



École Normale Supérieure

CERES-ERTI Centre d'Enseignement et de Recherches sur l'Environnement
et la Société Environmental Research and Teaching Institute

*ATELIER LES VALEURS DE L'ENVIRONNEMENT : ENTRE
ÉTHIQUE ET ÉCONOMIE*

2ème semestre – Année 2012-2013

Valeur de l'environnement chez les populations
indigènes et concept du
« bon sauvage » : le cas du peuple Kanak en
Nouvelle-Calédonie

Adèle Révelard, Gabrielle Names, Mathieu Chassé



CERES-ERTI

**Valeur de l'environnement chez les populations indigènes et concept du
« bon sauvage » : le cas du peuple Kanak en Nouvelle-Calédonie.**

Adèle Révelard, Gabrielle Names, Mathieu Chassé

Atelier CERES-ERTI :
Les valeurs de l'environnement : entre éthique et économie.

Table des matières

1 La valeur de l'environnement chez les peuples indigènes : le concept du « bon sauvage ».	3
2 La relation à l'environnement dans la culture et les traditions kanaks face au concept du « bon sauvage ».	5
3 Le rapport à l'environnement chez les kanaks aujourd'hui : une remise en cause du concept de « bon sauvage ».	8
Bibliographie	12

Introduction

Les relations entre occidentaux et peuples indigènes ou autochtones ont très largement reposé, au cours de l'histoire, sur la volonté de l'occident d'asseoir sa domination sur le reste des territoires. Cette domination s'est exercée dans tous les domaines. Elle est à la fois militaire, politique, économique, idéologique et religieuse et a atteint son paroxysme aux cours des années 1930 après un siècle de course à la colonisation entre les grandes puissances occidentales. C'est le cas en Nouvelle-Calédonie, proclamée colonie française en 1853 après son invasion par une flotte militaire française.

Ce constat peut cependant être nuancé puisque différentes formes de colonialisme ont existé. Contrairement à la politique d'assimilation (amener les populations indigènes à se rapprocher de la culture occidentale) menée par la France dans la majorité de ses colonies, la Grande-Bretagne a mené dans la plupart de ses colonies une politique d'association qui consiste à confier la direction de la colonie aux élites indigènes et à les laisser pratiquer librement leurs coutumes. Néanmoins, la volonté occidentale d'imposer au monde sa vision de la civilisation s'est rarement démentie. En Nouvelle-Calédonie par exemple, la France a mis en place une colonie de peuplement, prenant possession d'une majorité des terres pour les offrir aux colons arrivant dans l'île au détriment des populations locales, les kanaks. Celles-ci ont été soumises au code de l'indigénat faisant d'eux des "sujets de la France" sans droits civils, aboutissant à une politique de cantonnement consistant à placer ces populations dans des réserves et à un grave déclin de la population [Naepels, 1997].

Les populations indigènes semblent donc avoir été considérablement et durablement influencées dans leurs modes de vie et traditions par leurs relations avec l'occident, et les kanaks en Nouvelle-Calédonie ont été particulièrement soumis à cette influence. Malgré des efforts pour préserver autant que possible leur culture, la mondialisation et sa nouvelle forme de colonialisme culturel et économique n'a pu laisser indemne un peuple traditionnellement entièrement inscrit dans une économie de subsistance. Leur relation à l'environnement et la valeur qu'ils lui accordent ont donc évolué. Selon plusieurs études, le peuple kanak vivait traditionnellement en totale harmonie avec la nature, appréciant la valeur intrinsèque de celle-ci [Winslow, 1995]. Les coutumes et les moeurs s'inscrivaient alors parfaitement dans le concept du « bon sauvage », au sein duquel l'indigène associe un lien spirituel très fort à la terre et à la nature qui l'entoure, vivant dans le respect de l'environnement qui lui offre ce dont il a besoin pour vivre. Devant la simplicité de ce concept dit du « bon sauvage », se pose le problème de sa validité. C'est le cas particulièrement face à l'influence passée et présente de l'occident et à ses conséquences dans l'évolution de la relation des peuples indigènes à l'environnement. Dans un premier temps, il s'agira donc d'explicitier ce concept et de voir comment la relation des peuples indigènes à l'environnement est appréhendée à l'heure actuelle. Ensuite, pour illustrer les notions et les arguments développés, la culture kanak telle qu'elle est décrite sera confrontée à ce concept. Pour finir, il s'agira d'essayer de comprendre l'influence du colonialisme et plus généralement de l'occident dans les évolutions du rapport à l'environnement des kanaks en Nouvelle-Calédonie.

1 La valeur de l'environnement chez les peuples indigènes : le concept du « bon sauvage ».

Les mouvements environnementaux et les éthiques qui les guident ont connu beaucoup de changements ces dernières années. Cependant, pendant très longtemps, les communautés autochtones ont été exclusivement caractérisées par la même éthique environnementale. Formulée par les philosophes occidentaux, elle affirme que grâce à leur proximité à la terre (physiquement et spirituellement), les indigènes ont un grand respect pour la nature, ce qui les mène à une vie en équilibre avec elle [Perrett, 1998]. Le concept clé qui incarne cette éthique, et qui a beaucoup contribué à sa synthèse, est celui du « bon sauvage ». Ce terme, inventé en 1609 par l'explorateur et écrivain français Les-carbot, connaît une longue histoire. A l'origine, il voulait juste décrire les indiens qu'il observait au Canada qui vivaient en harmonie avec l'environnement grâce à l'absence de corruption qui caractérise la société moderne, mais il a ensuite beaucoup évolué et a été élargi [Ali, 2007]. Malgré sa brièveté et sa simplicité, le « bon sauvage » a connu un grand succès et le concept est devenu très important dans le domaine de la philosophie et de l'éthique environnementale [Hames, 2007].

Suite à sa création au XVIIIème siècle, le « bon sauvage » a été diffusé partout dans le monde grâce à sa reprise par plusieurs personnes provenant de tous les milieux de la société. A l'époque des Lumières, Rousseau l'a rendu célèbre en introduisant le terme dans sa critique de la société européenne moderne [Hames, 2007]. Puis pendant la deuxième moitié du XVIIIème siècle, les voyages des européens dans le Pacifique ont continué à renforcer l'idée du « bon sauvage » : les explorateurs ont observé des peuples indigènes qui vivaient en équilibre avec la nature, libres de la société « artificielle et complexe » de l'Europe [Ali, 2007] ; [Inglis, 2005].

Ensuite, en raison de quelques nouvelles théories biologiques, au milieu du vingtième siècle le concept du « bon sauvage » a été repris et décrit par des démarches scientifiques. En 1962, Wynne-Edwards a présenté son hypothèse sur l'évolution des espèces sociales, qui affirmait que la sélection naturelle favorise des adaptations qui les empêchent de dégrader leurs environnements. Puis en 1972, Odum a décrit sa théorie du flux d'énergie qui soutenait que les écosystèmes sont des systèmes organisés qui ont toujours tendance à s'approcher de la stabilité. Ces deux concepts étaient ensuite repris par des anthropologues qui expliquaient que comme dans les populations animales, seules les populations indigènes qui étaient les mieux adaptées à leurs environnements survivraient face à la force de la sélection naturelle. Alors, d'après les théories biologiques de Wynne-Edwards et d'Odum, ils affirmaient que les communautés autochtones et leurs cultures auraient une éthique environnementale caractérisée par des comportements qui les mènent à un état d'équilibre avec la nature. Ils citent, par exemple, la guerre entre tribus, un comportement qui a été sélectionné pour éviter la surexploitation des ressources par des populations humaines trop grandes.

Aujourd'hui, une majorité continue à tenir à cette idée du « bon sauvage ». Le soutien d'une telle éthique environnementale se base principalement sur les caractéristiques des peuples indigènes (leurs pratiques et leurs cultures) et des études empiriques. Des anthropologues soulignent les nombreuses pratiques de gestion soutenable qui dominent les interactions entre ces peuples et l'environnement. Ils mettent en évidence les pratiques de gestion durable de plusieurs communautés indigènes [Rose, 1996]. Les défenseurs du bon sauvage s'appuient aussi sur les traits des cultures indigènes qu'ils caractérisent par une grande tradition de respect pour la nature. Ils affirment que, du point de vue des indigènes, le monde n'est pas anthropocentrique et la nature n'est pas là juste pour servir l'homme [Rose, 1996]. Cette relation vient du rapport intime qu'ont ces peuples avec le monde naturel. Les amérindiens des États-Unis, par exemple, interprètent le monde naturel comme un vivant composé d'esprits et de dieux qui ressemblent aux humains. Leurs mythes de l'origine de la terre parlent de « la terre mère » et du « père le ciel ». Pour les récits concernant la récolte, ils racontent les histoires « des mères du maïs » et « des esprits des arbres ». Plusieurs sociétés primitives de l'Ancien Monde, comme celles à la Mésopotamie et en Égypte, avaient aussi des mythes et des rituels qui

utilisaient « la déesse mère » pour faire référence à la nature. Une telle relation n'empêche pas l'exploitation des ressources, mais elle entraîne une éthique de restriction de l'usage de la nature. Dans les mots d'un vieil amérindien de la tribu Makah : « Nous avons maintenu des traités avec les animaux, des traités créés par le respect mutuel et nos connaissances du fonctionnement complexe du monde » [Armstrong et Botzler, 1993].

En plus des caractéristiques des peuples indigènes, les gens qui croient au concept du « bon sauvage » se réfèrent aussi aux différentes études empiriques qui montrent que les endroits où habitent les populations autochtones sont souvent des habitats « primaires », très peu impactés par les humains. Ces observations qualitatives sont aussi renforcées par quelques études quantitatives qui montrent que la biodiversité chez les populations indigènes est plus grande que celle trouvée chez les populations non-indigènes [Borgerhoff Mulder et Coppolillo, 2005].

Toutefois, certains environmentalistes commencent à se poser des questions sur la validité de cet avis sur l'éthique environnementale indigène qui existe depuis aussi longtemps sans être mise en question. Au cours des dernières années, des chercheurs dans les domaines de l'ethnographie et la géographie culturelle ont trouvé plusieurs cas où des tribus autochtones étaient indifférentes à leurs environnements ou même étaient la cause de sa destruction [Hames, 2007]. Les adversaires du concept du « bon sauvage » se défendent en mettant l'accent sur quelques exemples précis qui soutiennent leurs hypothèses. Ils décrivent, par exemple, les Algonkians de l'Est (une tribu d'amérindiens) qui surexploitaient des animaux pour leurs fourrures, ou les Maoris qui détruisaient de grandes aires de forêts par le feu pour faire de l'agriculture [Perrett, 1998].

Le développement des mouvements des droits indigènes a contribué tout particulièrement à ce scepticisme envers l'éthique autochtone traditionnelle. Grâce à l'appui des écologistes occidentaux, beaucoup de terres étaient redonnées aux peuples autochtones pendant les années 1960 et 1970. Comme les disciples de la philosophie du « bon sauvage » qui les ont précédés, ces écologistes étaient convaincus que les cultures et les modes de vie autochtones étaient plus compatibles avec la nature que ceux des occidentaux et que les terres seraient donc mieux préservées sous leur gestion [Perrett, 1998]. Trois raisons principales peuvent expliquer pourquoi cette théorie n'est sans doute pas infaillible. D'abord, plusieurs sociétés indigènes traditionnellement considérées comme les défenseurs de l'environnement sont aujourd'hui d'accord avec l'exploitation sélective des ressources pour des bénéfices monétaires [Ali, 2007]. Deuxièmement, certaines études récentes montrent que l'éthique environnementale n'est pas forcément homogène d'une communauté : en Nouvelle-Calédonie, [Horowitz, 2002] et [Ali, 2007] ont trouvé que certains membres d'un village étaient contre toute sorte de développement industriel, alors que d'autres étaient moins absolutistes. Finalement, il y a des tribus qui insistent sur leurs droits d'utiliser leurs terres et leurs ressources comme ils voudraient, même si ces comportements endommagent l'environnement. Les Inuits au Canada, par exemple, souhaitent continuer de chasser des phoques (comme ils l'ont fait depuis toujours dans leurs tribus) bien que cette pratique soit fortement dénoncée par des groupes environmentalistes comme GreenPeace qui considère cette tradition comme cruelle. En conséquence de ces hétérogénéités au sein des communautés autochtones, il existe un bon nombre d'exemples où la réattribution des terres aux indigènes a abouti à des abus sur l'utilisation de l'environnement [Perrett, 1998].

Cette pléthore de cas démontre que l'éthique environnementale des populations indigènes est un problème compliqué qui ne peut plus être résumé uniquement par la philosophie du « bon sauvage ». Évidemment, les communautés indigènes actuelles ne sont pas des entités homogènes, et donc l'éthique environnementale autochtone doit plutôt être définie par une gamme de philosophies différentes ; le concept du « bon sauvage » seul ne suffit pas [Horowitz, 2002] et n'est peut être plus applicable aujourd'hui. Pour illustrer ce propos, il s'agira d'exposer par la suite le cas du peuple autochtone de Nouvelle-Calédonie.

2 La relation à l'environnement dans la culture et les traditions kanaks face au concept du « bon sauvage ».

Le peuple kanak est le peuple autochtone de Nouvelle-Calédonie, descendant des premiers ancêtres venus depuis le sud-est asiatique, entre 5000 et 6000 ans avant notre ère. Cette île du Pacifique Sud fut annexée manu militari par la France en 1853. La population mélanésienne qui y vivait depuis des millénaires fut privée de ses droits et réduite au statut de « sauvage primitif » par le code de l'indigénat appliqué jusqu'en 1946 [Naepels, 1997]. Pour justifier les spoliations des colons et légitimer la domination blanche, les kanaks furent longtemps présentés comme des êtres ne relevant d'aucune culture et ne renvoyant qu'aux instincts [Kohler, 1990]. La société kanak est fondée sur une tradition orale : les langues et les mythes transmis de génération en génération constituent le cœur de son identité. Celle-ci fut ainsi étouffée par la colonisation. Les populations furent dépossédées et parquées dans des réserves, mais essayèrent de préserver autant que possible leurs modes de vie traditionnels. Cette dévalorisation de leur culture et la politique d'aliénation qu'ils subirent ont même été jusqu'à les amener dans la honte et la culpabilité face aux blancs, au point de bloquer la revendication de leurs valeurs et de leur héritage culturel. Il fallu attendre les années 1980 pour que le peuple indigène puisse s'affranchir de l'absence de considération dont il se trouvait frappé.

Les premiers colons, descendant des kanaks, ont apporté avec eux sur l'île un bon nombre de fruits et de légumes demeurant au cœur de l'alimentation encore aujourd'hui (l'igname, la noix de coco, le fruit de l'arbre à pain, le taro, etc.), mais également les plantes médicinales, ainsi que l'outillage et les techniques nécessaires à la production agricole et la construction de bateaux de pêches. Lorsque le capitaine Cook accosta en Nouvelle-Calédonie en 1774, il découvrit une île peuplée par un peuple mélanésien (les kanaks), dispersés le long des rivières dans les vallées et les villages côtiers. Ils vivaient de la pêche, de la chasse, et en grande majorité de l'agriculture. Ce peuple vivait en communautés, dans des huttes aux toits de chaume ronde, construites en bordure d'une grande case dominant la tribu. La grande case était le lieu où se tenaient les conseils et où se prenaient les décisions. La société kanak est en fait organisée sur la base d'une unité sociale et spatiale particulière qui est le clan. Le clan regroupe des individus descendants d'un ancêtre commun, et qui vivent sur une terre que ses membres gèrent en communauté. La grande case du clan est chargée de valeur symbolique. Elle est utilisée par le chef de la tribu et les hommes adultes, et permet de réunir les habitants. Elle concrétise les liens qui unissent les clans en devenant symbole de prestige, d'unité, d'accueil et d'organisation sociale. Une large allée d'accès bordée d'arbres est destinée aux cérémonies collectives telles que les discours publics ou les cérémonies d'échange. Tout événement important - naissance, deuil, mariage, célébration des ignames nouvelles - donne lieu à de grands rassemblements, au cours desquels les personnes s'offrent mutuellement des présents symboliques. Ces échanges mettent en jeu des objets considérés comme des objets de prestige par les kanaks, mais n'ayant aucune valeur marchande. L'igname, tubercule sacré, s'inscrit au cœur de la coutume, mais les dons peuvent aussi être des haches rondes, des armes sculptées, des tissus ou des coquillages. Symbole de virilité et d'honneur, ces dons scellent l'alliance entre les clans, et témoignent du respect mutuel entre les tribus. Ils permettent aux familles de renouer les contrats qui assurent leur sécurité, leur accès à la terre, leur reproduction et, ainsi, leur existence sociale et politique. Ils permettent également la répartition des ressources naturelles, les tribus côtières participant à un réseau d'échange de produits avec les tribus des vallées avoisinantes [Winslow, 1995].

D'après Donna Winslow, avant l'arrivée des colons, « la connaissance indigène était ancrée dans une approche substantielle de l'environnement naturel, caractérisé par une conviction dans les valeurs intrinsèques d'un objet ou d'un acte ». Traditionnellement, les kanaks vivaient en harmonie avec leur environnement, considérant la nature pour sa valeur intrinsèque. Mais leur relation particulière à la terre est une des raisons pouvant expliquer ce comportement. En effet, celle-ci se différencie beaucoup de la vision occidentale. Alors que pour la majorité des occidentaux la terre appartient à l'homme, qui

se doit de s'y adapter et de la dominer, la vision philosophique des kanaks place l'homme au même niveau que les autres êtres vivants : l'homme appartient à la terre, et cette terre est son histoire, son héritage culturel. La terre est pensée comme source de vie, elle est la « terre-mère », la « mère-nature ». Pour les kanak, l'homme sort d'un arbre, d'un rocher, d'une tortue, d'un poulpe, d'une pierre... Le kanak s'identifie donc avec le monde végétal, il ne se dégage pas du monde : le monde vit en lui, est en lui. Il ne projette pas les modalités humaines sur son environnement, en disant par exemple que « cet arbre est mort » ou que « le soleil se lève », mais procède à la démarche inverse : il est envahi par la nature, ce n'est que par elle qu'il se connaît [Rognon, 2007]. Le peuple ne peut donc qu'être respectueux de l'environnement puisque cet environnement est lui, indissociable de son propre corps. Le peuple kanak ne voit pas la nature comme un bien, comme une entité à part entière, mais comme le prolongement de leur être, et ne peut donc par conséquent que vivre en harmonie avec celle-ci. Il n'y a pas de distance entre les gens et les choses, entre le sujet et l'objet. D'ailleurs il n'y a pas vraiment non plus de sujet, car le kanak désigne son sang avec le terme qui signifie « sève », sa peau par « écorce », et son crâne par « carapace ». Le kanak n'existe donc pas lui-même en tant que sujet séparé du monde naturel [Rognon, 2007]. En ce sens, le rapport à l'environnement chez les kanaks s'inscrit donc parfaitement dans le concept philosophique du « bon sauvage ».

Chez les kanaks, la terre a également une dimension historique et mythique. Elle est celle qui donne son nom au clan, et le point de référence de chaque clan est la terre fondée par le clan ancêtre, c'est à dire le premier à être né de cette terre. L'histoire de chaque clan est donc intimement liée aux déplacements géographiques de la communauté. La terre est ainsi la représentation matérielle du clan [Winslow, 1995], et constitue son histoire et son espace de vie. Elle est donc inaliénable. Les kanaks disent également que la terre est « la chair des morts », car traditionnellement l'inhumation des morts avait lieu à l'air libre, permettant alors aux ancêtres de retourner à la terre. Ceci est donc un lien symbolique très fort unissant à perpétuité la terre au clan. Les croyances religieuses donnent également une dimension mythique à la terre, puisque celle-ci peut être sacrée ou tabou, et ne devra alors ni être sillonnée ni utilisée par les vivants. Avant l'arrivée des missionnaires, les kanaks n'étaient pas pourvus de dieux éternels, mais leurs croyances étaient basées sur celles du culte des ancêtres. Ces ancêtres sont des morts qui ont quitté le séjour des vivants pour rentrer dans le monde des morts, et constituent un monde invisible en constante influence sur le monde des vivants, car leur faisant bénéficier de leur pouvoir et de leur bienveillance. Les vivants rendent culte aux ancêtres afin qu'ils interviennent en leur faveur, et qu'ils ne soient pas en colère. Ainsi, certains lieux tels que les cimetières ou des endroits d'où seraient sortis les ancêtres sont considérés par les kanaks comme sacrés et donc parfois interdits. De plus, certains végétaux (bananiers, roseaux, herbe) ainsi que certains animaux (le ver, le rat, la moule), et même certaines manifestations de la nature telles que le tonnerre, représentent pour les kanaks la forme visible des esprits des ancêtres, et vont donc faire l'objet d'un grand respect et d'une grande vénération [Vigne, 2000]. Ainsi, le caractère sacré de la nature chez les kanaks explique en grande partie le profond respect que ce peuple manifestait pour leur environnement, et ceci est en accord avec le concept du « bon sauvage ».

La position sociale au sein de la société est également en étroite relation avec la terre. Dans les sociétés kanaks, le prestige est acquis par la capacité de se dire membre d'un clan parmi les premiers arrivés dans un lieu, et donc en mesure de prendre toute décision liée à l'utilisation de la terre [Horowitz, 2003]. La position sociale n'est donc pas déterminée par la richesse, mais par l'appartenance à un clan premier occupant. Le rang social est donc soit hérité, soit transmis par l'adoption. La compétition dépend donc non de biens, mais de noms [Bensa, 1992]. L'accumulation de biens et de richesse est d'ailleurs socialement inacceptable dans la société kanak. La richesse doit être partagée et échangée au cours des cérémonies.

Le peuple kanak, dans sa tradition, s'inscrit donc parfaitement dans le concept philosophique du « bon sauvage », dans la mesure où ses croyances et ses rituels amènent les populations à un profond respect de leur environnement naturel. Néanmoins, ce respect de l'environnement n'a rien à voir avec

celui préconisé par la société occidentale actuelle. En effet, les kanaks ne peuvent avoir une vision écologiste telle que celle développée de nos jours par les associations environnementales à partir du moment où la nature ne forme pas une entité à part entière. En effet, la notion de conservation de l'environnement ne peut être naturelle chez un peuple qui ne se différencie pas de son environnement.

3 Le rapport à l'environnement chez les kanaks aujourd'hui : une remise en cause du concept de « bon sauvage ».

A partir de 1853, la colonisation introduisit les relations capitalistes de production, basées essentiellement sur l'exploitation des ressources minières. L'environnement naturel est devenu alors, un moyen ou un instrument de poursuite consciencieuse du profit pour les colonisateurs [Winslow, 1995]. L'histoire géologique de l'île l'a dotée d'une très grande richesse en métaux et plus particulièrement en nickel, principale ressource exploitée. Cette ressource est connue depuis 1864 et en 1873, les premiers gisements exploitables sont découverts et l'extraction commence. De nombreuses concessions sont accordées et de grandes sociétés minières sont fondées. Ce n'est cependant que dans les années 1960 qu'une exploitation à l'échelle industrielle se met en place, soutenue par la forte croissance des pays industrialisés et par la guerre toute proche au Vietnam. La chute des cours du nickel en 1972 et les deux chocs pétroliers engendrent un effondrement du secteur dans les années 1970. La reprise a eu lieu au cours des années 1990, après les troubles politiques associés à l'indépendance, achevés par les accords de Matignon en 1988. Depuis 2002, l'envolée des cours, engendrée par la demande toujours croissante des pays asiatiques, au premier rang desquels se situent la Chine et l'Inde, a abouti à une nouvelle période faste pour l'exploitation minière en Nouvelle-Calédonie [Pitoiset, 2008].

L'industrie de la mine est donc le secteur de développement économique historique et essentiel de l'île. Cependant, elle n'est pas sans conséquences. En effet, les exploitations, qui s'effectuent à ciel ouvert, en pleine forêt, nécessitent de déforester. Ainsi, après un siècle et demi d'exploitation, la forêt néo-calédonienne est parsemée de clairières sur lesquelles la végétation ne peut que difficilement reprendre ses droits. La déforestation engendre l'érosion de la fine couche de sol qui existait auparavant et qui nécessite de très longues périodes pour se former. La végétation doit alors, pour se développer à nouveau, coloniser les surfaces latéritiques extrêmement défavorables au développement qui ont été mises à nu. Or, la forêt néo-calédonienne possède une grande diversité d'espèces, on en recense à ce jour 2200 dont 80% sont endémiques aux territoires miniers exploités [de Forges et Pascal, 2008]. L'exploitation minière fait donc peser une menace très lourde sur ces espèces. Une deuxième conséquence est l'érosion accélérée du paysage. En effet, la destruction du couvert végétal dans des terrains à forte pente associée à un climat tropical avec des saisons de pluies intenses aboutit à l'accroissement de l'érosion. Celle-ci amène une forte pollution des rivières et du lagon alentour. Les eaux troubles chargées en sédiments mettent en danger la faune et la flore des rivières ainsi que la barrière de corail des lagons qui a été classée patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO en 2008. De plus, l'engorgement des vallées par ces sédiments aboutissent à des inondations plus fréquentes à proximité des cours d'eau. Ces phénomènes sont accrus par les stériles miniers (matériaux constitués par les roches extraites du sol après valorisation de la partie commercialement exploitable) entreposés sans précautions à proximité des mines [Dupon, 1986].

Les dégradations de l'environnement en Nouvelle-Calédonie du fait de l'exploitation minière sont un sujet de lutte pour de nombreuses organisations internationales. Les premières mesures de réglementation de l'exploitation pour la protection de l'environnement n'ont été prises qu'en 1976 après le boom économique des années 1960 et la constatation des conséquences désastreuses qu'avait eu sur l'environnement l'exploitation désordonnée de très nombreuses concessions. Les premières associations de protection de l'environnement se sont alors développées et les réglementations ont continué à être mises en place. Néanmoins, la défense de l'environnement se fait au travers d'une éthique « occidentale » importée en Nouvelle-Calédonie, et celle-ci n'est pas forcément en adéquation avec les valeurs défendues par les kanaks.

Malgré une emprise croissante de la société occidentale sur le peuple kanak, celui-ci a pendant longtemps continué à vivre selon la tradition, appréciant la valeur intrinsèque de la nature. Toutefois, la politique de colonisation obligeant les communautés indigènes à s'adapter au modèle européen a eu pour conséquence de modifier le rapport à l'environnement des kanaks. Cette politique est res-

ponsable de l'introduction d'un jugement rationnel et instrumental de l'environnement, alors que la valeur de l'environnement était traditionnellement ancrée dans un jugement symbolique et religieux. Ainsi, depuis quelques décennies, l'émergence de la société kanak et la lutte pour leur indépendance a amené les populations à accepter et même à promouvoir l'exploitation minière, alors même que celle-ci affecte grandement leur environnement. L'utilisation de l'environnement naturel est en fait devenu un moyen d'aboutir à un but spécifique, celui de l'indépendance et du développement de la collectivité, car jusqu'ici la population kanak n'avait aucun contrôle sur cette exploitation, et c'est en prenant possession de cette industrie que leur indépendance peut être organisée. De ce fait, le peuple kanak est favorable à l'exploitation des ressources naturelles de leur terres dans la mesure où cette exploitation permettra de contribuer à la reconnaissance de leurs droits en tant que premiers habitants de cette terre, et à leur développement économique. L'argent est étranger à la culture kanak, mais aujourd'hui fait partie intégrante des rapports sociaux, comme moyen d'accéder à la consommation, celle-ci devenant d'autant plus nécessaire que le modèle européen en fait une norme [Bensa et Freyss, 1994]. Les kanaks souhaitent avoir de l'argent car les conditions de vie sont difficiles. Néanmoins, l'économie capitaliste est en totale contradiction avec la philosophie kanak, puisque celle-ci est opposée au profit individuel. Le succès matériel n'est pas un signe de haut rang social, car la consommation ostentatoire n'est pas bien vue, traduisant un manque de respect pour les autres qui ont un plus faible pouvoir d'achat [Horowitz, 2003]. Le gain financier est donc désapprouvé, et l'acquisition de biens matériels est socialement inacceptable. Le but précis n'est donc pas de poursuivre des intérêts personnels, mais de construire les bases de l'indépendance et le développement de la collectivité. Ainsi, les kanaks voient dans l'exploitation minière du travail potentiel et donc un enrichissement collectif, et c'est une des raisons pour laquelle la préoccupation environnementale est devenue importante chez les indépendantistes kanaks. Elle est primordiale pour que l'exploitation du patrimoine soit profitable à tous, y compris pour ceux qui vivent de l'agriculture, de la pêche, ou du tourisme. Ce n'est pas la valeur intrinsèque de la nature qui préoccupe, mais la valeur utilitaire des écosystèmes environnants, qui fournissent des ressources naturelles et culturelles. En effet, les désirs de certaines personnes de protéger les ressources naturelles sont basés généralement sur les besoins humains. L'écosystème est vu comme source de richesse pour ceux qui en ont besoin pour survivre, mais pas pour les autres. Les ressources naturelles étant équivalentes à d'autres formes de revenus, l'importance de l'écosystème est évalué de manière pragmatique, basé sur la valeur utilitaire : la création d'emploi générée par un projet minier peut compenser la dégradation de l'environnement et donc la perte des espèces éventuelle engendrée. « Beaucoup affirment qu'ils sont prêts à accepter la construction de l'usine sur des terres à proximité de la tribu, s'ils sont sûrs que les gens de la tribu y trouveront de l'emploi pour remplacer la perte attendue des espèces marines » [Horowitz, 2003]. Ce sont donc les besoins humains qui contrôlent l'intérêt pour les espaces et les espèces, et non une préoccupation environnementale telle que celle développée de nos jours chez les écologistes. L'environnement est vu comme source de bénéfice matériel, et doit donc par conséquent être protégé, pour le bien des populations vivants sur cette terre. Ces considérations sont donc loin de celles évoquées par le concept du « bon sauvage », et doivent leur origines dans l'occidentalisation du peuple kanak, soumis désormais au système capitaliste mondial.

La deuxième raison pour laquelle les kanaks promeuvent l'exploitation minière trouve ses racines dans la non-reconnaissance de leur identité qui a duré pendant plus d'un siècle. En effet, la lutte des indépendantistes kanaks a aujourd'hui pour but une reconnaissance de leur société et de leurs droits sur leur terre. Le concept du « bon sauvage » n'est donc plus applicable de nos jours, car cette philosophie ne prend pas en compte l'importance d'une reconnaissance de l'autorité concernant la gestion de la terre qui peut exister chez un peuple que l'on a privé de ses droits pendant des décennies. D'après ses études, Horowitz affirme que le désir primaire des kanaks est une reconnaissance visible de la part des groupes occidentaux de leur pouvoir de décision sur l'utilisation et la préservation de la terre [Horowitz, 2002]. Cette reconnaissance a un grand poids car elle reflète la position sociale des

membres, ce qui est très important dans la société kanak [Ali et Grewal, 2006]. Les kanaks sont donc davantage préoccupés par leur désir de recevoir par la compagnie minière une reconnaissance visible de leur haut rang social, reflété par leur pouvoir de décision sur cette terre, que par le maintien du respect de l'environnement. Les groupes occidentaux négligent souvent cette caractéristique car, pour eux, ce n'est pas aussi impératif d'être reconnu comme les responsables de la gestion de l'environnement. Bien-sûr que les organisations écologistes et les entreprises s'intéressent à leur réputation, mais les relations publiques de ces groupes n'ont pas la même importance que le statut social pour le peuple kanak. Finalement, en plus d'une reconnaissance de leur autorité, il est aussi important que leur façon de décider et de contribuer soit respectée. Au lieu de prendre vite une décision, sans trop de réflexion, juste pour gagner le plus d'argent possible, ils préfèrent prendre leur temps. Ils considèrent soigneusement toutes les options, prennent en compte l'impact négatif de l'exploitation, et décident soit de résister soit de donner des concessions [Ali et Grewal, 2006].

D'autres éléments de la culture kanak rendent ce désir de reconnaissance encore plus compliqué. Du point de vue de l'individu, le pouvoir de décision sur l'utilisation de la terre est important surtout parce qu'il apporte un statut, mais la nature (et sa gestion) est aussi une source d'identité et de dignité pour une communauté kanak. Les kanaks ont toujours eu une relation très intime avec la terre. De plus, elle représente leur histoire et leur patrimoine culturel. La destruction des terres ne représente donc pas juste une perte de sol utilisable : elle signifie une véritable perte de la mémoire et de la culture kanak [Horowitz, 2002]. Ainsi, les kanaks désirent un rôle reconnu dans les décisions environnementales qui concernent leurs terres pas uniquement pour une réputation personnelle mais pour essayer de contrôler (ou au moins influencer) le destin de la culture kanak.

Ces considérations permettent en partie d'expliquer les réussites et les échecs des négociations entre les kanaks et les entreprises en Nouvelle-Calédonie en ce qui concerne certains projets d'extraction. En 2007, deux projets majeurs se mettaient en place : le projet Goro dirigé par l'entreprise canadienne «International Nickel Company» (INCO), et le projet Koniambo dirigé par une entreprise commune entre l'entreprise canadienne Falconbridge et l'entreprise kanak Société Minière du Sud Pacifique (SMSP) [Ali, 2007]. Contrairement à leur opposition, unie contre le projet Goro, les kanaks ont été assez en accord avec le projet Koniambo. Cette différence d'opinion s'explique partiellement parce que le premier apportera moins, selon les estimations, aux communautés kanaks et engendrera plus de destructions environnementales que le dernier, mais aussi par le fait que les dirigeants de Falconbridge ont bien communiqué sur les impacts environnementaux potentiels avec les kanaks et les ont engagés dans la préparation du projet. Par conséquent, les kanaks faisaient partie des décisions importantes concernant le placement d'un barrage et d'une raffinerie, ce qui diminuait l'impact environnemental du projet mais aussi reconnaissait l'autorité des kanaks sur l'utilisation de la terre [Ali et Grewal, 2006].

La théorie du « bon sauvage » n'arriverait pas à expliquer une telle série de comportements : puisque l'idée de base de cette philosophie est que les indigènes sont toujours en harmonie avec la nature, elle dirait que les décisions de résister ou non à l'exploitation sont en contradiction les uns avec les autres. Ce concept n'est donc plus applicable de nos jours chez les kanaks car d'une part ce peuple a dû se plier au modèle occidental, ce qui a modifié son rapport à l'environnement, mais d'autre part parce que les contextes de colonisation et politique ont fait émerger de nouvelles luttes, plus importantes que celle de la conservation de l'environnement. De plus, quand on intègre les qualités culturelles clés des kanaks, on réussit à comprendre que, issue de l'interaction complexe d'un grand nombre de variables, la gamme de décisions prise par les kanaks ne va jamais être une entité homogène. Le concept du « bon sauvage » ne peut donc se généraliser à tous les peuples indigènes, ni à toutes les époques. Chez les kanaks, de nos jours, malgré les croyances amenant certains aspects de l'environnement à être protégés, on observe davantage une montée croissante de l'exploitation de l'environnement à des fins politiques et/ou économiques, qu'une réelle volonté de préserver la nature pour sa valeur intrinsèque ou symbolique.

Conclusion

Le concept du « bon sauvage » tel qu'expliqué précédemment a donc été pendant plusieurs siècles la notion clé pour décrire les relations entre les populations autochtones et leur environnement. Face aux évolutions des connaissances et aux découvertes des « nouveaux mondes », la notion, de son introduction au XVII^{ème} siècle à aujourd'hui, a tout de même évolué et a été adaptée. Néanmoins, malgré sa simplicité, elle est restée très ancrée dans l'imaginaire collectif et défendue par certains penseurs. C'est seulement à la fin du XX^{ème} siècle, sous l'impulsion de différents phénomènes (la décolonisation et les terres confiées aux indigènes, les études ethnographiques et de géographie culturelle) que les limites, pourtant nombreuses de ce concept ont été répertoriées et intégrées dans les idées sur l'éthique environnementale autochtone. Parmi ces limites, on observe une variabilité inter-ethnique, selon les populations autochtones considérées, mais aussi intra-ethniques, au sein même des peuples indigènes.

Il est donc extrêmement intéressant de s'attacher à étudier, au cas par cas, les relations à l'environnement des populations indigènes, pour mieux comprendre l'intérêt et les limites du concept. C'est dans ce cadre qu'ont été étudiées les populations autochtones de Nouvelle-Calédonie, les kanaks. D'un point de vue ethnologique, le concept longuement détaillé du « bon sauvage » est bien illustré par les traditions et la culture kanak qui sont notamment, mais ce sont des facteurs essentiels, caractérisées par un attachement très fort à la terre et par l'indisociabilité de leur corps à la nature. Ce n'est donc pas dans ces termes que l'on trouve des limites à cette idée chez les kanaks.

En revanche, deux facteurs primordiaux contribuent à remettre en cause cette notion chez les kanaks, la volonté d'indépendance et l'introduction de l'économie de marché dans l'île, via l'exploitation minière. Ces deux facteurs sont liés mais peuvent se dissocier. Le dernier implique, face aux menaces sur l'environnement que fait peser l'exploitation minière, une vision pragmatique de l'environnement, basée sur un rapport coût-bénéfice. Celle-ci a été introduite par les occidentaux et accentuée par les phénomènes de mondialisation qui amènent les kanaks à considérer l'environnement par ce qu'il peut apporter comme bénéfices matériels, bien loin du concept du « bon sauvage ». De plus, la volonté d'indépendance, accentuée chez les kanaks par l'importance de la faculté de prise de décision dans le rang social au sein du clan amène elle aussi à transiger avec la protection de l'environnement et de la terre traditionnellement défendues dans leur culture. La volonté de prise de décision, notamment dans le cadre de l'exploitation minière, pour reprendre leurs droits sur les occidentaux et s'imposer au sein du clan et entre les clans amène à faire des concessions par rapport à la relation à l'environnement usuelle, héritée de leur culture. Là aussi, l'occident, au travers de la colonisation et donc de l'absence de considération de ces populations a joué un rôle primordial dans cette transgression du rapport traditionnel à l'environnement, même si elle est accentuée par l'organisation de la société kanak.

On voit donc que les limites dans la notion de « bon sauvage » appliquée au peuple kanak ne sont pas culturelles ou traditionnelles mais principalement associées au poids de la colonisation occidentale et à l'implantation de l'économie capitaliste amenant des besoins nouveaux chez ce peuple et des revendications indépendantistes fortes qui ont changé de manière radicale leur relation à l'environnement. Des études de ce type menées sur la grande diversité de peuples autochtones dans les différentes régions du monde peuvent ainsi amener à déconstruire progressivement le concept de « bon sauvage » pour mieux prendre en compte les relations des populations autochtones à leur environnement, notamment dans le contexte de leur intégration croissante à la mondialisation qui modifie leur système de valeur.

Références

- [Ali, 2007] ALI, S. (2007). Contesting the “noble savage” on sustainability. *In Annual meeting of the Society for Applied Anthropology, Tampa, Florida.*
- [Ali et Grewal, 2006] ALI, S. H. et GREWAL, A. S. (2006). The ecology and economy of indigenous resistance : Divergent perspectives on mining in new caledonia. *The Contemporary Pacific*, 18 (2):361–92.
- [Armstrong et Botzler, 1993] ARMSTRONG, S. J. et BOTZLER, R. G. (1993). *Environmental ethics : Divergence and Convergence*. McGraw-Hill, Inc.
- [Bensa, 1992] BENZA, A. (1992). Terre kanak : Enjeu politique d’hier et d’aujourd’hui. esquisse d’un modèle comparatif. *Etudes rurales*, 127/128:107–131.
- [Bensa et Freyss, 1994] BENZA, A. et FREYSS, J. (1994). La société kanak est-elle soluble dans l’argent. *Terrain, Les usages de l’argent*, 23:11–25.
- [Borgerhoff Mulder et Coppolillo, 2005] BORGERHOFF MULDER, M. et COPPOLILLO, P. (2005). *Conservation : Linking ecology, economics and culture*. Princeton University Press.
- [de Forges et Pascal, 2008] de FORGES, B. R. et PASCAL, M. (2008). La nouvelle-calédonie, un « point chaud » de la biodiversité mondiale gravement menacé par l’exploitation minière. *Le Journal de la Société des Océanistes*, 126-127:95–112.
- [Dupon, 1986] DUPON, J. (1986). *Les effets de l’exploitation minière sur l’environnement des îles hautes : le cas de l’extraction du minerai de nickel en Nouvelle-Calédonie*. Commission du Pacifique Sud.
- [Hames, 2007] HAMES, R. (2007). The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology*, 36:177–90.
- [Horowitz, 2002] HOROWITZ, L. (2002). Daily, immediate conflicts : An analysis of villagers’ arguments about a multinational nickel mining project in new caledonia. *Oceania*, 73 (1):33–55.
- [Horowitz, 2003] HOROWITZ, L. (2003). La micropolitique de la mine en nouvelle-calédonie : Analyse des conflits autour d’un projet minier au sein d’une communauté kanak. *Le Journal de la Société des Océanistes*, 117:255–271.
- [Inglis, 2005] INGLIS, R. (2005). The noble savage : Myth or reality. Unpublished, on web, 2005.
- [Kohler, 1990] KOHLER, J.-M. (1990). Coutume et décolonisation. Comprendre l’identité kanak. Unpublished, on web, 1990.
- [Naepels, 1997] NAEPELS, M. (1997). "Il a tué les chefs et les hommes". L’anthropologie, la colonisation et le changement social en Nouvelle-Calédonie. *Terrain*, 28:43–58.
- [Perrett, 1998] PERRETT, R. W. (1998). Indigenous rights and environmental justice. *Environmental Ethics*, 20:377–391.
- [Pitoiset, 2008] PITOISET, A. (2008). *Le nickel en Nouvelle-Calédonie*. Maison de la Nouvelle-Calédonie.
- [Rognon, 2007] ROGNON, F. (2007). Le sujet dans la religion kanak. *Revue des sciences religieuses*, 81(2):249–261.
- [Rose, 1996] ROSE, D. B. (1996). *Nourishing terrains : Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*. Australian Heritage Commission.
- [Vigne, 2000] VIGNE, A. (2000). Les terres coutumières et le régime foncier en Nouvelle-Calédonie. Mémoire de D.E.A., Université Paris II Panthéon – Assas.
- [Winslow, 1995] WINSLOW, D. (1995). Indépendance, savoir aborigène et environnement en Nouvelle-Calédonie. *Journal of Political Ecology*, 2:1–19.