs agricoles avaient « réduit en cendres des forêts précieuses aussi anciennes que le monde » (Barickman 1991 : 289). Le juge défendait la volonté de la Couronne portugaise de préserver les ressources en bois de la côte pour son propre usage.

Au cours des siècles, la côte sud de Bahia est demeurée en marge de l’économie coloniale du Brésil, où fonctionnaires royaux et prêtres jésuites se disputaient le contrôle des hommes et des forêts. Ces mêmes forêts servaient de refuge aux peuples autochtones, aux Africains réduits en esclavage et aux peuples marginaux cherchant à échapper aux régimes de travail forcé et à l’ordre colonial. Les luttes pour la terre et la forêt ont pris une nouvelle tournure avec l’abolition de l’esclavage en 1888. Les anciens propriétaires d’esclaves ont cherché à conserver le contrôle des esclaves émancipés en transformant une main-d’œuvre légalement captive en une main-d’œuvre captive du travail rémunéré. La mauvaise répartition des terres et des autres ressources productives au Brésil, combinée à de nouvelles lois sur le vagabondage, a contribué à ce que d’anciens esclaves rejoignent les rangs des pauvres en milieu rural (Baronov 2000). La menace du dénuement était essentielle pour maintenir les travailleurs salariés — privés de moyens de production — dépendants d’économies qui exploitent la valeur des corps humains et des écosystèmes naturels. À travers les Amériques, l’expérience de la post-émancipation s’est souvent traduite par la mise en place de nouvelles formes de non-liberté.

Quelles étaient et quelles sont maintenant les solutions alternatives pour réaliser la promesse de liberté et de bien-être dans les sociétés post-esclavagistes telles que le Brésil ? Quel rôle les écosystèmes et les êtres non humains jouent-

ils, et peuvent-ils jouer, dans la construction de vies dignes ? Comment la conservation et la préservation des organismes et environnements non humains peuvent-elles être liées à la conservation et à la préservation des personnes ?

DeVore a notamment étudié ces questions au moyen de recherches à long terme sur la côte sud de Bahia, près de la municipalité de Ituberá. Ses recherches ethnographiques sur les divers mouvements de défense des droits fonciers qui ont émergé dans les années 1990 sont complétées par des recherches ethnohistoriques s'appuyant sur des histoires orales pour reconstruire les milieux de vie qui ont émergé dans la région après l'émancipation. À partir du début du 20^e siècle, d'anciens esclaves et d'autres habitants des zones rurales pauvres ont cherché à s'affranchir de la vie dans les plantations en squattant dans les collines de la région, où ils ont cultivé du manioc, récolté du fourrage, et chassé et pêché dans les forêts et les rivières de la région. Les récits relatés par d'anciens membres de ces communautés et leurs descendants décrivent un mode de vie associant les expériences de ce qu'ils appellent la « lutte » à celles de la « satisfaction » (DeVore 2014 : 147–158), car les gens avaient assez à manger et l'espace nécessaire pour se débrouiller grâce à des relations de partage et de réciprocité. Alors que ces familles se livraient à des échanges commerciaux pour des produits allant de la farine de manioc au café en passant par les oranges, la plupart des gens n'étaient pas poussés par des désirs de profit et d'accumulation, mais plutôt de reproduction sociale (voir DeVore 2018b⁷).

Entre les années 1950 et 1970, ce monde socioécologique établi dans la première moitié du 20^e siècle a été démantelé à la suite d'un accaparement prolongé des terres, qui s'est produit de pair avec l'expansion du capitalisme industriel. Cette prise de possession des terres a été initiée par l'un des capitalistes les plus infâmes du Brésil, feu Norberto Odebrecht, qui a extrait du bois des forêts de la région et l'a revendu à des investisseurs nationaux et internationaux cherchant à planter de l'hévéa (DeVore 2017a, 2018b). Comme les familles rurales qui avaient réussi à se tenir à l'écart de l'économie d'exploitation des plantations de la région avaient perdu leur liberté et leur capacité de subvenir aux besoins de leurs communautés, elles ont été forcées de vendre leur travail à des plantations d'hévéas et de cacaoyers qui avaient commencé à s'étendre dans la région.

Les nouvelles générations de travailleurs des plantations engendrées par ces dépossession ont connu un revirement de situation décisif au début des années 1990, lorsque l'économie cacaoyère de la région a été dévastée par le champignon causant la maladie du balai de sorcière qui a paralysé l'économie cacaoyère de la région, entraîné des licenciements massifs et provoqué la faillite de plantations. À partir de 1997, des groupes de travailleurs des plantations

7. Toutefois, dans cet article, l'auteur montre comment quelques personnes issues de familles locales étaient en fait motivées par le profit et l'accumulation. Ce faisant, elles ont dépossédé certains membres de leur propre famille.

au chômage près d'Ituberá ont commencé à occuper les terres de plusieurs plantations en déclin ou abandonnées. Réclamant leur liberté par rapport à la vie dans les plantations, ils ont créé de nouvelles exploitations et communautés en transformant progressivement en agroforêts très diversifiées les forêts qui avaient repoussé sur et autour d'anciennes plantations (voir DeVore 2017b).

Les membres de ces communautés comprennent que leur liberté est partiellement constituée par des relations matérielles significatives avec la terre, les arbres, les organismes et d'autres aspects de leur situation biophysique. Beaucoup de gens expriment de la joie et de l'affection pour leurs arbres, ce qui contraste avec des années de travail angoissant avec les arbres des plantations, où leur corps et les fruits de leur travail étaient contrôlés par d'autres. Les relations renouvelées des squatters avec la terre et les arbres ont rétabli ce que nous considérons comme leur capacité à prodiguer des soins, c'est-à-dire leur capacité de prendre soin des autres, y compris de ceux qui ne peuvent pas subvenir à leurs besoins, que ce soit en raison d'une maladie, d'un handicap, d'un accouchement ou de la vieillesse. Cette capacité à prendre soin des autres, à pourvoir à leurs besoins et à conserver la vie humaine se manifeste donc par le fait de cultiver et de maintenir des relations de dépendance avec les arbres et d'autres vies non humaines.

La conservation et le soin des vies non humaines ont été au centre des préoccupations des squatters de Nossa Senhora, alors que les familles utilisaient la culture sur brûlis pour transformer lentement les forêts en agroforêts abondantes comprenant des cultures commerciales (cacaoyers, hévéas et clous de girofle) aussi bien que des produits alimentaires (manioc, bananes, haricots, maïs et autres légumes). Au fil des ans, ce qui avait commencé comme de petits jardins de cultures annuelles s'est finalement transformé en agroforêts axées à la fois sur la production de cultures commerciales et la consommation familiale. Au cours de la culture de ces agroforêts, de nombreuses familles de paysans ont incorporé de jeunes pousses d'espèces d'arbres autochtones à la croissance modérée (appelées *capoeira*) — qui poussent rapidement dans les parcelles récemment brûlées — pour fournir de l'ombre aux arbres agricoles à maturation lente qui se trouvent dessous (DeVore 2017b : 660–661).

En août 2009, Colodino a invité DeVore à filmer sa ferme. Pendant plusieurs jours, Colodino a mis en scène le récit de cette histoire, alors que DeVore a filmé et finalement transféré la vidéo sur un support DVD (voir DeVore 2014 : 1–7). En tant que réalisateur, Colodino avait une vision claire de la manière dont il présenterait le récit de sa vie. Il a commencé par une scène où il traversait un petit ruisseau dans les forêts de Nossa Senhora, puis est passé aux scènes des agroforêts diversifiées qui permettent à sa vie et à celle des autres de subsister. Conscient de la stigmatisation liée à son utilisation de la culture sur brûlis, Colodino a consacré près d'une demi-heure à en expliquer la nécessité tout en évoquant les parcelles de forêt qu'il avait préservées et enrichies.

Le DVD de Colodino a été un succès local. Au cours des semaines et des mois suivants, plus d'une douzaine d'autres agriculteurs ont demandé à DeVore de les aider à filmer leur ferme et à créer leur propre DVD. De nombreuses personnes ont réfléchi à différents moments de l'histoire de la culture de leurs agroforêts. Certains agriculteurs ont révélé des endroits où des sources naturelles émergeaient de la terre, fournissant sur les lieux mêmes l'eau essentielle à leur travail et à leurs moyens de subsistance, que ce soit pour boire, se laver, laver leur linge ou même pour faire fonctionner de petits moulins hydroélectriques. Certains agriculteurs ont montré qu'ils cherchaient à préserver ces sources d'eau en entretenant et en fertilisant de petites étendues de forêt sur les lieux où l'eau émergeait de la terre. Alors que ces sources étaient considérées comme une forme de biens appartenant à des familles individuelles qui en avaient la responsabilité, plusieurs agriculteurs ont également souligné que ces sources constituaient une ressource commune et publique accessible à d'autres familles locales sans terres, aux squatters et aux travailleurs des plantations de la région (voir DeVore 2017b : 649–656).

Filmer leur ferme a été, pour ces personnes, une occasion de réfléchir aux changements considérables survenus dans leur vie. Beaucoup partageaient des souvenirs intimes, se souvenaient des moments de faim et de misère, révélaient des sites d'anciennes habitations, les premiers arbres plantés et même des animaux qui étaient revenus pour jouir de leur part de denrées qui étaient devenues abondantes. Un squatter nommé Edgar a qualifié cette terre de « seconde mère » qui a permis sa propre « renaissance » et celle de ses compagnons. Un autre squatter, Lázaro, a déclaré qu'il ne pouvait y avoir rien de mieux que de jouir d'une bonne santé physique avec un peu de terre à travailler, en soulignant le fait que dans ces conditions, une « personne a sa liberté, [elle] a tout. »

Un squatter nommé Floriano faisait partie de ceux qui ont demandé à DeVore de l'aider à filmer leur ferme. En juillet 2010, DeVore a rencontré Floriano à la ferme familiale, où ils ont passé la journée à tourner. Alors qu'il dirigeait le tournage — à l'instar de Colodino —, Floriano a fait le récit de la vie de sa famille et de son travail, qui commençait par des scènes de forêt, puis est passé à des scènes des agroforêts diversifiées qui leur permettaient de subvenir à leurs besoins. Floriano a mis l'accent sur l'intimité de sa relation avec la ferme ainsi que sur son ardent désir de partager son histoire avec d'autres : « Je rêvais beaucoup de pouvoir un jour faire un DVD de ma *roça*, de ma ferme. Cette ferme fait partie de ma vie ». Par « faire partie de sa vie », il ne signifiait pas seulement que la ferme lui était associée — en tant que bien de propriété — mais aussi que sa ferme était en fait causalement liée à la chaîne et à la trame de sa vie, à sa chair, à son sang et à son bien-être. Les différentes cultures de subsistance et les cultures commerciales — telles que le *cupuaçu*, un arbre producteur de pulpe (*Theobroma grandiflorum*, proche parent du cacaoyer, *Theobroma cacao*) — lui ont littéralement donné vie et ont donné pour sa vie. Dans une scène, Floriano a

déclaré : « Il est bon de planter beaucoup de fruits. » Il a expliqué : « Et le fruit va se révéler, il dira : “Je suis ici.” C’est comme si le *cupuaçu* disait : “Je suis ici. Nous sommes arrivés à l’heure où je te fais un don.” »

Ces dons réciproques ne se sont pas bornés à Floriano et à ses arbres agroforestiers producteurs de cultures commerciales. Le squatter a également consacré beaucoup d’efforts à la plantation d’arbres autochtones traditionnellement appréciés pour leur bois dur, bois qu’il ne verrait probablement pas de son vivant. Floriano a rappelé que peu de temps après que sa famille ait commencé à occuper et à cultiver son coin de Nossa Senhora, il avait planté divers arbres autochtones à partir de graines et de pousses, notamment des *pequi* et des *aderno*, de nombreux *sucupira*, deux douzaines de *jatobá* et une demi-douzaine d’*oti* qu’il se souvenait d’avoir plantés douze ans plus tôt (vers 1998), le jour de son anniversaire :

En passant par la région, j’ai vu de bons plants [*oti*] ; je les ai amenés pour voir s’ils prendraient racine, s’ils grandiraient. J’ai planté cet *oti* ici. Il a souffert, mais il a commencé à grandir en disant : « Je vais me lever, je vais me lever. » On dit que pour qu’il donne des fruits, cela prend 30 ans. Je dis : « Je veux voir. » L’arbre a été planté un jour ; c’était mon anniversaire. Le jour de mon anniversaire, j’y suis allé, je l’ai planté.

Et j’ai planté un *jatobá*. C’est un bois de la [forêt] atlantique... et il n’y en avait pas ici. Alors, je suis venu et les ai amenés ici, et les ai mis dedans. Le voici. Et pas seulement lui. J’ai une vingtaine de jeunes plants de *jatobá*.

Pendant le tournage, il a également attiré l’attention sur les jeunes *sucupiruçu* (*Parapiptadenia ilheusana*), arbres dont il avait récolté les graines sur d’autres arbres matures qu’il avait rencontrés dans la forêt :

J’ai eu [les graines] de la forêt, mis une bâche [sous la canopée], et un tas de graines est tombé là. Et comme je n’en avais aucun [*sucupiruçu*] dans ma propre petite forêt, j’y suis allé et j’ai semé [les graines]. Avec un peu de chance, elles ont germé et j’ai donc décidé de les disséminer.

Il a ensuite expliqué sa motivation à collecter ces graines d’arbres autochtones et à les replanter sur ses terres :

Je plante parce que la nature le demande. La terre demande des plantes. Donc, si la terre le demande et qu’il n’y a pas d’arbres ici, [le fermier] doit les amener d’ailleurs pour les planter. C’est pourquoi je plante. Parce que c’est pour leur survie et pour montrer à mes enfants, mes petits-enfants, mes arrière-petits-enfants, que ce sont là ces plantes dont ils parlent dans les livres... Je suis donc très heureux avec ça... Et cet exemple que je fais ici, je veux que ça serve pendant un siècle. Pour que tous ceux qui viennent travailler la terre, qui ont leur petite ferme [*roçinha*] et qui plantent également trois, quatre ou cinq arbres, puissent les montrer à leurs enfants, leurs petits-enfants et arrière-petits-enfants.

Certains des compagnons de Floriano ont remis en question sa décision de planter des arbres autochtones. Il a indiqué que certains lui avaient demandé en plaisantant : « Que feras-tu avec eux ? Les manger ? » Ce à quoi il a répondu : « Je ne les mange pas, je ne les mange pas. Mais les oiseaux les mangent, les autres... Tant qu'ils le font, ils ne viennent pas manger dans mon assiette... Si je ne plante pas [pour eux], ils viendront manger dans mon assiette... »

« Cette année », expliqua-t-il peu après, les *adernos* qu'il a plantés sur sa ferme « produisent beaucoup [de fruits]. J'ai beaucoup de graines ici, sur le sol... c'est de la nourriture pour les oiseaux, les toucans, l'*inguaxo* [*Cacicus haemorrhous*], et même le paca [*Cuniculus paca*] ». Plus tard, a-t-il précisé, il est revenu pour enrichir ces parcelles d'arbres producteurs de revenus, tels que le cacaoyer, l'hévéa (*Hevea brasiliensis*) et divers arbres fruitiers :

Ensuite, j'ai planté le *cupuaçu*, puisque je devais prendre soin de la région. Et pour que j'en prenne soin [pour lui, pour sa famille, pour sa communauté ?], je devais aussi planter quelque chose à manger pour moi. Comme je n'avais planté que pour les animaux, je ne l'avais pas fait pour moi. Il me fallait bien planter pour les animaux [il fait un geste vers un *aderno*], planter pour moi-même [il fait un geste vers les *cupuaçu*], pour me nourrir et pour nourrir les animaux, les insectes.

Il a expliqué que s'il ne plantait pas quelque chose pour les animaux et les insectes, ceux-ci se rendraient directement à son cacaoyer : « Le cacao est la nourriture que nous [les humains] désirons le plus, alors nous partagerons [*dividir*] avec eux... Nous donnons — nous plantons pour eux aussi. »

Une convergence intéressante se dessine entre l'insistance de Floriano sur le fait de planter pour la nature (« Je plante parce que la nature le demande. La terre demande des plantes ») et de planter pour que les insectes, les oiseaux et les mammifères puissent également se nourrir (« les oiseaux, les toucans, l'*inguaxo*, et même le paca ») et des arguments en faveur de la conservation de type demi-Terre visant à s'assurer que la nature ait sa part. La capacité de Floriano de manger et de nourrir sa famille et sa communauté est étroitement liée au fait de veiller à ce qu'il y en ait assez pour que d'autres organismes mangent aussi — de s'assurer que chacun ait sa propre « assiette », comme il le formule. Pourtant, la part de la nature n'est pas garantie par l'exclusion d'autres organismes, mais plutôt par le fait de leur laisser de la place à une table commune — ici, une table qui prend la forme d'une agroforêt.

Floriano est peut-être exceptionnel en raison de la poésie avec laquelle il verbalise ses relations avec l'agroforêt et les arbres autochtones qu'il cultive sur sa ferme. Mais il n'est pas le seul à cultiver des espèces d'arbres autochtones sur sa ferme, car de nombreux autres agriculteurs ont cultivé et intégré des espèces d'arbres autochtones dans leurs agroforêts. Dans certains cas, les individus recherchent délibérément des semences d'arbres autochtones et de jeunes pousses à planter. Dans d'autres cas, ils adoptent et cultivent délibérément des arbres

autochtones qui se présentent initialement sous la forme de graines ou de pousses (*brotos*) ayant germé spontanément qui proviennent de souches d'arbres tombés (figure 2).



Fig. 2 — Agriculteur d'une communauté de squatters appelée Sapucaia posant avec un jeune pequi (*Caryocar* sp.) qu'il a cultivé à partir d'une repousse spontanée dans son agroforêt (17 juin 2010). Source : Jonathan DeVore.

Les squatters tels que Floriano donnent des orientations fortement non utilitaires aux arbres autochtones qu'ils cultivent, qui ne sont utiles ni en matière de subsistance ni en ce qui concerne l'économie, car ils n'offrent que peu ou pas de fruits pour les êtres humains ou pour le commerce⁸. De plus, ceux qui cultivent des arbres feuillus à bois dur ne vivront pas assez longtemps pour récolter ce bois qui ne se développe qu'au bout de plusieurs générations. Cependant, planter des arbres autochtones peut être interprété comme une stratégie agroécologique visant à atténuer les pertes de récoltes en attirant l'attention des animaux, des oiseaux et des insectes ailleurs — comme le suggère Floriano (« Si je ne plante pas [pour eux], ils viendront manger dans mon assiette »), ce qui suppose un calcul utilitaire⁹. De plus, ces espèces d'arbres culminants fournissent également de l'ombre, à la fois aux personnes et aux arbres agricoles sciophytes (« qui aiment l'ombre ») poussant dessous, comme le cacaoyer. Mais si l'ombre est incluse dans le calcul de l'utilité globale, Floriano aurait peut-être mieux fait de planter des hévéas, qui fournissent à la fois de l'ombre et du latex qui pourrait compenser les récoltes consommées par d'autres organismes. Nous estimons qu'il y a lieu de prendre également au sérieux les indications initiales de Floriano selon lesquelles il planterait des arbres dans l'intérêt de leur propre conservation. Ces arbres peuvent survivre au paysage agricole humanisé de leur naissance. Et, en effet, du point de vue de la conservation, ces arbres produisent également du pollen qui peut être distribué sur de longues distances, jouant ainsi un rôle dans le maintien de la biodiversité génétique¹⁰.

Conclusion

Les vies d'hommes tels que Floriano et Colodino ont été façonnées par une longue histoire d'expansion économique violente alimentée par l'exploitation des êtres humains et de la nature. Les industries extractives — de l'exploitation forestière et minière à l'exploration pétrolière et à l'agriculture industrielle — ont dégradé les écosystèmes locaux et contribué au changement climatique mondial. Au cours des dernières décennies, l'expansion massive de ces industries a parallèlement entraîné une augmentation spectaculaire des cas d'invalidité et des décès prématurés, notamment à la suite d'accidents du travail, chez les hommes d'Amérique latine (Paulson 2015). Les écarts croissants entre l'espérance de vie des hommes latino-américains, en moyenne, et l'espérance de vie sensiblement plus élevée des femmes latino-américaines sont liés à de violents régimes de masculinité qui favorisent des conditions de travail dégradantes et dangereuses et qui alimentent également les conflits environnementaux dans le cadre desquels

8. Il existe de nombreux types d'utilitarisme philosophique. Nous pensons ici à la tradition héritée de Thomas Hobbes et Jeremy Bentham, selon laquelle les calculs d'utilité impliquent nécessairement un égoïsme psychologique (voir Driver 2014).

9. Nous devons cet argument à une conversation avec Mark Moritz.

10. Nous devons cet argument à une conversation avec Kevin M. Flesher.

les élites socioéconomiques conscrivent des hommes pauvres pour lutter contre d'autres hommes pauvres lors de contestations au sujet de l'appropriation du territoire et des ressources.

Au regard d'une histoire des conditions dans lesquelles des hommes assujettis ont été brutalement employés afin d'exploiter la nature de manière agressive pour le profit de quelqu'un d'autre, nous trouvons un grand espoir dans cette étude qui éclaire les pratiques et les moyens par lesquels les hommes ruraux pauvres se nourrissent et prennent soin d'eux-mêmes, des autres et de la nature non humaine. Même si les processus économiques d'exploitation continuent de nuire à la résilience de plusieurs familles, communautés et écosystèmes, nous avons mis en exergue des individus et des communautés qui s'efforcent de forger des relations socioécologiques plus saines. Dans le sud de Bahia, des familles rurales squattaient des parcelles de forêt ou des plantations abandonnées afin de se tenir à distance des souffrances et de la misère liées au travail dans les plantations. Plusieurs étaient dirigées par des hommes d'âge moyen qui n'avaient pas retiré grand-chose de ces années de travail pénible dans les plantations, à l'exception de leur corps épuisé et diminué. Ces hommes et leurs familles étaient décrits non seulement comme une menace à la propriété privée contrôlée par l'élite socioéconomique de la région, mais également comme une menace à la biodiversité en danger de la forêt atlantique du Brésil. Dans un contraste surprenant, nous avons découvert des intentions et des actions positives de la part d'hommes qui ont assumé des rôles liés au développement et à l'alimentation de la nature humaine comme de la nature non humaine. Alors que Floriano et ses compagnons cultivaient des relations non utilitaires, et même des sentiments d'engagement envers le bien-être d'une nature autre, ils contribuaient à l'obtention de résultats concrets et positifs pour la conservation de certaines espèces d'arbres autochtones. Quelles leçons pouvons-nous tirer des squatters de Nossa Senhora pour des efforts de conservation conviviale menés ailleurs ? Comment d'autres communautés peuvent-elles s'inspirer de leur exemple et l'adapter pour favoriser l'interdépendance entre les humains, et entre les humains et les autres éléments de la nature ?

Certains théoriciens et professionnels de la conservation ont décrit les mesures d'atténuation de la pauvreté et les mesures de préservation de la biodiversité comme des éléments d'une relation d'antagonisme mutuel, de sorte que des progrès sur un front semblent se faire au détriment de progrès sur l'autre front (Sanderson et Redford 2003). D'autres, cependant, soulignent « l'implication réciproque » de ces objectifs, de telle sorte que « la justice pour la nature ou l'environnement est inextricablement liée à la justice pour les êtres humains » (Nonini 2016 : 85). Dans cette perspective, les progrès sur un front sont liés aux progrès sur un autre front. Nous trouvons ce point de vue séduisant. En effet, dans le cas des familles brésiliennes auparavant sans terres décrites dans

cet article, nous voyons un exemple de politique de réduction de la pauvreté — par le biais de mesures et de politiques de réforme agraire redistributives — liée à la conservation mutuelle des vies, et pas seulement de la vie humaine.

Le travail de conservation continuera à recourir à des zones de conservation fermées, à un développement basé sur la conservation et à d'autres formes compatibles avec les tendances économiques et politiques actuellement dominantes. Nous préconisons la poursuite parallèle des efforts visant à créer des conditions qui aident les communautés à créer leur propre forme de conservation conviviale. Dans les cas abordés ici, et dans d'autres que nous avons étudiés, des communautés se rassemblent et reconstruisent de riches ressources culturelles pour établir des relations mutuellement bénéfiques, durables et régénératrices avec d'autres organismes dans un environnement partagé. Un moyen important de favoriser ces initiatives positives en faveur du bien-être humain et non humain consiste à mettre en place des politiques de (re)distribution qui favorisent une répartition plus juste des inconvénients et des bénéfices de la dégradation ou de la conservation de l'environnement, et un accès plus juste aux ressources matérielles et non matérielles pour construire des mondes où les individus et les autres espèces peuvent s'épanouir ensemble.

Un autre geste nécessaire pour faciliter l'épanouissement de la conservation conviviale consiste à remettre en question les constructions idéologiques et discursives (de la plupart) des êtres humains, et en particulier des hommes, qui sont naturellement poussés à maximiser leurs profits en exploitant la nature. De telles visions inspirent les régimes de conservation fermés et participatifs, ne faisant des exceptions que pour certaines minorités (autochtones, féminines ou traditionnelles) qui sont *reconnues* en tant que gardiennes de la nature et *censées* agir en ce sens. Au lieu de cela, nous suggérons une autre option consistant à reconnaître que nous, les humains, nous nous (re)produisons nous-mêmes, ainsi que nos désirs et nos relations avec les autres — y compris nos relations avec des non-humains — par le biais de systèmes socioculturels extrêmement variés qui sont sujets à des reconstructions et à des renouvellements. Cela signifie que les efforts de conservation peuvent chercher à reconnaître et à soutenir les relations écologiques politiques de (re)production qui nourrissent les êtres humains — y compris des hommes tels que Floriano, Colodino et d'autres membres de leur groupe d'hommes d'âge moyen — qui ne se conforment pas aux normes de l'exploitation prédatrice, mais cherchent plutôt à établir des relations fécondes et reproductrices et de conservation mutuelle avec la nature.

Texte traduit de l'anglais par Pierre-Alexandre Paquet et Robert Fournier

Références

- AGRAWAL A. et K. REDFORD, 2009, « Conservation and Displacement: An Overview », *Conservation & Society*, 7, 1 : 1–10, consulté sur Internet (<http://www.conservationandsociety.org/article.asp?issn=0972-4923;year=2009;volume=7;issue=1;spage=1;epage=10;aulast=Agrawal>), le 16 novembre 2018.
- BARICKMAN B. J., 1991, « The Slave Economy of Nineteenth Century Bahia: Export Agriculture and Local Market in the Recôncavo, 1780-1860 ». Thèse de doctorat, Université de l'Illinois à Urbana-Champaign, consulté sur Internet (<https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/72319>), le 16 novembre 2018.
- BARONOV D., 2000, *The Abolition of Slavery in Brazil: The Liberation of Africans Through the Emancipation of Capital*. Westport, Greenwood Press.
- BROCKINGTON D., R. DUFFY et J. IGOE, 2008, *Nature Unbound: Conservation, Capitalism and the Future of Protected Areas*. Londres, Earthscan.
- BROOKE J., 1993, « Brazilian Rain Forest Yields Most Diversity for Species of Trees », *The New York Times*, 20 mars 1993, consulté sur Internet (<https://www.nytimes.com/1993/03/30/science/brazilian-rain-forest-yields-most-diversity-for-species-of-trees.html>), le 5 février 2020.
- BURMAN A., 2017, « The Political Ontology of Climate Change: Moral Meteorology, Climate Justice, and the Coloniality of Reality in the Bolivian Andes », *Journal of Political Ecology*, 24 : 921–938, consulté sur Internet (<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/JPE/article/view/20974>), le 16 novembre 2018.
- BÜSCHER B., R. FLETCHER, D. BROCKINGTON, C. SANDBROOK, W. M. ADAMS, L. CAMPBELL, C. CORSON, W. DRESSLER, R. DUFFY, N. GRAY, G. HOLMES, A. KELLY, E. LUNSTRUM, M. RAMUTSINDELA et K. SHANKER, 2017, « Half-Earth or Whole Earth? Radical Ideas for Conservation, and Their Implications », *Oryx*, 51, 3 : 407–410, consulté sur Internet (<https://www.cambridge.org/core/journals/oryx/article/halfearth-or-whole-earth-radical-ideas-for-conservation-and-their-implications/C62CCE8DA34480A048468EE39DF2BD05>), le 16 novembre 2018.
- BÜSCHER B. et R. FLETCHER, 2019, « Towards Convivial Conservation », *Conservation & Society*, 17, 3 : 283–296, consulté sur Internet (<http://www.conservationandsociety.org/article.asp?issn=0972-4923;year=2019;volume=17;issue=3;spage=283;epage=296;aulast=B%FCscher;type=0>), le 16 novembre 2018.
- CONKLIN B. et L. GRAHAM, 1995, « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics », *American Anthropologist*, 97, 4 : 695–710, consulté sur Internet (https://www.jstor.org/stable/682591#metadata_info_tab_contents), le 16 novembre 2018.
- CRONON W., 1996, « The Trouble With Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature » : 69–90, in W. Cronon (dir.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York, W. W. Norton & Company.
- D'ALISA G., F. DEMARIA et G. KALLIS (dir.), 2015, *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*. New York, Routledge.

- DE SOUSA SANTOS B., 1998, « Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy », *Politics and Society*, 26, 4 : 461–510, consulté sur Internet (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0032329298026004003>), le 16 novembre 2018.
- DEAN W., 1995, *With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Forest*. Berkeley, University of California Press.
- DENEVAN W. M., 1992, « The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492 », *Annals of the Association of American Geographers*, 82, 3 : 369–385, consulté sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/2563351>), le 16 novembre 2018.
- DEVORE J., 2014, « Cultivating Hope: Struggles for Land, Equality, and Recognition in the Cacao Lands of Southern Bahia, Brazil ». Thèse de doctorat, Université du Michigan, consulté sur Internet (<https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/109023>), le 16 novembre 2018.
- , 2017a, « Odebrecht's Original Sins: Another Case for Reparations », *NACLA Report on the Americas*, 49, 4 : 408–415, consulté sur Internet (<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10714839.2017.1409011>), le 16 novembre 2018.
- , 2017b, « Trees and Springs as Social Property: A Perspective on Degrowth and Redistributive Democracy from a Brazilian Squatter Community », *Journal of Political Ecology*, 24 : 644–666, consulté sur Internet (<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/JPE/article/view/20904>), le 16 novembre 2018.
- , 2018a, « Afterword: From Affirmative to Transformative Distributive Politics » : 193–204, in M. E. Balen et M. Fotta (dir.), *Money From the Government in Latin America: Conditional Cash Transfer Programs and Rural Lives*. Londres et New York, Routledge.
- , 2018b, « Scattered Limbs: Capitalists, Kin, and Primitive Accumulation in Brazil's Cacao Lands, 1950s-1970s », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 23, 3 : 496–520, consulté sur Internet (<https://doi.org/10.1111/jlca.12380>), le 16 novembre 2018.
- DINERSTEIN E., D. OLSON, A. JOSHI, C. VYNNE, N. D. BURGESS, E. WIKRAMANAYAKE, N. HAHN, S. PALMINTERI, P. HEDAO, R. NOSS, M. HANSEN, H. LOCKE, E. C. ELLIS, B. JONES, C. V. BARBER, R. HAYES, C. KORMOS, V. MARTIN, E. CRIST, W. SECHREST, L. PRICE, J. E. M. BAILLIE, D. WEEDEN, K. SUCKLING, C. DAVIS, N. SIZER, R. MOORE, D. THAU, T. BIRCH, P. POTAPOV, S. TURUBANOVA, A. TYUKAVINA, N. DE SOUZA, L. PINTEA, J. C. BRITO, O. A. LLEWELYN, A. G. MILLER, A. PATZELT, S. A. GHAZANFAR, J. TIMBERLAKE, H. KLÖSER, Y. SHENNAN-FARPÓN, R. KINDT, J. B. LILLESØ, P. VAN BREUGEL, L. GRAUDAL, M. VOGÉ, K. F. AL-SHAMMARI et M. SALEEM, 2017, « An Ecoregion-Based Approach to Protecting Half the Terrestrial Realm », *Bioscience*, 67, 6 : 534–545, consulté sur Internet (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5451287/>), le 16 novembre 2018.
- DRIVER J., 2014, « The History of Utilitarianism », in E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consulté sur Internet (<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>), le 16 novembre 2018.
- EDELMAN M., 1999, *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*. Stanford, Stanford University Press.

- ELLEN R. F., 1986, « What Black Elk Left Unsaid: On the Illusory Images of Green Primitivism », *Anthropology Today*, 2, 6 : 8–12, consulté sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/3032837>), le 16 novembre 2018.
- FLESHER K. M. et J. LAUFER, 2013, « Protecting Wildlife in a Heavily Hunted Biodiversity Hotspot: A Case Study From the Atlantic Forest of Bahia, Brazil », *Tropical Conservation Science*, 6, 2 : 181–200, consulté sur Internet (<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/194008291300600202>), le 16 novembre 2018.
- FRASER N., 1995, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age », *New Left Review*, 1, 212 : 68–93, consulté sur Internet (<https://newleftreview.org/I/212/nancy-fraser-from-redistribution-to-recognition-dilemmas-of-justice-in-a-post-socialist-age>), le 16 novembre 2018.
- GRUPE D’EXPERTS INTERGOUVERNEMENTAL SUR L’ÉVOLUTION DU CLIMAT (GIEC), 2014, « Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change ». Genève, Suisse.
- HALE C. R., 2004, « Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido” », *NACLA Report on the Americas*, 38, 2 : 16–21, consulté sur Internet (<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10714839.2004.11724509>), le 16 novembre 2018.
- HAMES R., 2007, « The Ecologically Noble Savage Debate », *Annual Review of Anthropology*, 36 : 177–190, consulté sur Internet (<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123321?journalCode=anthro>), le 16 novembre 2018.
- HIRSCH E., 2017, « The Unit of Resilience: Unbeckoned Degrowth and the Politics of (Post)Development in Peru and the Maldives », *Journal of Political Ecology*, 24 : 462–475, consulté sur Internet (<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/JPE/article/view/20884/20475>), le 16 novembre 2018.
- HORKHEIMER M. et T. W. ADORNO, 2002 [1947], « The Concept of Enlightenment » : 1–34, in G. S. Noerr (dir.), *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford, Stanford University Press.
- INSTITUTE OF DEVELOPMENT STUDIES et STEPS CENTRE, 2018, « Political Ecologies Authoritarian Populism and Emancipatory Politics », panel réuni lors du colloque « POLLEN18 ». Oslo, Collège universitaire d’Oslo et d’Akershus, 20–22 juin 2018.
- KALLIS G., 2011, « In Defence of Edgrowth », *Ecological Economics*, 70, 873–880, consulté sur Internet (<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0921800910005021>), le 16 novembre 2018.
- KASHWAN P., 2016, « Protecting Nature in an Unequal World », *Undisciplined Environments*, 22 décembre, consulté sur Internet (<https://entitleblog.org/2016/12/22/protecting-nature-in-an-unequal-world/>), le 16 novembre 2018.
- KOPNINA H., 2016, « Half the Earth for People (Or More)? Addressing Ethical Questions in Conservation », *Biological Conservation*, 203 : 176–185, consulté sur Internet (<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S000632071630427X>), le 16 novembre 2018.

- KRECH S., 1999, *The Ecological Indian. Myth and History*. New York, W. W. Norton & Company.
- LEACH M., 2007, « Earth Mother Myths and Other Ecofeminist Fables: How a Strategic Notion Rose and Fell », *Development and Change*, 38, 1 : 67–85, consulté sur Internet (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-7660.2007.00403.x>), le 16 novembre 2018.
- LOCKE H., 2014, « Nature Needs Half: A Necessary and Hopeful New Agenda for Protected Areas in North America and Around the World », *The George Wright Forum*, 31, 3 : 359–371, consulté sur Internet (<https://www.jstor.org/stable/43598390>), le 16 novembre 2018.
- LOHMANN L., 1993, « Green Orientalism », *The Ecologist*, 23, 6 : 202–204.
- MALM A. et A. HORNBERG, 2014, « The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative », *The Anthropocene Review*, 1, 1 : 62–69, consulté sur Internet (<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2053019613516291?journalCode=anra>), le 16 novembre 2018.
- MEADOWS D. H., D. L. MEADOWS, J. RANDERS et W. W. BEHRENS III, 1972, *The Limits to Growth: A Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books.
- MILLER S. W., 2000, *Fruitless Trees: Portuguese Conservation and Brazil's Colonial Timber*. Stanford, Stanford University Press.
- MOORE J. W., 2017a, « The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis », *The Journal of Peasant Studies*, 44, 3 : 594–630, consulté sur Internet (<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03066150.2016.1235036?journalCode=fjps20>), le 16 novembre 2018.
- , 2017b, « The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy », *The Journal of Peasant Studies*, 45, 2 : 237–279, consulté sur Internet (<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03066150.2016.1272587?journalCode=fjps20>), le 16 novembre 2018.
- MUEHLMANN S., 2011, « Von Humboldt's Parrot and the Countdown of Last Speakers in the Colorado Delta », *Language & Communication*, 32, 2 : 160–168, consulté sur Internet (<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0271530911000322>), le 16 novembre 2018.
- NATURE NEEDS HALF, s. d., site Internet (<http://natureneedshalf.org/amapa-state-brazil/>), consulté le 20 janvier 2018.
- NONINI D., 2016, « Seconding the Motion: Don Nonini » : 74–95, in S. Abram, G. Acciaioli, A. Baviskar, H. Koprina, D. Nonini et V. Strang, « Special Module: Plenary Debate from the IUAES World Congress 2013: Evolving Humanity, Emerging Worlds, 5-10 August 2013 », *Anthropological Forum*, 26, 1, consulté sur Internet (<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00664677.2015.1102229>), le 16 novembre 2018.
- PAULSON S., 2015, *Masculinities and Femininities in Latin America's Uneven Development*. New York, Routledge.

- , 2017, « Degrowth: Culture, Power and Change », *Journal of Political Ecology*, 24 : 425–448, consulté sur Internet (<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/JPE/article/view/20882>), le 16 novembre 2018.
- PAULSON S. et L. GEZON (dir.), 2017, « Special Section on “Degrowth, Culture and Power” », *Journal of Political Ecology*, 24 : 425–666, consulté sur Internet (<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/JPE/issue/view/1406>), le 16 novembre 2018.
- RAMOS A. R., 1994, « The Hyperreal Indian », *Critique of Anthropology*, 4, 2 : 153–171, consulté sur Internet (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0308275X9401400203>), le 16 novembre 2018.
- REDFORD K. H., 1990, « The Ecologically Noble Savage », *Orion*, 9 : 25–29.
- RÉSERVE ÉCOLOGIQUE MICHELIN, s. d., site Internet (https://rem.michelin.com.br/REM/reserva_eng/), consulté le 20 janvier 2018.
- SANDERSON S. E. et K. H. REDFORD, 2003, « Contested Relationships Between Biodiversity Conservation and Poverty Alleviation », *Oryx*, 37 : 1–2, consulté sur Internet (<https://www.cambridge.org/core/journals/oryx/article/contested-relationships-between-biodiversity-conservation-and-poverty-alleviation/2F5DF873A48F582F333BC7D800D19BCD>), le 16 novembre 2018.
- SCHNEIDER F., G. KALLIS et J. MARTINEZ-ALIER, 2010, « Crisis or Opportunity? Economic Degrowth for Social Equity and Ecological Sustainability », *Journal of Cleaner Production*, 18, 6 : 511–518, consulté sur Internet (<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959652610000259>), le 16 novembre 2018.
- SHETLER S., 1991, « Three Faces of Eden » : 225–247, in H. J. Viola et C. Margolis (dir.), *Seeds of Change: A Quincentennial Commemoration*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- SINGH N., 2017, « Becoming a Commoner: The Commons as Sites for Affective Socio-Nature Encounters and Co-Becomings », *Ephemera: Theory and Politics in Organization*, 17, 4 : 751–776, consulté sur Internet (<http://www.ephemerajournal.org/contribution/becoming-commoner-commons-sites-affective-socio-nature-encounters-and-co-becomings>), le 16 novembre 2018.
- STEARMAN A. M., 1994, « Revisiting the Myth of the Ecologically Noble Savage in Amazonia: Implications for Indigenous Land Rights », *Culture and Agriculture*, 14, 49 : 2–6, consulté sur Internet (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/cuag.1994.14.49.2>), le 16 novembre 2018.
- STOCKHOLM RESILIENCE CENTER, 2015, « The Nine Planetary Boundaries », consulté sur Internet (<http://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries/planetary-boundaries/about-the-research/the-nine-planetary-boundaries.html>), le 16 novembre 2018.
- VACCARO I., O. BELTRAN et P.-A. PAQUET, 2013, « Political Ecology and Conservation Policies: Some Theoretical Genealogies », *Journal of Political Ecology*, 20 : 255–272, consulté sur Internet (<https://journals.uair.arizona.edu/index.php/JPE/article/view/21748>), le 16 novembre 2018.

VAN DER PLOEG J. D., 2009, *The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization*. Londres et Sterling, Earthscan.

WEST P., 2016, *Dispossession and the Environment: Rhetoric and Inequality in Papua New Guinea*. New York, Columbia University Press.

WILSON E. O., 2002, *The Future of Life*. New York, Vintage Books.

—, 2016, *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*. New York, Londres, Liveright Publishing Corporation.

RÉSUMÉ — ABSTRACT — RESUMEN

Conserver la nature humaine et non humaine : un curieux cas de conservation conviviale au Brésil

Cet article défend un concept de « conservation conviviale », conçu ici comme « un effort visant à établir des interdépendances vitales entre les humains et les écosystèmes, en vue de leur régénération mutuelle ». En nous appuyant sur des recherches ethnographiques que nous avons menées auprès de communautés subalternes d'Amérique latine, autochtones ou non, nous nous concentrons sur les communautés rurales brésiliennes de squatters apparues dans les années 1990 en opposition aux économies de plantation qui ont provoqué la dégradation de la vie humaine et non humaine. Dans les discours et les écrits des travailleurs de la conservation et de l'environnement, les membres de ces communautés de squatters non autochtones sont parfois dépeints comme des adversaires ignorants — voire hostiles — de la nature, et leur recours à la culture sur brûlis est condamné comme étant destructeur. Alors que ces familles tentent de remédier à des injustices distributives de longue date qui leur ont porté préjudice, nous découvrons de nouveaux engagements en faveur de la conservation de la nature, tels que les efforts des squatters pour cultiver des espèces d'arbres autochtones dans leurs agroforêts. Ces engagements non utilitaires pour la conservation des arbres autochtones défient les présupposés d'un courant idéologique qui alimente diverses approches de la conservation de la nature — qu'il s'agisse de la « sanctuarisation de la nature », que ces approches soient « participatives » ou axées sur le « développement » — qui font de différentes populations humaines des « gardiennes » quasi naturelles ou des « ennemies » de la nature. Cherchant à aller au-delà de ce courant idéologique, nous examinons les possibilités de conservation de la nature en dehors des zones de conservation officielles. Nous soutenons que la réparation des injustices distributives de longue date peut favoriser des pratiques humaines qui reproduisent conjointement des processus socioculturels et biophysiques.

Mots clés : DeVore, Hirsch, Paulson, conservation, arbres autochtones, ethnographie multiespèce, agriculture, culture sur brûlis, Brésil

Conserving Human and Other Nature: A Curious Case of Convivial Conservation From Brazil

This article supports a concept of “convivial conservation”, here conceived as “efforts to establish vital interdependencies between humans and ecosystems, toward the mutual regeneration of both”. Building from ethnographic research we have carried out among

subaltern Latin American communities, indigenous and otherwise, we focus on rural Brazilian squatter communities that arose in the 1990s in opposition to plantation economies that have degraded both human and non-human life. In discourses and writings of conservation and environment workers, members of such non-indigenous squatter communities are sometimes marked as ignorant, if not hostile, adversaries of nature, and their reliance upon slash-and-burn techniques condemned as destructive. As these families redress long-standing distributive injustices that have injured their lives, we find novel commitments to conserving nature, as expressed through squatters' efforts to cultivate native tree species within their agroforests. These non-utilitarian commitments to conserve native trees defy presuppositions of an ideological field informing various approaches to nature conservation—whether “fortress,” “participatory,” or “development”-directed—which variously renders different human populations into either quasi-natural “guardians” or “enemies” of nature. Seeking to move beyond this ideological field, we examine possibilities of nature conservation outside of formal conservation areas. We argue that redressing long-standing distributive injustices can foster human practices that jointly reproduce sociocultural and biophysical processes.

Keywords : DeVore, Hirsch, Paulson, conservation, native trees, multi-species ethnography, agriculture, slash-and-burn, Brazil

Conservar la naturaleza humana y no humana: un curioso caso de conservación convivial en Brasil

Este artículo postula un concepto de «conservación convivial», que concebido como «un esfuerzo destinado a establecer interdependencias vitales entre los seres humanos y los ecosistemas, con miras de su regeneración mutua». Apoyándonos en las investigaciones etnográficas que hemos realizado en comunidades latinoamericanas subalternas, autóctonas y otras, nos concentramos en las comunidades rurales de ocupantes sin título brasileñas surgidas durante los años 1990, en contra de economías de plantación que han deteriorado la vida humana y no humana. En los discursos y los escritos de los trabajadores de la conservación y del medio ambiente, los miembros de dichas comunidades de ocupantes sin título no autóctonos a veces son calificados de enemigos ignorantes, incluso hostiles a la naturaleza y al empleo de la técnica agrícola de corta y quema, impugnada por ser considerada como destructiva. Mientras que dichas familias remedian viejas injusticias que han perjudicado su existencia, descubrimos nuevos compromisos favorables a la conservación de la naturaleza, como las acciones de los ocupantes sin título para cultivar especies de árboles indígenas en sus agro-bosques. Dichas acciones no utilitarias para la conservación de los árboles indígenas constituyen un reto para los planteamientos de la conservación de la naturaleza, ya sean fortificados, participativos u orientados hacia el desarrollo, que convierten diferentes poblaciones humanas en custodios casi naturales o enemigos de la naturaleza. Tratando de ir más allá del terreno ideológico, examinamos las posibilidades de conservación de la naturaleza al exterior de las zonas de conservación oficiales. Sostenemos que la reparación de injusticias distributivas ancestrales puede favorecer acciones humanas que reproducen conjuntamente procesos sociales y biofísicos.

Palabras clave : DeVore, Hirsch, Paulson, conservación, árboles indígenas, etnografía multi-especies, agricultura, corta y quema, Brasil

Jonathan DeVore
Anthropology and Latin American, Latino/a and Caribbean Studies
Miami University
120, Upham Hall
Oxford (OH) 45056
États-Unis
devorejd@miamioh.edu

Eric Hirsch
Department of Earth & Environment
Franklin & Marshall College
P121b Hackman
PO Box 3003
Lancaster (PA) 17604-3003
États-Unis
eric.hirsch@fandm.edu

Susan Paulson
Center for Latin American Studies
378, Grinter Hall
PO Box 115530
University of Florida
Gainesville (FL) 32611-5530
États-Unis
spaulson@latam.ufl.edu