

LE Courrier

DE L'UNESCO

janvier-mars 2019

2019 : Année internationale des langues autochtones

“ Quand tu bois
de l'eau, pense
à la source ,”



Idées : un inédit
de W. H. Auden

ISSN 2220-2269
0 1 9 0 1
7 7 2 2 2 0 2 2 6 0 2 7



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

Découvrez
et faites
découvrir le
Courrier
de l'**UNESCO!**

Abonnez-vous
à la version numérique



100%
GRATUIT

<http://fr.unesco.org/courier/subscribe>



Publié en 10 langues

Anglais, arabe, chinois,
espagnol, esperanto,
français, portugais, russe,
sarde et sicilien.

Devenez un partenaire actif en
proposant de nouvelles éditions
linguistiques du *Courrier de l'UNESCO*.



Découvrez et
partagez

Participez à la réussite
du *Courrier de l'UNESCO* en
encourageant sa diffusion et
son utilisation selon la politique de
libre accès de l'Organisation.



Abonnez-vous à la version papier

▪ 1 an (4 numéros) : 27 € ▪ 2 ans (8 numéros) : 54 €

La publication ne poursuivant aucun
but lucratif, ce prix couvre les coûts réels
d'impression et d'expédition.

Tarif préférentiel pour les abonnements
groupés : 10% de remise à partir
de cinq abonnements.

Pour toute demande, merci de contacter :

DL Services, C/O Michot Entrepôts,

Chaussée de Mons 77,

B 1600 Sint Pieters Leeuw, Belgique

Tél.: (+ 32) 477 455 329 E-mail: jean.de.lannoy@dl-servi.com

2019 • n° 1 • Publié depuis 1948

Le *Courrier de l'UNESCO* est un trimestriel publié par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. Il promeut les idéaux de l'Organisation, en diffusant des échanges d'idées sur des thèmes de portée internationale en lien avec son mandat.

Le *Courrier de l'UNESCO* est publié grâce au généreux soutien de la République populaire de Chine.

Directeur : Vincent Defourny

Rédactrice en chef : Jasmina Šopova

Secrétaire de rédaction : Katerina Markelova

Rédactrice : Chen Xiaorong

Éditions :

Anglais : Shiraz Sidhva

Arabe : Anissa Barrak

Chinois : Sun Min et China Translation & Publishing House

Espagnol : William Navarrete

Français : Gabriel Casajus, correcteur

Russe : Marina Yartseva

Rédaction numérique : Malahat Ibrahimova

Iconographie : Danica Bijeljic

Coordination traductions et maquettes :

Veronika Fedorchenko

Assistance administrative et éditoriale :

Carolina Rollán Ortega

Production et promotion :

Ian Denison, chef de l'unité des publications
Eric Frogé, assistant principal de production

Production numérique :

Denis Pitzalis, architecte Web/développeur

Relations médias :

Laetitia Kaci, attachée de presse

Traduction :

Françoise Arnaud-Demir et Xavier Perret

Maquette : Corinne Hayworth

Illustration de la couverture :

© Marco Tóxico

Impression : UNESCO

Co-éditions :

Portugais : Ana Lúcia Guimarães

Esperanto : Trezoro Huang Yinbao

Sarde : Diegu Corràine

Sicilien : David Paleino

Renseignements et droits de reproduction :

courier@unesco.org

7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France

© UNESCO 2019

ISSN 2220-2269 • e-ISSN 2220-2277



Périodique publié en libre accès sous la licence Attribution-ShareAlike 3.0 IGO (CC-BY-SA 3.0 IGO) (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/igo/>). Les utilisateurs du contenu de la présente publication acceptent les termes d'utilisation de l'Archive ouverte de libre accès UNESCO (<https://fr.unesco.org/open-access/terms-use-ccbysa-fr>). La présente licence s'applique exclusivement aux textes. L'utilisation d'images devra faire l'objet d'une demande préalable d'autorisation.

Les désignations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites. Les idées et les opinions exprimées dans cette publication sont celles des auteurs ; elles ne reflètent pas nécessairement les points de vue de l'UNESCO et n'engagent en aucune façon l'Organisation.

Éditorial

« Nous souhaitons rédiger notre encyclopédie sur les choses de l'eau. Pouvez-vous nous aider ? » C'est avec cette requête qu'une délégation de la communauté mayangna, qui vit dans la forêt tropicale de Bosawas, au Nicaragua, s'est rendue à l'UNESCO, vers le milieu des années 2000. Connue également sous le nom de Cœur du couloir biologique mésoaméricain, leur forêt avait rejoint le Réseau mondial des réserves de biosphère de l'UNESCO en 1997. En 2002, l'Organisation avait lancé le programme Systèmes de savoirs locaux et autochtones (LINKS). Le moment était donc propice pour initier un projet innovant : enregistrer la parole des détenteurs des savoirs autochtones en vue de publier l'ensemble des connaissances mayangna sur les poissons et les tortues. Un ouvrage de plus de 450 pages, en deux volumes et en deux langues (mayangna et espagnol), fut publié en 2010, marquant l'aboutissement de la première étape d'un projet plus vaste sur les savoirs mayangna relatifs à la nature en général.

Les Mayangna le savaient : s'ils ne consignaient pas d'urgence leurs connaissances dans un livre, celles-ci allaient progressivement disparaître, au même rythme que disparaissait leur forêt sous la pression de l'abattage illégal des arbres et du développement de l'agriculture intensive. Ces deux méthodes d'exploitation de la nature sont à l'opposé du mode de vie traditionnel des peuples autochtones de la réserve de Bosawas, fondé sur la chasse, la pêche, la récolte de fruits et légumes, et un élevage destiné à l'autosubsistance.

L'UNESCO les a aidés à sauvegarder leurs savoirs, afin de pouvoir les transmettre aux générations futures, mais aussi les mettre à disposition de la communauté scientifique internationale. C'est un des rôles principaux de LINKS qui vise notamment à assurer une place équitable aux savoirs autochtones dans l'éducation formelle et informelle et à les intégrer aux débats et politiques scientifiques.



2019 | ANNÉE INTERNATIONALE DES langues autochtones

Ces savoirs, qui abritent des informations essentielles sur la subsistance, la santé et l'utilisation durable des ressources naturelles, sont véhiculés et transmis par un seul moyen : la langue. C'est pourquoi la sauvegarde des langues autochtones, dont un nombre croissant s'avère aujourd'hui menacé, est cruciale non seulement pour le maintien de la diversité linguistique, mais aussi de la diversité culturelle et biologique du monde.

S'ils ne forment que 5 % de la population mondiale, les peuples autochtones parlent la majorité des 7000 langues qui existent au monde et « détiennent, occupent ou utilisent 22 % des terres mondiales, qui elles-mêmes abritent 80 % de la biodiversité mondiale », selon l'ouvrage *Résister à l'incertitude*, publié par l'UNESCO en 2012.

Avec la désignation de 2019 comme Année internationale des langues autochtones (IYL2019), lancée officiellement à l'UNESCO le 28 janvier, la communauté internationale réaffirme sa volonté de soutenir les peuples autochtones dans leurs efforts de préserver leurs savoirs et de jouir de leurs droits. Depuis l'adoption de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, par l'Assemblée générale des Nations Unies, le 13 septembre 2007, des avancées considérables ont été faites dans ce sens.

Il n'en reste pas moins que les peuples autochtones ont encore un long chemin à parcourir avant de sortir de la marginalisation et de surmonter les nombreux obstacles auxquels ils doivent faire face. Un tiers des personnes qui vivent dans l'extrême pauvreté à travers le monde appartiennent à des communautés autochtones, de même que dans un bon nombre de pays, les législations en faveur des peuples autochtones demeurent incompatibles avec d'autres lois qui traitent notamment de l'agriculture, de la terre, de la conservation et des industries forestières ou minières, selon Victoria Tauli-Corpuz, Rapporteuse spéciale des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.

Le dossier Grand angle de ce numéro du *Courrier* leur est consacré. Il emprunte son titre au proverbe chinois : « Quand tu bois de l'eau, pense à la source », pour rappeler que les savoirs autochtones, source de tous les savoirs, méritent une place prééminente dans la modernité. Il s'associe également à la célébration de la Journée internationale de la langue maternelle, le 21 février.

Vincent Defourny et Jasmina Šopova

Sommaire



GRAND ANGLE

7

**Langues autochtones,
savoirs et espoirs**
Minnie Degawan

9

Ndejama cuia chi ini zaza
Aracely Torres Morales

10

Manon Barbeau, caméra au cœur
Propos recueillis par Saturnin Gómez

13

Rapa Nui : il y a péril en la demeure
Propos recueillis par Jasmina Šopova et
Carolina Rollán Ortega

16

La radio, un moyen de survie
Avexnim Cojti et Agnes Portalewska

18

**Hindou Oumarou Ibrahim
plaide pour les droits des Mbororos**
Propos recueillis par Domitille Roux

20

High-tech Siku
Joel Heath et Lucassie Arragutainaq

23

Le cordon ombilical
Kirituia Tumarae-Teka et James Doherty

24

**Du riz, des poissons,
des canards et des hommes**
Dai Rong et Xue Dayuan

26

**Les Samis de Jokkmokk
au défi de la modernité**
Marie Roué

28

**Retour aux îles Lau,
toutes voiles dehors**
Fuluna Tikoidelaimakotu Tuimoce

6-29



30-37

ZOOM



Au pays des fleuves fous
Photos : Sarker Protick
Texte : Katerina Markelova





38-45

IDÉES 

Réflexions sur la liberté et l'art
Wystan Hugh Auden



46-49

NOTRE INVITÉ 

Abdullahi Ahmed An-Na'im :
Droits de l'homme, État séculier et
charia aujourd'hui
Propos recueillis par Shiraz Sidhva



ACTUALITÉS

- 51
Hovhannès Toumanian
ou la passion du récit
Krikor Beledian
- 54
Norouz :
les germes du jour nouveau
Salvatore D'Onofrio
- 56
Gérer l'incertitude :
la sécurité de l'eau en question
Howard S. Wheeler

50-58





Grand angle

“ Quand tu bois de l'eau,
pense à la source ”



Portrait de Zinda, surnommée « la noyade », de la Série walé 2^e Regard, 2015, du photographe français Patrick Willocq. Zinda est une walé (mère allaitante primipare) qui, selon la tradition des Ekondas (RDC), doit vivre en réclusion après la naissance de l'enfant. Chaque jour, les walés se livrent à une toilette élaborée en vue d'attirer l'attention sur elles.

© Patrick Willocq



Langues autochtones : savoirs et espoirs

Minnie Degawan

Pour les peuples autochtones, la langue est non seulement un marqueur d'identité et d'appartenance au groupe, mais aussi le véhicule de leurs valeurs éthiques. Elles sont la trame des systèmes de savoirs grâce auxquels ils ne font qu'un avec la terre et qui se sont avérés cruciaux pour leur survie. L'avenir de leur jeunesse en dépend.

La situation des langues autochtones est le reflet de celle de leurs locuteurs. Dans bien des régions du monde, elles sont sur le point de disparaître. En cause, d'abord, les politiques des États. Certains gouvernements ont cherché délibérément à les rayer de la carte en pénalisant leur usage, comme dans les Amériques aux premiers jours du colonialisme, par exemple. Certains pays, aujourd'hui encore, nient l'existence de populations autochtones sur leur territoire : leurs langues sont considérées comme des dialectes et dévalorisées par rapport aux langues nationales, ce qui les condamne à une mort certaine.

Mais la première raison de la situation dramatique dans laquelle se trouvent les langues autochtones est la menace qui pèse sur l'existence même de leurs locuteurs.

Quelles menaces ?

La principale menace sur la survie des peuples autochtones vient du changement climatique, qui porte gravement atteinte à leurs économies de subsistance. De plus, les projets dits « de développement » – barrages, plantations, mines et autres activités extractives – font des ravages, tout comme les politiques combattant la diversité et encourageant l'homogénéité. Les États ont une propension croissante à criminaliser toute voix discordante, et la violation des droits s'intensifie : nous sommes témoins d'une hausse sans précédent du nombre d'autochtones harcelés, arrêtés, emprisonnés, voire exécutés sommairement pour avoir osé défendre leurs territoires.

Mais ce qu'on oublie souvent, lorsqu'on évoque ces menaces, c'est leur impact sur les cultures et les valeurs autochtones. Les peuples autochtones puisent leur identité, leurs valeurs et leurs systèmes de savoirs dans leur interaction avec leur milieu, mers ou forêts. Leurs langues sont le produit de cet environnement, car leurs façons de décrire ce qui les entoure font leurs spécificités linguistiques. Lorsque ce milieu est modifié, la culture et la langue sont affectées.

Les Inuits, par exemple, ont une cinquantaine de termes pour décrire la neige dans ses différents états. Celle-ci étant leur principal élément naturel, ils en ont acquis une connaissance intime. Il en est de même pour les Igorot des cordillères des Philippines lorsqu'ils parlent du riz – de l'état de semence à celui d'épillets mûrs pour la récolte, ou de l'aspect des grains juste cuits et prêts à la consommation à l'alcool que l'on en tire.

Les nouvelles technologies de l'information et de la communication pourraient contribuer à améliorer le processus d'apprentissage et devenir un outil de préservation des langues vernaculaires. Ce n'est malheureusement pas le cas. Les peuples autochtones étant perçus comme minoritaires, leurs langues sont souvent oubliées dans les politiques de préservation linguistique des États.

Aux Philippines, par exemple, le gouvernement promeut l'usage des langues maternelles à l'école, mais il ne finance ni les enseignants ni les matériels qui permettraient aux enfants autochtones d'apprendre dans leur langue. Résultat, ils finissent par maîtriser une autre langue et par perdre la leur.

Valeurs perdues

Après de longues années de discrimination, de nombreux parents autochtones ont fini par favoriser la communication et l'éducation de leurs enfants dans les langues dominantes, afin de leur créer des conditions optimales de réussite sociale. Leur langue maternelle étant réservée aux échanges entre personnes âgées, les petits-enfants ne peuvent plus communiquer avec leurs grand-parents.

Chez les Igorot, par exemple, le concept d'*inayan* prescrit fondamentalement quel comportement adopter dans diverses circonstances. Il résume la relation de l'individu avec sa communauté et ses ancêtres. Il ne se contente pas d'inciter à bien faire : il prévient que « les esprits ou les ancêtres n'approuveront pas » un comportement fautif. Comme beaucoup de jeunes ignorent désormais leur langue maternelle, cette valeur traditionnelle se perd. L'absence de dialogue entre les jeunes et leurs aînés a des conséquences désastreuses, non seulement pour la langue, mais aussi pour les principes éthiques ancestraux.

Maintenir les langues en vie

Néanmoins, la reconnaissance croissante, au niveau mondial, des systèmes de savoirs des peuples autochtones nous redonne l'espoir de voir nos langues revitalisées et diffusées, aussi bien à l'oral qu'à l'écrit. De nombreuses communautés autochtones ont déjà instauré elles-mêmes des dispositifs pour les faire renaître. Les Ainous, au Japon, ont créé un système d'apprentissage où les anciens enseignent leur langue aux plus jeunes.

Savoirs autochtones et changement climatique

Les savoirs autochtones sont une source d'information inépuisable sur les façons dont on observe traditionnellement l'évolution du climat dans le monde et sur les mesures d'adaptation au changement climatique que divers peuples ont inventées au fil du temps. Comment les mettre à profit dans les débats à propos des menaces qui pèsent actuellement sur nous ?

Cette question est au cœur de l'ouvrage *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*, co-publié par l'UNESCO et Cambridge University Press en 2018 (en anglais). Il souligne la nécessité d'un dialogue entre climatologues et détenteurs de savoirs traditionnels pour une meilleure compréhension de notre environnement en vue d'un développement durable.

En se fondant sur des documents de recherche et des rapports d'experts, l'ouvrage fait le tour du monde de la question, à commencer par les pratiques environnementales saisonnières en Mélanésie et les connaissances relatives au climat en Micronésie, au nord-ouest de l'Amazonie et au Chiapas (Mexique).

Ensuite, il se tourne vers la façon dont les peuples autochtones font face au changement climatique dans la Blue Mud Bay en Australie, dans l'est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, dans le sud-ouest de la Chine, dans les Andes boliviennes et sur la côte du Kenya.

L'ouvrage livre également des témoignages sur les façons d'affronter les événements climatiques extrêmes des peuples autochtones dans le sud-ouest des États-Unis et sur la côte caraïbe du Nicaragua, ainsi que des éleveurs, allant de l'Arctique aux terres semi-désertiques du sud-ouest de l'Éthiopie et du Soudan du Sud.

On peut y trouver des exemples sur la façon dont le changement climatique affecte les petits États insulaires, les paysans des Andes amazoniennes et les Iñupiat d'Alaska, ainsi que sur la capacité de résilience des Samis du nord de la Suède (p. 26).

Cette publication transdisciplinaire est le fruit d'une collaboration entre le programme de l'UNESCO sur les systèmes de savoirs locaux et autochtones (LINKS), l'Initiative sur les savoirs traditionnels de l'université des Nations Unies et le Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (GIEC).



© Jacob Maentz

Célébrations de la fin de la récolte dans les rizières des cordillères des Philippines, site du patrimoine mondial de l'UNESCO.

Les écoles de la tradition vivante, ouvertes dans différentes communautés autochtones des Philippines, maintiennent en vie, elles aussi, les langues et d'autres vecteurs culturels permettant la transmission aux générations futures des valeurs traditionnelles.

Ce numéro du *Courrier* contribue de manière substantielle aux efforts déployés au niveau mondial pour accorder une plus grande attention aux langues des peuples autochtones. Il est un précieux complément à l'ouvrage publié en 2018, par l'UNESCO et Cambridge University Press, sous le titre *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation* (Savoir autochtones pour l'évaluation et l'adaptation au changement climatique), qui souligne le caractère crucial des savoirs autochtones pour affronter les nouveaux défis planétaires.

Appartenant au peuple Igorot, du groupe kakanaey, dans les cordillères philippines, **Minnie Degawan** dirige le programme *Peuples indigènes et traditionnels* de Conservation International en Virginie (États-Unis). Elle plaide depuis de longues années pour la reconnaissance et le respect des droits des peuples autochtones, et a participé à divers processus décisionnels, dont la rédaction de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA).



“ La principale menace sur la survie des peuples autochtones vient du changement climatique ”

Ndejama veut dire changement, et le sens de *cuia* est polyvalent : l'expression est employée aussi bien pour désigner le passage d'un mois à un autre, d'une année à une autre ou d'une saison à une autre.

Quant à l'expression *ini zaza*, elle désigne l'une des quatre catégories de chaleur (*ini*) que distingue la langue mixtèque : *lo'ó* (faible), *keva kandeinio* (supportable), *kini* (grande), *zaza* (insupportable). On entend de plus en plus souvent parler d'*ini zaza*, phénomène autrefois exceptionnel. C'est pourquoi les paysans l'associent aujourd'hui au changement climatique. Ce que les experts appellent « variabilité climatique », les Mixtèques l'ont toujours appelé *ndejama cuia*.

Les Mixtèques ont toujours été à l'écoute de la nature. Aujourd'hui, comme hier, ils interprètent les signes qu'elle leur envoie pour prendre les bonnes décisions. Leur langue contient une quantité d'informations qui sont autant de pistes vers des solutions aux problèmes soulevés par le changement climatique aujourd'hui.

Le programme de l'UNESCO relatif aux systèmes de savoirs locaux et autochtones, LINKS, publiera au cours de 2019 un glossaire des expressions mixtèques liées aux événements climatiques de la région de la Mixteca Baja, afin de faciliter le dialogue entre experts et détenteurs de savoirs traditionnels.

Aracely Torres Morales,
linguiste mexicaine d'origine mixtèque

Ndejama cuia chi ini zaza

Les Mixtèques du Mexique savent parler la langue de la nature

Les Mixtèques du Mexique savent depuis longtemps repérer les signes avant-coureurs des caprices de la météo dans le comportement des oiseaux et des plantes. Ils entendent, par exemple, dans le premier chant grave et triste des oiseaux *chicucu*, l'annonce de la fin de la saison des pluies. Tant que les *chicucu* chanteront, les agriculteurs sauront que la saison sèche n'est pas près de se terminer et que l'heure n'est pas encore venue de semer les haricots et les courges.

Quant à savoir quel est le moment propice pour semer le maïs, les paysans se fient au genévrier. S'ils voient que ses feuilles commencent à produire de la poussière, c'est que la saison des pluies aura du retard et qu'il faudra repousser la semence peut-être jusqu'à la mi-juin, voire plus tard encore.

En effet, la saison des pluies, qui se prolonge habituellement du mois de mai au mois d'août, dans la région de la Mixteca Baja, se fait de plus en plus désirer ces dernières décennies et on entend de plus en plus souvent les paysans prononcer ces mots : *ndejama cuia chi ini zaza*.

Manon Barbeau, caméra au cœur

Propos recueillis par Saturnin Gómez

On a dit de Manon Barbeau qu'elle porte la caméra au cœur comme d'autres la portent au poing. Depuis une quinzaine d'années, elle investit tout son enthousiasme et son savoir-faire au service du Wapikoni, un projet qui met à la disposition des jeunes des communautés autochtones des outils mobiles de production audiovisuelle. Plus de mille documentaires ont ainsi été réalisés, donnant de la visibilité à ces communautés stigmatisées. Mais les acquis du Wapikoni vont bien au-delà du cinéma... et au-delà du Canada.

Comment en êtes-vous venue à l'idée d'aller à la rencontre des peuples autochtones du Canada ?

Elle remonte à ma jeunesse. Je crois que je tiens de mon père l'intérêt pour l'image, et de ma mère, l'esprit de militantisme. Mon père était peintre et il fut l'un des seize signataires du manifeste du « Refus global » en 1948, qui s'opposaient à l'influence du clergé au Québec et prônaient la liberté sur le plan social. Mes parents se sont séparés. Ma mère est partie aux États-Unis, où elle s'est engagée en faveur des droits des Noirs.

Des années plus tard, je me suis intéressée à ce qu'étaient devenus les enfants de cette génération et j'ai réalisé le film *Les enfants de Refus global*. Cette expérience m'a permis de me rendre compte à quel point l'art, et en particulier le cinéma, avait un pouvoir transformateur : quand on s'investit dans un film comme je l'ai fait, on n'est pas la même personne au début et à la fin du tournage.

J'ai souhaité partager cette sensation de transformation avec ceux qui en ont sans doute le plus besoin : les marginalisés. J'ai donné la parole aux jeunes de la rue, comme aux prisonniers, en leur tendant un miroir qui, au lieu de leur renvoyer l'image des préjugés et des peurs, leur permettait de voir au-delà.

Puis, au début des années 2000, je suis allée à la rencontre des marginalisés parmi les marginalisés : les communautés autochtones du Canada.

Racontez-nous cette première expérience.

J'avais décidé d'écrire le scénario d'un film, *La fin du mépris*, avec une quinzaine de jeunes Atikamekw de Wemotaci, réserve située entre Manawan et Obedjiwan, en Haute-Mauricie (Québec). J'étais admirative de leur talent et, en même temps, je découvrais les blessures qu'ils portaient en eux comme autant de parts d'un douloureux héritage qui se transmet de génération en génération.

Parmi les jeunes scénaristes, une fille se distinguait par son intelligence, son dynamisme, sa générosité. Elle était une figure de proue dans sa communauté. Son nom était Wapikoni Awashish. Un jour, sa voiture a heurté un camion forestier sur la route. Sa vie a été fauchée par ceux-là mêmes qui abattaient les arbres de sa terre. Elle avait vingt ans. Ce fut un choc terrible ! En sa mémoire, nous avons conçu l'idée d'un lieu de rassemblement et de création pour les jeunes. C'est l'origine du projet Wapikoni, qui allait être mis en place en 2004 par la communauté autochtone elle-même, avec le soutien de l'Office national du film et divers partenaires publics et privés.

Depuis cette date, des caravanes transformées en studios sillonnent le Canada. Comment cela se passe-t-il sur le terrain ?

En effet, nous avons créé notre première unité mobile de production audiovisuelle, Wapikoni mobile, dans une roulotte de 10 mètres de long : la chambre est devenue salle de montage et la douche, studio de son.





Nous en avons cinq aujourd'hui. Elles interviennent dans les communautés à leur invitation. Le travail est encadré par des cinéastes formateurs, des éducateurs spécialisés dans le travail avec les jeunes en difficulté, et des coordonnateurs locaux qui programment notre arrivée.

Nous restons au sein de la communauté pendant un mois. En moyenne, cinq courts métrages sont produits pendant ce laps de temps, sur des sujets choisis par les jeunes eux-mêmes. À la fin, les films sont projetés devant les membres de la communauté. Par la suite, la diffusion de ces films lors de centaines d'événements et festivals à travers le monde contribue au rayonnement de cette culture riche et souvent méconnue.

De quoi nous parlent donc ces jeunes dans leurs films ?

De tout ! Amour, famille, nature, territoire... Beaucoup parlent de traditions, de leur identité, du déchirement entre tradition et modernité. Mais ils réalisent aussi des créations contemporaines, par exemple des vidéoclips pour les chanteurs de la communauté, en langue autochtone très souvent. Les aînés en profitent aussi pour transmettre leur savoir devant la caméra, en toute confiance, car ce sont souvent leurs petits-enfants qui les interviewent et les filment.

Atelier d'initiation à la prise de vue organisé en 2017 pour de jeunes autochtones de Lac-Simon (Canada).



© Michael Dupont



© Véronique Lancoix

Peut-on dire que les jeunes sont transformés par cette expérience ?

Certainement. En général, cela contribue à l'affirmation de leur fierté identitaire, de leur culture. Renaît aussi l'espoir de trouver une place dans la société, autre que celle d'un consommateur. Il y a aussi ceux qui se découvrent une vocation pour le cinéma ou la musique et qui poursuivent leur formation.

Le Wapikoni, c'est aussi un projet d'intervention éducative. L'équipe travaille en relation avec les ressources locales de la communauté afin de prévenir le décrochage scolaire, la toxicomanie et le suicide, en développant l'estime de soi et l'autonomie.

Cette démarche est-elle reproductible dans d'autres communautés à travers le monde ?

Elle l'est, nous en avons plus d'une preuve. Notre méthode pédagogique consistant à apprendre en créant s'est avérée applicable ailleurs dans le monde, moyennant des adaptations aux conditions locales.

Nous avons établi des partenariats en Amérique du Sud (Bolivie, Pérou, Colombie, Panama, Chili).

Nous avons aussi travaillé avec les Sami [voir notre article p. 26] en Norvège, et plus récemment, je me suis rendue à Budapest pour développer un projet visant à rompre l'ostracisme dans lequel se trouvent les jeunes Roms.

D'autres populations vulnérables ont également été intégrées à notre programme, comme des réfugiés syriens, en Turquie, ou des communautés bédouines dans les Territoires palestiniens et en Jordanie. En 2014, le Wapikoni a fondé le Réseau international de création audiovisuelle autochtone (RICAA) avec l'objectif d'échanger des expériences et de développer des co-créations.

Selon vous, qui vous investissez depuis longtemps dans le Wapikoni, qu'aura-t-il permis d'accomplir, concrètement ?

Sur le plan individuel, il aura servi à sauver quelques vies. Ce n'est pas moi qui le dis, ce sont ceux qui s'estiment sauvés qui le disent. Sur le plan collectif, cela aura contribué à redonner de l'espoir aux communautés autochtones, à leur redonner confiance en eux, à les mettre en valeur et à les rendre plus visibles sur la scène internationale. Enfin, je vois aussi le Wapikoni comme une caravane qui s'avance lentement mais sûrement vers la réalisation d'un rêve que je caresse depuis longtemps : la naissance d'un cinéma autochtone.

Photo prise lors du tournage du film Madezin réalisé par Édouard Poucachiche de la Nation anishnabe de Lac-Simon.

Scénariste et réalisatrice canadienne de films documentaires, **Manon Barbeau** a cofondé le Wapikoni en 2004, avec le Conseil de la nation atikamekw, le Conseil des jeunes des Premières Nations et le soutien de l'Office national du film du Canada. Elle a reçu de nombreux prix pour son œuvre cinématographique et son engagement auprès des populations autochtones notamment. Le 16 novembre 2018, elle s'est vu décerner le Prix UNESCO-Madanjeet Singh pour la promotion de la tolérance et de la non-violence.



Rapa Nui :

il y a péril en la demeure

Propos recueillis par Jasmina Šopova et Carolina Rollan Ortega

Isolés au milieu de l'océan Pacifique, à mi-chemin entre les côtes chiliennes et Tahiti, les jeunes de Rapa Nui (île de Pâques) se connectent au monde en espagnol. Ils ont quasiment perdu l'usage de leur langue maternelle d'origine polynésienne, le rapanui. Seuls 10 % d'entre eux la maîtrisent aujourd'hui, alors qu'ils étaient 76 % il y a quarante ans. María Virginia Haoa, de l'Académie rapanui, tire la sonnette d'alarme.

Pourquoi la disparition d'une langue pose-t-elle problème ?

La langue est indissociable de notre manière d'être, de nos pensées, de nos sentiments, de nos joies et de bien davantage. C'est à travers notre langue que nous montrons qui nous sommes. Si notre langue disparaît, c'est tout le fondement socioculturel de notre communauté de locuteurs qui est mis en péril.

Sur l'île de Pâques, la langue rapanui n'a plus sa place dans le développement socioéconomique de notre communauté. Écartée des services publics et des activités touristiques, cette langue polynésienne est absorbée à une vitesse vertigineuse par l'espagnol, avec d'importantes conséquences néfastes sur les valeurs de la communauté.

Ainsi, l'agriculture familiale a été délaissée au profit de la consommation de produits nationaux et transnationaux, dont on ignore par ailleurs la provenance et le mode de fabrication. Autrefois, les agriculteurs observaient les phases de la lune pour déterminer les plantations. Aujourd'hui, c'est un art oublié.

© Eric Lafforgue



Jeux de plein air lors du festival traditionnel Tapati Rapa Nui, une des plus grandes manifestations culturelles du Pacifique qui met à l'honneur les musiques et les danses autochtones.

“ Sur l’île de Pâques, la langue rapanui n’a plus sa place dans le développement socioéconomique de notre communauté ”

Des pratiques comme le partage des produits entre familles et voisins, forme traditionnelle de solidarité et d’interaction, ont disparu, alors que le dialogue intergénérationnel s’estompe. Les jeunes passent leur temps aux jeux vidéos et sur les réseaux sociaux, ce qui réduit le temps consacré aux rencontres avec leurs aînés. Parfois, ce sont les parents qui, trop occupés à travailler pour améliorer leur confort matériel, négligent le plus important : l’éducation de leurs fils et filles, qui englobe leur propre culture.

Quel est l’état de vitalité du rapanui ?

Selon une enquête sociolinguistique réalisée en 2016 par le ministère de l’Éducation du Chili (MINEDUC) et l’UNESCO, la moitié des locuteurs rapanui se trouve concentrée chez les plus de 40 ans.

Dans la tranche d’âge entre 20 et 39 ans, seuls 35 % environ parlent rapanui. La grande majorité, lorsqu’ils sont parents, ne transmettent pas la langue vernaculaire à leurs enfants. En général, la langue quotidienne dans les familles de couples mixtes (rapanui et autre) est l’espagnol.

Quant aux locuteurs de moins de 18 ans, ils se font de plus en plus rares. En 1976, lorsque l’enseignement de la langue a été introduit comme matière dans le programme scolaire, 76 % des écoliers parlaient rapanui. En 1997, ils n’étaient que 23 %. En 2016, ils étaient réduits à 10 %. Chiffre alarmant pour tous ceux d’entre nous qui s’inquiètent de l’avenir de notre langue et de notre culture.

Qu’avez-vous fait pour préserver le patrimoine linguistique ?

En 1990, nous avons créé, au sein de l’établissement scolaire Lorenzo Baeza Vega, le Département de langue et de culture rapanui.

Avec le soutien de la CONADI [organisme chargé du développement autochtone au sein du ministère du Développement social] et du ministère de l’Éducation, nous avons produit, avec les enseignants rapanui de l’école, des textes pour l’enseignement primaire en sciences naturelles, en histoire et en mathématiques et pour l’apprentissage de la lecture et de l’écriture.

Depuis sa création en 2004, l’Académie rapanui a créé du matériel didactique préprimaire et réédité des textes de lecture et d’écriture pour les deux premières années du primaire. Elle a produit aussi deux CD interactifs présentant les concepts de culture, de mathématiques et de géométrie.

L’Académie rapanui a consacré l’année 2011 à réaliser une enquête en vue de s’implanter dans trois autres établissements scolaires et un jardin d’enfants public de l’île. En 2012, elle a participé à l’évaluation de la loi adoptée en 2011 visant à créer un secteur de la langue autochtone (SLI) dans toutes les écoles fréquentées par des élèves des peuples autochtones du Chili.

Quelle est la situation de la langue sur le plan éducatif ?

Lorsque l’enseignement formel a été mis en place sur l’île, en 1934, le rapanui n’en faisait pas partie. Les élèves apprenaient tout par cœur, en espagnol, sans rien comprendre. Cela ne faisait aucun sens pour eux. De plus, ils devaient apprendre des contenus qui leur étaient totalement étrangers. Pour ne prendre qu’un exemple, quand on entendait la phrase : « le soleil se lève sur la cordillère », on ne pouvait pas savoir de quoi il était question, car aucun d’entre nous n’avait vu ni entendu parler de la cordillère.



Moai du lac Rano Raruku. Le Parc national de Rapa Nui, site du patrimoine mondial de l’UNESCO, possède environ 900 moai, gigantesques statues sculptées entre le X^e et le XVI^e siècle.

Huit décennies plus tard, un seul établissement scolaire, Lorenzo Baeza Vega, dispose d’un programme d’immersion en rapanui, qui va de l’enseignement préprimaire à la quatrième année de primaire (de 5 à 9 ans). Au cours de ses 18 ans d’existence, ce programme a connu des hauts et des bas, selon les modifications dans le nombre d’heures dévolues à l’enseignement du rapanui. La direction des écoles étant obnubilée par les bons résultats des élèves au SIMCE (test d’envergure nationale), elle a ajouté des heures d’espagnol en mathématiques, en langue et en éducation physique.



© Eric Lafforgue

En 2017, nous avons créé l'ONG Nid rapanui, qui accueille une vingtaine d'enfants âgés de 2 à 3 ans. Elle est autonome, mais nous recevons un soutien des institutions gouvernementales pour payer les éducatrices et améliorer nos infrastructures. En 2018, nous avons aussi bénéficié d'un soutien de la Communauté autochtone polynésienne Ma'u Henua, qui a facilité le paiement des salaires du personnel enseignant. Cette association a été fondée en juillet 2016 dans le but d'établir un nouveau système d'administration du parc national de Rapa Nui, site du patrimoine mondial de l'UNESCO.

Nous sommes en train de mettre sur pied un programme pédagogique pour le Nid rapanui, qui incorpore des lignes philosophiques propres à la culture locale, l'objectif de l'ONG étant de se projeter dans une école où les cours seront entièrement assurés dans la langue vernaculaire.

Y a-t-il suffisamment de personnes capables d'enseigner en rapanui ?

Non. Nous avons associé plusieurs sages de la communauté et fait appel à des éducateurs traditionnels. Chacun d'eux apporte le savoir-faire acquis au sein de sa famille. Et c'est précieux. Mais ils ont besoin d'être formés en matière de planification et de méthodologie, en vue d'améliorer l'enseignement des contenus culturels rapanui.

Pour remédier à la pénurie d'enseignants, il faudrait, à mon avis, motiver les jeunes à faire des études d'enseignement et les encourager, en multipliant les bourses, à s'inscrire dans des universités comme celle de Waikato, en Aotearoa (Nouvelle-Zélande) ou d'Hawaï, à Hilo, qui ont une grande expérience dans l'enseignement des langues polynésiennes.

Enfin, on devrait convaincre une université chilienne d'accepter de former des enseignants rapanui à distance grâce aux cours en ligne.

Cofondatrice, en 2004, de l'Académie rapanui qu'elle a dirigée jusqu'en 2010, **María Virginia Haoa** est présidente de l'ONG Nid rapanui. Ses efforts pour la revitalisation du rapanui ont été récompensés par l'ordre du mérite « Gabriela Mistral » en 2004. Elle est aussi connue sous le nom de Viki Haoa Cardinali.

La radio, un moyen de survie

Avexnim Cojti et Agnes Portalewska

Médias privilégiés pour la défense des droits des peuples autochtones, les radios communautaires ne sont pas forcément faciles d'accès, en dépit des engagements des États. De nombreuses radios autochtones se voient forcées d'exercer dans l'illégalité.

Il est des endroits dans le monde où prendre le micro peut vous faire sombrer dans l'illégalité, tout comme défendre vos droits de personne autochtone peut vous coûter la vie. Le 21 septembre, Juana Ramírez Santiago, de la communauté maya Ixil, est devenue la vingt-et-unième militante autochtone des droits de l'homme à être assassinée au Guatemala en 2018. Elle faisait partie de ces leaders qui ont une vision politique et une volonté de changer la société pour assurer une vie meilleure à leurs familles et leurs communautés. Selon la plupart des Guatémaltèques, son meurtre, ainsi que bien d'autres, restera impuni.

Victoria Tauli-Corpuz, rapporteuse spéciale des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, qui s'est rendue officiellement au Guatemala à deux reprises au cours de la même année, s'est dite préoccupée par la violence, les expulsions forcées et la criminalisation des peuples autochtones qui défendent leurs droits et leurs terres. Évoquant l'assassinat de sept leaders communautaires en mai et en juin 2018 [ils seront onze en juillet de la même année], elle a déclaré : « Tous étaient des représentants de deux organisations d'agriculteurs autochtones qui revendiquent le respect de leurs droits fonciers et leur participation à la vie politique. Ces meurtres ont été commis dans un contexte national plus général de rétrécissement pernicieux de l'espace dévolu à la société civile ».

Dans son Rapport soumis à la trente-neuvième session du Conseil des droits de l'homme (10-28 septembre 2018), elle a écrit : « À cela s'ajoute la multiplication des cas donnant lieu à l'ouverture de poursuites pénales, qui se compteraient par centaines, contre des chefs autochtones et des membres de communautés autochtones au Guatemala. Des entités privées réclament énergiquement l'ouverture de poursuites pénales, ce qui donne à penser que, dans certains cas, les procureurs et les juges sont de connivence avec les entreprises et les propriétaires fonciers ».

Le rôle de la radio

Les radios communautaires autochtones défendent le droit à la liberté d'expression des peuples autochtones. Elles constituent le meilleur moyen de diffuser l'information sur les enjeux qui touchent les communautés. Elles révèlent aussi la violence qui les frappe. Premières à diffuser des informations sur les incidents, les radios communautaires diffusent des interviews avec les dirigeants communautaires qui donnent leur opinion sur ces actes de violence.



La communauté maya Ixil défend activement son identité culturelle et linguistique.



Elles soutiennent publiquement les défenseurs de la terre et des droits de l'homme, et sensibilisent le public sur la question de leur criminalisation. C'est le cas de Radio Xyaab' Tzuul Taq'a, à El Estor, par exemple, qui a accompagné plusieurs personnes accusées arbitrairement et emprisonnées par le gouvernement en raison de leurs activités dans le domaine des droits de l'homme et de la terre.

Un droit contrarié

De nombreux États d'Amérique latine ont inscrit dans la loi le droit des peuples autochtones à disposer de leurs propres médias. Mais bien que beaucoup se soient engagés à leur attribuer des fréquences, ce n'est souvent pas suivi d'effets. Nombreuses sont les radios communautaires autochtones contraintes de diffuser sans autorisation après avoir déposé une demande de fréquence comme la loi l'exige, et qui voient leurs bénévoles poursuivis pour leurs activités radiophoniques.

Au Guatemala, par exemple, le droit des peuples autochtones à leurs propres

médias est garanti par la Constitution et l'Accord de paix signé en 1996, au terme d'une guerre civile qui avait duré trente-six ans. Mais les droits pour l'obtention d'une fréquence radio sont si coûteux que les radios communautaires à but non lucratif n'ont pas les moyens de les payer. En 2003, il fallait déboursier deux millions de quetzales (274 000 dollars), pour une fréquence modulée (FM) dans des zones situées en dehors de Guatemala City et de Quetzaltenango, la deuxième ville du pays. Le coût actuel n'est pas connu, car les enchères publiques ont été arrêtées ces dernières années, mais les fréquences sont encore vendues illégalement par leurs propriétaires. Pour les petits agriculteurs, ce montant est bien supérieur à ce qu'ils peuvent se permettre. Avec un salaire de 80 à 120 dollars par mois, acheter une fréquence est un rêve inaccessible.

Décoloniser les esprits

La radio s'est avérée capable non seulement de mobiliser les peuples autochtones, mais aussi de peser sur les politiques et de demander des comptes aux gouvernements. Par exemple, les stations de radio organisent des audits sociaux sur les dépenses budgétaires des gouvernements municipaux dans les communautés autochtones. Elles organisent aussi des campagnes sur le vote conscient. En période électorale, les candidats sont invités à tenir des débats en direct et à répondre aux questions des auditeurs. Cet espace public où les politiciens sont appelés à rendre des comptes réduit la marge de manipulation du vote.

Les médias communautaires autochtones sont un moyen puissant de décolonisation des esprits, qui permet d'édifier un sentiment de fierté culturelle et linguistique. Ils mettent en valeur les musiques et les savoirs ancestraux, ainsi que les formes d'organisation locales qui sont aujourd'hui menacées par la mondialisation et la vision du monde imposée par les grands groupes médiatiques internationaux.

La radio communautaire a aussi fait ses preuves notamment dans les zones reculées de l'Amérique latine, où le fléau de l'analphabétisme empêche les populations autochtones d'accéder aux messages diffusés par voie de presse et où les femmes âgées, qui ne connaissent que très rarement la langue dominante, sont incapables de s'informer sur les ondes des radios généralistes.

Enfin, la survie des langues autochtones dépend en très grande partie des locuteurs natifs et de leur capacité à les parler couramment. C'est sur ce plan que les médias autochtones doivent et peuvent jouer un rôle décisif.

Avexnim Cojti, membre de la communauté K'iche' (Guatemala) et **Agnes Portalewska** (Pologne) sont respectivement chargées de la gestion des programmes et de la communication à Cultural Survival (www.cs.org), une ONG de défense des droits des peuples autochtones basée à Cambridge, au Massachusetts (États-Unis), qui soutient depuis 2005 un réseau de plus de 800 radios autochtones à travers le monde.



© Danielle Volpe

L'UNESCO et les radios communautaires autochtones

En dépit des progrès réalisés dans la promotion des médias et des droits des peuples autochtones, de nombreux exemples dans le monde confirment que les médias grand public continuent de discriminer les peuples autochtones. Les médias communautaires comblent cette lacune. Produits par et pour les peuples autochtones, ils exigent l'inclusion politique, la transparence et la responsabilisation, ils renforcent la solidarité internationale et posent un regard critique sur les violations des droits de l'homme.

Reconnaissant l'importance des radios communautaires autochtones, l'UNESCO a soutenu une trentaine de projets relatifs aux peuples autochtones, depuis 2000, financés par son Programme international pour le développement de la communication (PIDC). De plus, l'Organisation soutient en moyenne 50 stations de radio communautaires, au cours de chaque exercice biennal.

Le Bureau de l'UNESCO à Phnom Penh (Cambodge), par exemple, organise et dispense depuis 2007 des formations sur la mise en œuvre de projets de médias communautaires et de programmes de radio en langues autochtones. L'Organisation a également fait don d'équipements radio essentiels et de jeunes producteurs autochtones ont été formés à la conception d'émissions radiophoniques qui sont diffusées quotidiennement pendant une heure par jour dans les langues kreung, tompoun, jarai et brao. En réponse au succès du projet, en mai 2010, un autre partenaire a fait don de plus de 100 récepteurs radio alimentés par batterie solaire aux communautés autochtones, permettant à quelque 400 familles d'accéder aux programmes des radios communautaires et des chaînes nationales sans être obligées d'acheter de piles.

Source : Indigenous Peoples and the Information Society, Paris, UNESCO, 2016.

Hindou Oumarou Ibrahim plaide pour les droits des Mbororos

Propos recueillis par Domitille Roux

Reconnus internationalement, les peuples autochtones d'Afrique ne le sont pas toujours à l'échelle nationale. La communauté peule Mbororo, par exemple, est loin de jouir pleinement de ses droits, selon l'une de ses porte-parole tchadiennes, Hindou Oumarou Ibrahim.

Elle est la coordinatrice de l'Association des femmes peules autochtones du Tchad (AFPAT).

Quel est le statut des Mbororos au Tchad ?

Grâce à la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, nous bénéficions d'une reconnaissance à l'échelle régionale qui regroupe les cinq pays dans lesquels nous sommes répartis : Cameroun, Niger, Nigeria, République centrafricaine et Tchad. Il n'en reste pas moins qu'à l'échelle nationale, il n'existe pas de lois qui protègent ou reconnaissent les peuples autochtones.

En 2014, l'actuel président du Tchad Idriss Déby Itno, alors président de la Communauté économique des États de l'Afrique centrale, a participé au troisième Forum des peuples autochtones de l'Afrique centrale (FIPAC3), organisé à Impfondo, en République du Congo. Lors de cette rencontre internationale autour des savoir-faire traditionnels et de l'économie verte, il a prononcé un discours en faveur des peuples autochtones. C'était un soutien politique considérable et un message très fort en notre faveur. Mais ce discours a fait long feu : il n'a pas été publié par la suite et il est resté sans effets.

Comment qualifieriez-vous les conditions de vie des Mbororos ?

Elles sont inacceptables. La moindre des choses, pour les membres de ma communauté, c'est d'être reconnus en tant que citoyens d'un pays. Or, la moitié d'entre eux, et notamment les femmes et les enfants, n'ont même pas d'acte de naissance. Comment, dans ce cas, avoir des droits ?

Sans ce papier essentiel, on ne peut obtenir ni carte d'identité, ni passeport, ni accès à l'éducation et aux soins. Si un patient se présente à l'hôpital sans acte de naissance, non seulement il passe après tous les autres, mais en plus il risque de recevoir des soins inadaptés, puisque son âge et ses besoins ne sont pas connus des médecins.

En fait, beaucoup de papiers et de directives existent, mais dans les faits nous sommes livrés à nous-mêmes. Nous n'avons même pas accès à l'eau potable. Les Mbororos boivent la même eau que les animaux : cela favorise les maladies, qui les rendent encore plus vulnérables.

Parlez-nous de l'AFPAT. Quels sont ses projets depuis sa création en 1999 et surtout depuis qu'elle a obtenu un statut légal en 2005 ?

Notre objectif principal est d'améliorer les conditions de vie de notre communauté et notre travail est encadré par deux programmes. Le premier est axé sur la protection et la promotion des droits de l'homme et des droits des peuples autochtones, en lien avec les déclarations nationales et internationales qui existent à ce sujet. Le deuxième concerne la protection de l'environnement, telle qu'elle a été prévue par les trois conventions de Rio, issues de la Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement (1992). Elles portent sur le changement climatique, la diversité biologique et la désertification.

Dans la pratique, nous menons une sensibilisation aux droits sociaux de base à travers des formations portant sur l'éducation ou l'accès à la santé.

Nous sensibilisons aussi les communautés à l'accès à la justice : étant donné leur marginalisation et les violences dont elles sont victimes, il est fondamental de leur dire qu'elles ont droit à la justice et à l'équité.

Pour ce qui concerne la protection et la promotion de l'environnement, nous organisons des formations et des débats avec les communautés sur l'adaptation face au changement climatique et l'importance des connaissances et savoirs traditionnels pour cette adaptation.

Quels résultats avez-vous obtenus grâce à ces campagnes de sensibilisation ?

L'une de nos réussites est d'avoir obtenu la création de centres de santé adaptés aux communautés nomades, par exemple. Mais nous avons également réussi à intégrer les femmes dans les débats communautaires. Désormais, femmes et hommes s'assoient ensemble pour discuter de leur avenir.

Sur le plan législatif, nous avons contribué à une réforme du code pastoral, qui datait de 1958 et était devenu obsolète : la démographie et l'environnement ont énormément évolué depuis. La réforme ne nous satisfait pas entièrement, mais c'est déjà une forme de victoire pour notre association.

Pour ce qui est de l'éducation, il faut comprendre que les communautés nomades ne rejettent pas l'école, contrairement à ce que l'on pense souvent. Elles réclament simplement une école dont les programmes et l'emploi du temps sont adaptés à leur mode de vie.



Habités du marché de bétail du village frontalier de Gbiti (Cameroun), les bergers mbororos centrafricains s'y sont réfugiés en 2014, fuyant les violences de leur pays.

© UNHCR / Frédéric Noy

Les enfants nomades ont moins besoin de connaître l'histoire des guerres mondiales ou l'histoire de France que d'apprendre à gérer les ressources naturelles, comme l'eau, ou les conflits entre les communautés. Ils ont également besoin d'enseignants qui comprennent leur culture et maîtrisent leur langue, essentielle à l'apprentissage.

La création, en 2012, de la Direction de l'éducation des enfants nomades était une nouvelle très encourageante. Cette instance a pris en compte les besoins des communautés nomades et mis en place des programmes pilotes adaptés à la vie de leurs enfants. Mais pour le moment, les Mbororos n'en bénéficient pas.

Que pensez-vous du projet Biosphère et patrimoine du lac Tchad (BIOPALT)* ?

Le projet est très prometteur pour la restauration des écosystèmes du lac Tchad, pour la préservation de ses ressources et pour les relations entre les peuples des pays limitrophes. Ce qui m'inquiète, c'est que le temps d'établir les priorités, de créer des zones protégées, de mettre en place des projets pilotes... la période du projet s'écoule et le budget s'épuise sans que l'on aboutisse à des résultats concrets.

À mon avis, ce projet pourra faire la différence si les experts qui le portent établissent une relation de confiance avec les autochtones. Ces derniers ont vécu sur ces lieux pendant des siècles ; ils ne sont pas de passage, comme certains politiciens. C'est avec et pour ces populations que le projet doit être mené à bon terme.

** Lancé en février 2018 par l'UNESCO, ce projet est appelé à renforcer les capacités des cinq États où vivent les Mbororos à gérer durablement les ressources hydrologiques, biologiques et culturelles du bassin du lac Tchad qui fait vivre plus de 40 millions de personnes.*

Née en 1984 au Tchad, **Hindou Oumarou Ibrahim** sillonne les sommets internationaux pour sensibiliser les dirigeants aux droits des peuples autochtones et au changement climatique. En 1999, elle a participé à la création de l'Association des femmes peuples autochtones du Tchad (AFPAT), afin d'améliorer les conditions de vie des Mbororos, sa communauté.

High-tech Siku

Joel Heath, avec la contribution de Lucassie Arragutainaq

Siku, qui signifie « glace de mer » en inuktitut, est le nom d'une plateforme web qui révolutionne l'accès aux connaissances anciennes et aux recherches actuelles des communautés vivant dans la zone arctique du Canada. Une histoire qui a commencé modestement par quelques prises de vue de canards eiders luttant pour leur survie sur la banquise, et qui a évolué, en quinze ans, vers un projet extraordinaire alliant les savoirs les plus anciens aux technologies les plus modernes.



© SIKU

Il faisait plus froid que jamais, en ce jour hivernal de 2002, dans la région de Qikiqtaaluk, au Nunavut (Canada). Non loin du hameau de Sanikiluaq, quelques chasseurs inuits munis de harpons ouvraient la marche sur la fine couche de glace qui venait de se former. Une équipe de biologistes les suivaient littéralement à la trace, progressant avec prudence. Par endroits, un brouillard glacé s'élevait des eaux, rendant la scène plus saisissante encore.

La bordure d'un floe, sur le flanc oriental des îles Belcher, avait pris en glace, et une troupe de canards eiders se débattait désespérément pour empêcher l'eau restée libre de geler, auquel cas ils ne pourraient plus plonger pour pêcher les moules et les oursins – leur unique nourriture.

La lisière de la glace était couverte de corps de canards morts que le gel avait pris de court. Les guides inuits de l'expédition, Simeonie Kavik, Elijah Oquaituk et Lucassie Ippak, se tournèrent alors vers les chercheurs : « Voilà de quoi nous vous parlions. Au début des années 1990, un de nos anciens a remarqué qu'il y avait autant d'eiders morts sur la glace que de graviers sur la plage ». À cette époque, les chasseurs et les anciens de Sanikiluaq avaient bel et bien tiré la sonnette d'alarme auprès des autorités canadiennes, mais le phénomène avait échappé à la communauté scientifique.

Un des biologistes de l'expédition de 2002 avait conçu une caméra sous-marine permettant de filmer la plongée sous la glace des eiders. J'étais alors doctorant, et j'ai passé les deux hivers suivants au bord des glaces sous la houlette de Simeonie et d'Elijah, à observer et à filmer les méthodes de survie des eiders.

Après de longues années de travail avec presque toutes les familles de Sanikiluaq, le projet a abouti, en 2011, à un film qui allait être primé douze fois : *People of a Feather (Au gré de la plume arctique)*, qui met en relief la relation exceptionnelle de la communauté avec les eiders, ainsi que les défis posés par les changements environnementaux.

Car les Inuits des îles Belcher ne sont pas simplement intéressés par les eiders : leur vie en dépend. Alors que la plupart des oiseaux, eiders compris, poursuivent leur route migratoire vers le sud, les eiders de la baie d'Hudson passent l'hiver dans les îles Belcher. Les habitants utilisent leur peau pour confectionner les parkas traditionnels et leur viande pour subvenir à leurs besoins alimentaires, en l'absence de caribous sur leurs îles.



Réunir les pièces du puzzle

C'est donc dans le sillage de ce film que la Société des eiders de l'Arctique (SEA) a vu le jour en 2011. Il faut dire que le terrain était déjà bien préparé, grâce aux programmes de recherche menés par les communautés avec le soutien de l'Année polaire internationale (2007-2008), et à leur mobilisation qui remonte au début des années 1990. En effet, la collectivité de Sanikiluaq avait alors lancé un programme réunissant 28 collectivités inuites et cries de la baie d'Hudson et de la baie James en vue de faire une synthèse de leurs connaissances sur les changements environnementaux. Le projet a abouti à la publication, en 1997, de *Voices from the Bay*, qui demeure jusqu'à ce jour une source précieuse d'informations sur la région.

Un chasseur de canards eiders sonde l'état de la glace.

Organisme de bienfaisance inuit, la SEA vise à permettre aux populations locales de prendre en main la recherche, l'éducation et la gérance de leur environnement. Les premiers programmes ont été consacrés à évaluer les changements dans l'océanographie et la glace marine, à former les chasseurs et les jeunes à l'utilisation de profileurs de mesure de la salinité et de la température, à implanter des stations de surveillance de la banquise et à mettre en place des sondages de la glace et de l'eau.

Puis le Réseau de recherche communautaire de la SEA a été créé. Il englobe Sanikiluaq (Nunavut), Inukjuak, Umiujaq, Kuujjuarapik (région du Nunavik au Québec) et Chisasibi (communauté crie de la région marine québécoise d'Eeyou), autant de communautés voisines qui détenaient, chacune, une des pièces du puzzle. Réunies, elles pouvaient enfin fournir une vue d'ensemble de l'évolution de la région.

Grâce à l'expertise de l'université du Manitoba, de l'université Carleton et d'ArcticNet, ainsi qu'au financement provenant du Plan général de surveillance du Nunavut (NGMP), du Conseil de gestion des ressources fauniques de la région marine du Nunavik (NMRWB) et de la Nation crie de Chisasibi, le Réseau a pu mettre en place des partenariats, parmi lesquels on compte celui avec le Programme de lutte contre les contaminants dans le Nord. Il a également étendu ses programmes à de nouvelles régions grâce au financement de Polar Knowledge Canada.

Nouvelles priorités

La formation aidant, les communautés ont dégagé trois nouvelles priorités : mobiliser davantage de jeunes, s'attaquer aux défis juridictionnels locaux et partager les résultats en se coordonnant en temps quasiment réel.

Pour impliquer les jeunes, le Réseau a élaboré, avec la Commission scolaire du Nunavik (Kativik Ilisarniliriniq), une approche éducative holistique axée sur les Inuits. Le résultat est une « Trousse éducative sur les glaces de mer de l'Arctique », dotée d'outils multimédias interactifs, qui permet aux écoliers d'accéder aux résultats des programmes du Réseau, de s'associer à des chasseurs et de participer directement à la recherche locale.

Pour ce qui est de la deuxième priorité, au début de 2018, le tout premier Sommet de la baie d'Hudson a réuni 27 communautés inuites et cries de la baie James et de la baie d'Hudson, ainsi que les représentants de 97 organisations, afin de former le Consortium de la baie d'Hudson, espace de collaboration et de gérance coordonnée d'une région juridiquement complexe.



© Qavavau Manumie / Reproduit avec l'aimable autorisation de Dorset Fine Arts

Transformations de l'artiste inuit Qavavau Manumie, Cape Dorset, 2011.

Une nouvelle ère

Bien sûr, l'application mobile ne remplace pas le harpon quand il s'agit de tester la glace, ou de se former à l'expérience des anciens. Mais en associant le meilleur des approches scientifiques récentes et des savoirs séculaires, il est désormais possible de surveiller les conditions de glace dangereuses, en utilisant la terminologie inuktitut, que nous espérons voir un jour intégrée au processus d'apprentissage machine (intelligence artificielle), afin que les communautés autochtones puissent accéder à distance – en temps réel et dans leur propre langue – à des informations pertinentes.

Associations et communautés peuvent partager des nouvelles, des rapports et des blogs. Les jeunes peuvent s'imprégner de la culture locale grâce au partage des récits de chasse et aux noms de lieux vernaculaires. Des observations autrefois jugées anecdotiques et négligées par les scientifiques peuvent être systématiquement documentées et quantifiées. La politique de gestion et de protection adoptée donne aux populations locales la pleine maîtrise de leurs données, de leur propriété intellectuelle et des modalités de partage des informations.

Le projet qui avait commencé une quinzaine d'années plus tôt avec quelques prises de vue de canards sur la banquise vole désormais de ses propres ailes, bien au-delà de l'écologie hivernale des eiders de la baie d'Hudson.

Scientifique et réalisateur canadien accompli, **Joel Heath** (Canada) a passé vingt ans dans l'Arctique auprès des communautés inuites, associant ses compétences en matière d'écologie, de dynamique des glaces de mer et de biologie mathématique aux savoirs inuits. Il est le directeur général et le cofondateur de la SEA, un organisme de bienfaisance inuit basé à Sanikiluaq, au Nunavut.

Cofondateur et membre du conseil de la Société des eiders de l'Arctique (SEA), **Lucassie Arragutainaq** (Canada) est le directeur de l'Association des chasseurs et des trappeurs de Sanikiluaq. Coauteur de *Voices from the Bay* (1997), il est à l'origine de nombreuses initiatives de mobilisation des savoirs autochtones.

Enfin, pour partager les données en temps réel, les cinq communautés du Réseau ont décidé de créer une plateforme web. Il a suffi pour cela d'un simple fond de carte assorti d'une chronologie, et de profils permettant aux chercheurs communautaires de saisir en ligne leurs résultats sur la salinité, la lecture des carottes de glace et la surveillance des contaminants.

Très utile pour la gestion des données partagée entre un très grand nombre de collaborateurs, le prototype de la plateforme, baptisé IK-MAP en 2014, permet aussi à chaque communauté d'accéder à tout moment à ses propres données et à les comparer à celles des autres, dans le tableau d'ensemble. Par le passé, il arrivait très souvent que des résultats de programmes de recherche communautaires finissent enfermés à jamais dans le classeur d'une université du Sud.

Aujourd'hui, toutes les informations sont accessibles à tous, y compris aux jeunes Inuits mordus d'informatique. De nouvelles fonctionnalités ont été ajoutées, comme l'étiquetage des posts et des photos géolocalisées, qui permettent d'identifier leurs auteurs et d'afficher des informations sur les espèces fauniques, ainsi que des mesures et des remarques et observations en tous genres.

Google Street View sur la banquise arctique

En 2015, la SEA a fait équipe avec *Google Earth Outreach* pour dresser via *Google Street View* la première cartographie de la glace de mer, englobant non seulement la communauté de Sanikiluaq, mais aussi les polynies et les bords des floes en hiver, offrant aux internautes du Nord comme du Sud la possibilité d'explorer la banquise arctique par de nouveaux moyens technologiques.

L'étape suivante a été la création, par et pour les Inuits, d'un réseau de médias sociaux et d'une plateforme cartographique. Aussitôt né, SIKU: the Indigenous Knowledge Wiki and Social Mapping Platform (wiki du savoir autochtone et plateforme de cartographie sociale) a remporté au Canada le prix du *Google.org Impact Challenge 2017*, qui lui a permis de se développer. *Siku*, le nom inuktitut de la glace de mer, symbolise à la fois l'espace de connectivité et les changements survenus dans le Nord.

Encore en mode bêta, cette plateforme réunit un large éventail d'outils et de services clés pour les Inuits : météo locale, tableau des marées, images de glace reçues par satellite quasiment en temps réel... Son lancement officiel est prévu fin 2019. Une application mobile est appelée à élargir la portée du site web.



Le cordon ombilical

Des Tuawhenua de Nouvelle-Zélande expliquent leur attachement à la terre



Un tronc d'arbre sauvage sculpté par les Maoris.

© Matias Dandrea / Shutterstock.com

La notion de *tātai whakapapa* est fondamentale dans la vision du monde des Tuawhenua. Elle dénote la connexion généalogique de tout ce qui existe. Pour ce peuple maori de Nouvelle Zélande, tout est lié : chauves-souris, lézards, oiseaux, insectes, arbres, plantes, montagnes, rivières, lacs... C'est de cette connexion que vient la force de l'écosystème. Si les éléments se dégradent, l'intégrité de l'environnement et de la tribu se dégradera aussi.

Whenua signifie terre et définit d'où vous venez et qui vous êtes. *Whenua* signifie également placenta.

Dans les deux acceptions, le terme désigne votre commencement et votre connexion avec celle qui vous a donné la vie.

C'est pourquoi, si une femme tuawhenua accouche loin de sa terre natale, le placenta expulsé lors de la naissance de l'enfant devra être rapporté au pays et enterré dans les terres tribales, de même que le *pito*, le cordon ombilical. L'enfouir dans vos terres, c'est assurer la permanence de votre attachement à *Papatūānuku*, la Terre Mère. C'est vous connecter à votre place dans le monde.

Le maintien des liens avec la terre et ses ressources est essentiel pour les Tuawhenua, car il est perçu comme l'expression de leur *mana* : l'autorité, le pouvoir. Les anciens considéraient que l'individu, la sous-tribu (*hapū*) et la tribu (*iwi*) devaient constamment respecter le *mana*, quels que soient leurs épreuves et déboires, et quoi qu'il arrive dans le monde. Ils savaient bien qu'il n'était pas toujours facile pour certains de maintenir les liens et les attaches avec la terre, les cours d'eau, les animaux et les oiseaux – mais tout cela était vu comme faisant partie intégrante de ce que signifiait être Tuawhenua.

Le *mana* était considéré par les anciens comme étant l'un des principes fondamentaux du peuple Tuawhenua. Ce principe va de pair avec la *mauri*, la force vitale ou l'essence de vie. Dans la culture des Tuawhenua, parler de pureté revient à parler de la *mauri* de l'environnement. Pour eux, la *mauri* de la forêt ne saurait en être arrachée. Chaque élément de ce monde possède un certain degré de *mauri* et tant que les rivières couleront, tant qu'un arbre restera debout, la force vitale ne s'éteindra pas.

Kirituia Tumarae-Teka et James (Tahae) Doherty (membres de la communauté tuawhenua en Nouvelle-Zélande) et Phil Lyver (chercheur neo-zélandais)

Source : Indigenous and Local Knowledge about Pollination, UNESCO, 2015.

Du riz, des poissons, des canards et des hommes

Dai Rong et Xue Dayuan

Établie depuis la nuit des temps dans le comté de Congjiang, au cœur de la province du Guizhou, la minorité ethnique chinoise des Dong a inventé un système lui permettant de produire une nourriture saine, tout en préservant la stabilité et la diversité des écosystèmes locaux. Écologistes avant l'heure, les Dong ont ainsi pratiqué une agriculture qu'on appellerait aujourd'hui verte et qui est le fruit de leur sagesse ancestrale.

Habité majoritairement par des Miao, des Dong et treize autres minorités ethniques, le comté de Congjiang est pauvre en terres arables. Face à un environnement hostile, les Dong ont fait preuve de génie, en inventant un système de production agricole qui procure des bénéfices à la fois économiques, écologiques, sociaux et culturels.

Leurs pratiques ancestrales se perpétuent de nos jours encore, permettant à l'écosystème de recycler le flux d'énergie et de matière. Les Dong ont préservé des variétés anciennes de riz gluant qu'ils cultivent en terrasses. Mais ils utilisent aussi les rizières pour élever des poissons. Et quand ceux-ci atteignent la taille de 10 cm, des canetons sont ajoutés à l'élevage.

Remontant à l'époque de la dynastie des Han de l'Est (25 à 220 ap. J.-C.), ce système symbiotique « riz-poisson-canard » s'appuie sur les caractéristiques biologiques et écologiques des divers organismes. Il respecte les besoins de chacun d'entre eux, en termes d'espace, de temps, de matière et d'énergie. Chaque espèce, dans sa niche, satisfait ses propres besoins, fait un plein usage de l'énergie solaire, de l'eau et des éléments minéraux disponibles, et construit avec les autres une structure de production profitable à tous.



© Kuang Huimin

Sur une surface d'environ 12 600 hectares, les pousses de riz gluant fournissent donc ombre et nourriture biologique aux poissons et canards qui, pour leur part, chassent les ravageurs, fournissent un excellent engrais naturel et jouent un rôle majeur dans le désherbage, la fertilisation et l'oxygénation des rizières.

Les variétés de riz, de canards et de poissons sont toutes locales et n'exigent aucun apport de pesticides, car le système leur offre une excellente protection contre les maladies. Non seulement il permet de préserver efficacement la diversité des espèces et des écosystèmes agricoles locaux, mais il diminue considérablement les coûts de l'alimentation des animaux et de la main d'œuvre.

Pour les villageois du comté de Congjiang, qui vivent isolés dans les montagnes, ces rizières représentent la principale source de nourriture. Plus d'une centaine de sortes de plantes sauvages comestibles y poussent, dont la fougère, le bambou et les champignons, mais aussi le taro, le lotus, le céleri aquatique et le plantain. Quant aux animaux aquatiques, comme l'escargot, l'anguille et la loche, ils fournissent aux habitants des protéines à haute valeur nutritive. De plus, le modèle d'agriculture biologique augmente la valeur marchande des poissons et des canards qui se vendent deux fois plus cher que les produits conventionnels.



“ Le système agricole traditionnel est menacé par la mondialisation de l'économie et le développement des technologies ”



Dans le comté de Congjiang (Chine), tous les bras sont à l'œuvre pour récolter le riz en automne.

Vers une nouvelle vie

Néanmoins, ce système agricole traditionnel est menacé par la mondialisation de l'économie et le rapide développement des technologies. L'agriculture moderne a atteint un tel niveau de productivité et d'efficacité qu'elle exerce un impact considérable sur l'agriculture traditionnelle. L'introduction massive de variétés exotiques à haut rendement a réduit chaque année davantage l'espace qui lui est dévolu. De plus, dans ce contexte général de modernisation de l'agriculture, le recours massif aux pesticides et aux engrais au cours de plusieurs décennies a causé dans la région une grave pollution des terres agricoles et de l'eau, qui menace la sécurité alimentaire.

Un nombre croissant de citoyens en Chine prennent conscience des carences provoquées par la production agricole moderne et défendent la prise en compte des pratiques traditionnelles dans le développement futur de l'agriculture. En effet, celui-ci devrait idéalement protéger l'agriculture traditionnelle et veiller à accroître les revenus des agriculteurs, tout en prenant soin de l'environnement, en encourageant le tourisme et en préservant le patrimoine culturel du pays.

Cette prise de conscience donne une nouvelle opportunité de développement au système « riz-poisson-canard ». Il peut servir de source d'inspiration pour l'agriculture moderne en Chine et partout ailleurs dans le monde où prévalent des conditions naturelles similaires. Il présente un grand intérêt dans la recherche de solutions aux problèmes posés par la détérioration agricole et environnementale mondiale.

Spécialistes chinois dans le domaine des savoirs traditionnels des minorités ethniques, **Dai Rong** et **Xue Dayuan** contribuent substantiellement aux travaux de la Plateforme scientifique et politique intergouvernementale sur la biodiversité et les services écosystémiques (IPBES). Dai Rong, ethnologue issue de la minorité tujia, travaille à l'Institut des sciences de l'environnement de Nanjing. Xue Dayuan est professeur à la faculté des sciences de la vie et de l'environnement de l'université Minzu, à Beijing.

Reconnaissance des savoirs autochtones

Les savoirs traditionnels englobent les compréhensions, les savoir-faire et les philosophies relatives aux systèmes écologiques, culturels et sociaux qui se sont développés à travers le monde pendant des millénaires. Or, ils sont souvent absents du débat scientifique, tout comme leurs détenteurs sont souvent exclus des décisions politiques relatives à l'accès, à l'utilisation et à la gestion des terres et des ressources, qui sont pourtant capitales pour leur bien-être économique, social et culturel.

Les savoirs autochtones, qui font partie intégrante du patrimoine immatériel de l'humanité, commencent à être reconnus en tant que systèmes intellectuels dans les années 1950, notamment grâce aux travaux de Harold Conklin sur l'ethnoécologie du peuple hanunoo des Philippines. Mais à l'échelle internationale, la reconnaissance ne viendra qu'à partir de 1992, lors du Sommet de la Terre de Rio de Janeiro, au Brésil, c'est-à-dire peu après la Recommandation de l'UNESCO de 1989 sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire.

L'UNESCO défend le droit des populations locales et autochtones de participer aux processus de gouvernance, en prônant la pleine reconnaissance de leurs savoirs, expériences et pratiques, qui ont fait leurs preuves en matière de gestion de la biodiversité. C'est l'un des objectifs de son programme relatif aux systèmes de savoirs locaux et autochtones, LINKS. Lancée en 2002, cette initiative vise également à assurer une place équitable aux savoirs autochtones dans l'éducation formelle et informelle et à renforcer leur transmission.

En 2011, l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) l'a choisi comme site pilote pour la protection des systèmes ingénieux du patrimoine agricole mondial (SIPAM), et en 2013, le gouvernement chinois l'a intégré dans la première série de Systèmes agricoles patrimoniaux importants de Chine.

Les Samis de Jokkmokk au défi de la modernité

Marie Roué

En Laponie suédoise, le territoire sur lequel les Samis élèvent leurs rennes est menacé par l'exploitation forestière, le train, les barrages et la croissance urbaine. Pour survivre, ils mettent en place des stratégies variées : cela va de l'adaptation partielle au mode de vie urbain à l'utilisation de leurs savoirs traditionnels pour connaître avec précision l'état des pâturages.

Les Samis, autrefois appelés Lapons, occupent depuis des millénaires le cercle polaire arctique en Europe. On estime qu'ils sont aujourd'hui près de 80 000, dont la majorité vit dans le Grand Nord, en Sápmi (Laponie) qui s'étend sur quatre États – Finlande, Norvège, Russie et Suède – alors qu'une partie s'est installée plus au sud, notamment à Oslo et à Stockholm.

Ils se sont dotés d'un Conseil sami, qui leur permet de penser l'avenir de leur pays ensemble, au-delà des frontières nationales qui ne les ont, par ailleurs, jamais empêchés de constituer un seul peuple. Ils ont toujours eu cette capacité remarquable d'incarner la modernité tout en restant ancrés dans leur tradition. Ils ont d'ailleurs donné à l'Instance permanente des Nations Unies sur les peuples autochtones son premier président et collaborent activement au Conseil de l'Arctique.

En ce qui concerne leur représentation politique, le Parlement sami de Finlande a été créé dès 1973, suivi de celui de Norvège, en 1989, et de celui de Suède, en 1993.

Les Samis pratiquent de nombreux métiers. Certains d'entre eux sont des artistes ou intellectuels reconnus, peintres, sculpteurs, journalistes, écrivains, cinéastes ou chanteurs, comme Nils-Aslak Valkeapää ou Mari Boine. Néanmoins, le métier traditionnel sami par excellence demeure celui d'éleveur de rennes.

Une formidable capacité d'adaptation

Prenons l'exemple de Jokkmokk. Ce haut lieu de l'élevage du renne en Suède, dans le Norrbotten (qui couvre 100 000 km², soit un quart du pays), abrite quelque 4 000 éleveurs de rennes samis. Ils font face à de nombreuses menaces qui pèsent sur leur territoire, mais en même temps, ils ont une capacité de résilience extraordinaire. N'ont-ils pas su s'adapter une première fois, en inventant l'élevage du renne – alors qu'ils étaient pêcheurs, trappeurs et chasseurs de rennes sauvages – lorsque l'arrivée des premiers colons scandinaves, il y a quatre ou cinq siècles, a causé la diminution drastique de la population des animaux sauvages ?

Au début du XX^e siècle, quand les Anglais et les Scandinaves ont voulu exploiter leurs rivières, en créant des barrages pour en tirer de l'électricité, quand ils ont creusé leurs montagnes pour en tirer du minerai de fer et produire de l'acier, les Samis ont également su surmonter ces bouleversements.

Dans les années 1960, quand la foresterie est devenue en Suède et en Finlande une activité industrielle, au détriment de la biodiversité des forêts, les éleveurs ont encore réussi à résister.

Plus tard, dans les années 1970, les Samis ont créé à Alta, en Norvège, une des premières alliances écologistes, regroupant des défenseurs des droits de l'homme et des autochtones, pour s'opposer au barrage qui aurait entraîné la suppression d'un important village d'hiver.

L'avancée de la colonisation n'a cessé de menacer de plus en plus lourdement leurs droits de pêche et de chasse, et leurs droits sur la terre. Pourtant les éleveurs de rennes sont toujours là.

De lourdes menaces

Les Samis de Jokkmokk emmènent leurs rennes passer l'été dans les montagnes, et redescendent à l'automne dans les forêts des plaines. Ces forêts font aujourd'hui l'objet d'une exploitation industrielle et les éleveurs partagent leurs droits d'usufruit avec les propriétaires forestiers. Cette cohabitation représente un défi considérable, quand on sait que les exploitants forestiers pratiquent la coupe à blanc avant de réensemencer et que leurs engins lourds dégradent les sols et détruisent le lichen dont les rennes se nourrissent en creusant la neige. Or, le lichen met trente à cinquante ans à repousser !

Et ce n'est pas tout. Le territoire d'élevage est aujourd'hui parcouru et segmenté par une ligne de train qui transporte du minerai de fer, ainsi que des voyageurs. Barrages et lacs artificiels obstruent les voies de migration des éleveurs, tandis que routes, villes et mines réduisent encore les pâturages.

Aujourd'hui, les Samis doivent surmonter une difficulté nouvelle : le changement climatique. Dans le nord, ce n'est pas tant le réchauffement que l'on craint que ses conséquences sur l'instabilité des températures hivernales. Quand la neige, après un réchauffement et un refroidissement successifs, se trouve recouverte d'une couche de glace, les rennes ne peuvent plus creuser pour se nourrir.



Stratégies de survie modernes et anciennes

Quand les rennes ne peuvent plus se nourrir par eux-mêmes, les éleveurs achètent du foin ou des croquettes (qui coûtent cher et que les animaux ne supportent pas toujours) ou, mieux, des sacs de lichen. Parfois, ils vont les ramasser là où les rennes ne peuvent pas aller, comme aux alentours d'un aéroport par exemple. Cela fait partie des nouvelles stratégies de survie adoptées par les Samis.

Par ailleurs, pour augmenter leurs revenus, ils tentent désormais la vente directe de viande de renne ou recourent à un emploi intermittent dans le tourisme. Souvent, les femmes s'orientent vers un emploi permanent de professeure, médecin, journaliste, couturière ou commerçante, pour équilibrer le budget familial fragilisé par la chute des revenus de l'élevage de rennes.

Mais la meilleure arme des Samis est leur savoir traditionnel. Dotée d'un vocabulaire précis et détaillé, leur science de la neige et du métamorphisme leur permet une surveillance constante de l'état des pâturages.

Contrairement à la science occidentale qui a une vision statique de la capacité de charge (nombre d'animaux qu'un territoire donné peut tolérer) basée sur une analyse botanique quantifiée, la science samie est celle de l'immanence.

En effet, pour évaluer l'état d'un pâturage, ils creusent et examinent les couches et la cristallographie de la neige, estimant ainsi les événements qui se sont succédé pendant la saison : l'évolution du vent, des températures, de la forêt, de la végétation du sol et leurs interrelations avec les rennes. Dès lors, ils peuvent connaître non pas la richesse du pâturage dans l'absolu, mais son état à l'instant et au lieu précis de leur analyse, ce qui leur permet d'agir de la façon la plus appropriée.

Spécialistes du changement climatique, les Samis basent leur résilience sur leur savoir et leurs pratiques, même si leur capacité d'action est limitée par la violence du changement global.

Chercheuse au Muséum national d'Histoire naturelle (MNHN) spécialisée dans le domaine de l'anthropologie de l'environnement et de l'ethnobiologie, à Paris, **Marie Roué** (France – Canada) est directrice de recherches au Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

“ Les Samis examinent la neige pour estimer l'évolution du vent, des températures, de la forêt, de la végétation et du sol ”

Pour rassembler son troupeau, cet éleveur de rennes sami de Kautokeino (Norvège) utilise une longue bande de toile de jute.



Retour aux îles Lau

toutes voiles dehors

Fuluna Tikoidelaimakotu Tuimoce

« Pendant des milliers d'années, nos parents nous ont appris à respecter l'océan et à en prendre soin. Mais les forces qui l'attaquent et le détruisent aujourd'hui sont hors de notre portée. Nous ne parvenons pas à les contrôler et à les gérer », déclare Fuluna Tikoidelaimakotu Tuimoce, jeune navigateur des Fidji. Témoignage.

Je m'appelle Fuluna Tikoidelaimakotu Tuimoce. Mon nom vous dit qui je suis et d'où je viens. Je viens d'un petit pays, les Fidji, au milieu du plus grand océan du monde, le Pacifique. Je vis dans un petit village, Korova, près de la capitale, Suva. Mais mon peuple est originaire d'une île encore plus petite, Moce (« mo-they »), appartenant au groupe Lau.

Nous sommes un peuple de la mer. Tout au long de notre histoire millénaire, la terre a été notre lieu de repos ; l'océan Pacifique, notre lieu de vie. Il nous a fourni de quoi nous nourrir et nous protéger.

Il est le chemin que nous empruntons au quotidien, il est le lieu où nous allons faire notre marché. Aujourd'hui, notre océan n'est plus que l'ombre de lui-même : toujours plus pollué, acidifié, surexploité, réchauffé. Et son niveau ne cesse de monter.

Pendant des milliers d'années, nos parents nous ont appris à respecter l'océan et à en prendre soin. Mais les forces qui l'attaquent et le détruisent aujourd'hui sont hors de notre portée. Nous ne parvenons pas à les contrôler et à les gérer.





Nous sommes un peuple de navigateurs. Nos voiliers étaient les plus grands et les plus rapides au monde, à l'époque où les Européens sont arrivés pour la première fois dans notre océan.

Au XVIII^e siècle, le Capitaine Cook notait que le *Tu'i Tonga* « tournait autour de notre vaisseau comme si nous étions à l'ancre ». Le *Tu'i Tonga* était un *drua* construit chez moi, dans les îles Lau. Il était plus grand et trois fois plus rapide que le vaisseau de Cook, il avait un équipage plus nombreux, et était capable de naviguer aussi près du vent qu'un yacht moderne.

Une prouesse technologique

Les *drua* représentaient le sommet de la réussite technologique. Ils étaient construits sans métal. Seuls le bois, l'herbe, les noix, la pierre, les os et la peau de requin étaient utilisés. Un savoir-faire acquis pendant des milliers d'années a permis à nos ancêtres de construire, dans nos îles minuscules, des milliers de ces grandes pièces artisanales et de les « exporter » à travers le Pacifique central. Chaque île avait son propre moyen de transport, alimenté par de l'énergie renouvelable, gratuite et disponible en permanence.

Tous les « explorateurs » européens décrivaient le Pacifique comme un océan parsemé de voiliers. Nous étions un peuple *mobile*.

Malgré les cyclones, les tsunamis et autres catastrophes naturelles courantes dans le Pacifique, nos ancêtres n'ont jamais considéré l'océan comme un obstacle. Ils ne parlaient jamais de vulnérabilité, d'isolement, de reculement : notre *drua*, notre capacité à naviguer à volonté faisait de nous des peuples connectés. Nous n'étions pas de « petits pays », « insulaires », « en développement ». Nous étions – et le demeurons – de grandes communautés de l'océan.

Les îles du groupe Lau sont souvent décrites comme de belles îles préservées, voire idylliques, et notre peuple, comme l'un des plus accueillants et conviviaux du monde. Et cela est vrai.

Trente « guerriers climatiques du Pacifique » représentant douze nations insulaires, soutenus par des centaines d'Australiens ont bloqué le plus gros port de charbon du monde situé en Australie, en signe de protestation contre les effets du changement climatique. Octobre 2014, Newcastle.

© Jeff TAN

Un bateau à la dérive

Mais la réalité est plus complexe : nos pays du Pacifique sont sur la ligne de front du changement climatique. Nous n'y sommes pour rien, mais nous voici embarqués dans un bateau à la dérive qui nous éloigne lentement de nos côtes et de nos atolls, qui transforme lentement nos océans en bouillies acides remplies de plastiques, qui blanchit lentement nos coraux et détruit nos réserves d'eau et de nourriture. Pour certains d'entre nous, il finira par dévaster entièrement nos maisons, nos pays et nos cultures. Pour nous tous, il finira par causer des changements d'une ampleur telle que nos aînés n'auront pas la capacité d'y remédier et que nos enfants n'auront pas les moyens de s'y préparer.

Mon village n'a jamais connu de moteurs hors-bord. Nous faisons partie de cette poignée de communautés qui naviguent encore au voilier sur notre océan. Mes aînés sont les derniers qui savent encore comment construire et entretenir nos voiliers. Mon père a perdu sa vie, quand j'avais trois ans, en naviguant sur l'un des derniers *drua* entre les îles Lau et Suva.

Ma communauté est un vestige du passé. Nos embarcations sont petites – elles ne sont que l'ombre des *drua* géants que nos grands-pères et leurs pères construisaient. Nous nous en servons tous les jours pour aller au récif, pêcher et nous approvisionner en nourriture. Mais nous ne pouvons plus que rêver des grandes flottes que nos chefs envoyaient vers d'autres pays, à l'autre bout du monde qui nous était connu.

Un rêve d'enfant

Alors, que faire ? Nous avons décidé de ne pas accepter passivement notre sort. Ces dernières années, nous faisons renaître notre patrimoine maritime et j'ai personnellement eu la chance de naviguer avec une petite flotte à travers le Pacifique.

Nous l'avons déjà parcouru plusieurs fois, d'île en île, et plus récemment, de continent en continent – entre l'Amérique et l'Australie. À chaque escale, nous avons porté un message d'espoir : il n'est pas trop tard pour sortir le monde du coma dans lequel l'ont plongé la surconsommation des biens et la mondialisation, et mettre fin à la destruction insensée de notre océan et de notre planète.

Notre culture ancestrale renaît jusque dans les moindres recoins de l'océan – de Manus en Papouasie-Nouvelle-Guinée aux archipels de la Polynésie française, en passant par Namdrik dans les îles Marshall – mais nous savons qu'il ne s'agit que d'un premier pas qui n'est pas en mesure d'arrêter les marées qui montent.

Pourtant, il est certain que si nous perdons notre culture de navigateurs, nous perdons tout. Il fut un temps où nos embarcations étaient appelées *Waq Tabu* (vaisseaux sacrés). Ce sont nos icônes, notre héritage, la définition de ce que nous sommes et de qui nous sommes. Ce sont les symboles d'une époque où nous vivions en harmonie avec les vents et les vagues, où nous étions un grand peuple sur un vaste océan.

Ces bateaux incarnent les liens qui nous unissent à notre passé et qui ne sont pas définitivement rompus. Nous avons peu de ressources, mais nous faisons en sorte que le savoir détenu par nos aînés ne disparaisse pas avec eux, qu'il soit conservé pour les générations futures. Nous construisons de nouvelles embarcations, petites pour l'instant, mais nous nous préparons pour le jour où nos *drua* iront sillonner de nouveau les eaux du Pacifique.

Nous devons commencer par le commencement. La construction du futur s'appuie sur les leçons du passé. Quand nous étions enfants, nos parents nous apprenaient à construire des *bakanawa*, modèles réduits de *drua*. Après l'école ou le week-end, nous faisons des courses. J'ai eu la chance d'être parmi les rares enfants de ma génération qui ont grandi en naviguant comme nos ancêtres le faisaient pendant des milliers d'années.

Alors, que puis-je faire aujourd'hui, face au changement climatique, sinon construire un *drua* et voguer vers mon île, toutes voiles dehors.

Jeune navigateur de la République des Fidji, **F. Tikoidelaimakotu Tuimoce** s'est fait le porte-parole des peuples de la mer. Il a participé à la conférence « Temps d'incertitude et de résilience : les peuples autochtones et les changements climatiques », qui s'est tenue à l'UNESCO les 26 et 27 novembre 2015.



Zoom



Après avoir perdu sa maison pour la quatrième fois, Montu Shadhu a dû trouver refuge sur les terres de son frère.



Au pays des fleuves fous



Père et fils sur une des îles éphémères que la profusion d'herbe rend propices à l'élevage laitier.

Photos : Sarker Protick

Texte : Katerina Markelova

Ce photo reportage est publié à l'occasion de la Journée mondiale de l'eau, célébrée le 22 mars.

Alors qu'il est encore élève du secondaire, le Bangladais Sarker Protick découvre, dans les années 2000, le roman *Padma River Boatman* de Manik Bandopadhyaya, un classique de la littérature bengalie du XX^e siècle. La relation si particulière, à la fois prospère et destructrice, entre les hommes et l'eau, décrite dans le livre, ne lui est pas étrangère. Né au « pays des fleuves fous », Sarker Protick, comme ses 162 millions de concitoyens, vit au rythme des moussons, qui chaque année, entre mai et septembre, inondent un tiers du territoire.

Ces inondations ont des effets dévastateurs, tant sur la terre que sur les hommes, au même titre que l'érosion fluviale, qui fait disparaître chaque année entre 1 500 et 3 500 hectares de terres cultivables.* Mais ce sont ces mêmes inondations qui rendent si fertiles les terres du delta du Bengale, que le Bangladesh partage avec l'Inde.

* En 2017, près de 950 000 personnes ont dû être déplacées, en raison des événements climatiques extrêmes, selon Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC).



Composées de sédiments charriés par les 230 cours d'eau bangladais, ces terres, bien aérées et hydratées, retiennent malgré tout les paysans le long des fleuves. « Le roi du matin devient mendiant le soir », chantent les paysans qui ont tout perdu et qui regagnent le rivage pour refaire leur vie.

L'incroyable capacité de son peuple à vivre sur ces terres qui se font et se défont au gré des crues fascine notre lycéen. Devenu photographe professionnel quelques années plus tard, Sarker Protick se lance sur la route, le long du majestueux fleuve Padma, en choisissant comme point de départ la frontière entre le Bangladesh et l'Inde, là où le Gange indien se déverse dans le fleuve bangladais.

Et puis, alors que s'achevait la journée du 3 novembre 2011, il est témoin du brutal effondrement d'un bloc de berge, englouti par le fleuve : « Soudainement j'ai vu de mes propres yeux ce que décrivait le roman que je lisais à l'école ». L'événement s'est produit dans l'upazila (subdivision de district) Ishwardi. « Voir ces gens perdre leurs maisons, leurs terres, tout... et, en même temps, les voir rester forts et optimistes, m'a profondément touché », explique le Daccas. Il s'est rendu sur les lieux durant sept années pour mener à bon terme sa série photographique *Of river and lost lands* (Des rivières et des terres perdues).

« C'est l'histoire des lieux disparus. J'ai voulu que les images donnent à voir une certaine mélancolie, un sentiment de perte », poursuit Sarker Protick, qui a photographié Ishwardi uniquement sous le ciel brumeux des moussons. « La série montre à quel point les êtres humains sont vulnérables face à la nature. Mais elle montre aussi le cycle de l'éternel recommencement de la vie ». Des îles éphémères, appelées *chars*, émergent des eaux à la suite de chaque mousson et accueillent des milliers de gens restés sans terre**.



La pêche est l'un des principaux moyens de subsistance des villageois.

L'adversité des éléments dont les hommes semblent s'être accommodés tant bien que mal croît de jour en jour sous l'influence du dérèglement climatique. Pays majoritairement plat et bas, le Bangladesh est particulièrement exposé à la montée des océans. La multiplication et l'intensification des événements climatiques extrêmes et la fonte accrue des glaciers de l'Himalaya, où prennent source les fleuves du delta, en font l'une des nations les plus vulnérables. Le fragile équilibre que l'on devine dans les photos de Sarker Protick est mis à rude épreuve.

**Selon la revue française *Homme & migrations*, cinq millions de personnes habitaient sur ces îles éphémères en 2010.



Solitude de la jeune Brishty dont la famille, affectée par l'érosion fluviale, a dû déménager.

Shom Nath Kumar a définitivement quitté son village après avoir tout perdu.





Restée sans terre, cette famille arrive sur un char qui a émergé des eaux après la mousson.

Malgré leur imprévisibilité, les îles éphémères (chars) attirent les paysans.





*Rahima et sa famille
ne vivent pas sur
une île éphémère, mais
y cultivent des arachides.*



Deux hommes avancent prudemment le long d'une berge effondrée.

Au retour de l'école.





Main de charpentier naval.



Idées



Libérations, œuvre de l'artiste franco-bosnien Slobodan K. Bijeljac. Collage et gouache, 2018.

© Slobodan K. Bijeljac

Réflexions sur la liberté et l'art

Wystan Hugh Auden

« Les poètes ne sont pas les législateurs méconnus du monde », comme le veut la célèbre formule du poète britannique Shelley, « ils ne l'ont jamais été, et il vaut mieux qu'on fasse en sorte de les en persuader », écrit Wystan Hugh Auden dans ce texte inédit de 1947. Il s'interroge ici sur les limites de la liberté et de l'art, leurs potentiels et leurs interactions. Loin de la vision romantique de l'art qui lui conférait plus d'importance qu'il n'en a en réalité, l'écrivain anglo-américain prône la vision shakespearienne de l'art qui tend un miroir à la nature.

Ce texte de W. H. Auden, publié dans le Courrier de l'UNESCO avec l'aimable autorisation de ses ayants droit, est la réponse de l'écrivain à l'enquête que l'UNESCO a lancée en 1947 sur les fondements philosophiques des droits de l'homme. Cette enquête fait l'objet du dossier Grand angle de notre numéro d'octobre-décembre 2018, Droits de l'homme : retour vers le futur.

Qui dit liberté, dit liberté de choisir. On exerce cette liberté quand, confronté à deux ou plusieurs actions possibles, on décide de réaliser l'une en écartant toutes les autres. Les libres choix sont des choix tranchés. Les théologiens libéraux se sont bêtement enthousiasmés pour le principe de Heisenberg : l'incertitude de comportement convient peut-être aux électrons, mais elle ne suffit pas aux hommes libres.

Il y a trois types de choix :

- les choix d'action : un homme assoiffé au milieu du désert n'est pas libre, non parce qu'il ne peut assouvir sa soif, mais parce qu'il n'a pas la possibilité de choisir entre boire et ne pas boire.
- les choix de jugement de valeur : bien ou mal, vrai ou faux, beau ou laid, absolu ou relatif, obligatoire ou interdit. Un homme qui n'a vu qu'une seule image n'est pas libre de décider si elle est belle ou laide. Un homme en proie à la colère ou à la peur n'est pas libre, parce qu'il n'a plus conscience d'aucun autre état et ne peut donc jauger sa colère ou sa peur.
- les choix d'autorité : tel dieu, tel homme, telle organisation doivent être crus ou obéis, quoi qu'il en soit. Là encore, s'il n'y a ni conscience ni possibilité de choisir, il n'y a pas de liberté.

Les soifs spirituelles de l'homme sont totalement différentes de ses appétits naturels, comme la faim ou le désir sexuel. J'en compte deux : la soif de se libérer de sa propre condition et la soif de sa propre importance. L'une et l'autre peuvent être et sont souvent en conflit, car la première perçoit tout ce qui lui est « donné », que ce soit par sa nature propre ou par le monde qui l'entoure, comme une restriction de sa liberté et elle aspire à agir gratuitement, alors que c'est précisément et uniquement de ce qui lui est « donné » qu'elle peut tirer un sentiment d'importance. L'arbitraire absolu serait en même temps une trivialité absolue.

L'art comme jeu

L'une des tentatives humaines pour assouvir les deux est l'acte criminel gratuit, l'infraction à la loi pour le simple plaisir de l'enfreindre, où la loi fournit l'importance, et le fait de l'enfreindre affirme la liberté. Une autre tentative est le jeu, dont le joueur respecte les règles parce que c'est lui qui les a fixées. Dans le fond, toute forme d'art, toute science pure, toute créativité est en ce sens un jeu. La question « qu'est-ce que l'art ? » et la question « pourquoi l'artiste crée-t-il ? » sont des questions différentes.

Il me semble que ce qui provoque la créativité, quelle qu'elle soit, est le désir de réaliser quelque chose d'absolument nécessaire : le désir que cela débouche sur quelque chose d'important est secondaire.

Les règles d'un jeu lui donnent de l'importance aux yeux du joueur en le rendant difficile à jouer, en éprouvant et en prouvant ses dons innés ou ses compétences acquises. Le jeu étant moralement acceptable, qu'il faille ou non y jouer dépend simplement de ce qu'on y trouve ou non du plaisir, autrement dit, de ce qu'on soit ou non un bon joueur. Si on demande à un grand chirurgien pourquoi il opère, et qu'il est sincère, il ne répondra pas « parce que c'est mon devoir de sauver des vies », mais « parce que j'aime opérer ». Il peut tout à fait haïr son prochain et néanmoins lui sauver la vie du fait du plaisir qu'il éprouve à exercer ses compétences.

On doit donc dire qu'au sens le plus profond du terme, l'art et la science sont des activités frivoles, car ils dépendent des talents particuliers que le hasard nous octroie. Le seul aspect sérieux concerne ce que nous possédons tous en tant qu'êtres humains, cette volonté qui est qu'il faut aimer son prochain comme soi-même. Là, on ne peut pas parler de talent pour l'amour, ni de plaisir et de douleur.

“ Là où il n’y a ni conscience ni possibilité de choisir, il n’y a pas de liberté ”

Si on demande au bon Samaritain pourquoi il a secouru l’homme tombé aux mains des brigands, il ne peut nous répondre, sauf pour rire, « parce que j’aime faire le bien », car le plaisir ou la douleur n’ont rien à voir là-dedans : il s’agit d’obéir au commandement « tu aimeras ».

Un amour en commun

On distingue trois types de groupements humains :

- *les foules*, c’est-à-dire deux individus ou plus, dont la seule caractéristique commune est d’être ensemble, par exemple : quatre étrangers dans un même compartiment de train.

- *les sociétés*, c’est-à-dire deux ou plusieurs individus unis par le dessein de réaliser une action qui exige leur participation à tous, par exemple : un quatuor à cordes.

- *les communautés*, c’est-à-dire deux ou plusieurs individus unis par un amour commun pour quelque chose d’autre qu’eux-mêmes, par exemple : une salle pleine de mélomanes.

Les sociétés ont une taille et une structure définies et le caractère de l’ensemble diffère de la somme des caractères des parties. Par suite, la volonté du membre individuel est subordonnée à la volonté générale de la société, quoi qu’il ait été établi.



Un membre du quatuor à cordes doit avoir le pouvoir de décider si celui-ci doit jouer du Mozart ou du Beethoven, et les autres doivent lui obéir, que ce choix leur convienne ou non. Une société peut être en même temps une communauté, mais pas nécessairement. Il est tout à fait possible que le violoncelliste de notre quatuor haïsse la musique et ne joue que pour gagner sa vie. Une société est libre tant que celui de ses membres qui a l'autorité l'exerce avec le libre consentement de tous les autres.

Vandal-ism, hommage à Édouard Manet par l'artiste espagnol Pejac, 2014.



“ L’univers de l’art est un univers du miroir, une image possible du monde réel dans laquelle les émotions sont observées, dissociées de la passion immédiate qui les a engendrées ”

Les sociétés fonctionnent mieux lorsqu’elles sont libres, mais dans certains cas, une contrainte peut, et même doit être exercée pour obliger un membre récalcitrant à remplir sa fonction participative, la justification morale dépendant de deux facteurs :

- l’importance de la fonction assumée par la société ;
- la mesure dans laquelle le membre récalcitrant peut ou non être remplacé par un autre individu mieux disposé.

Tout comme les foules, les communautés n’ont pas de taille définie. Il est donc impossible de parler de « volonté générale » d’une communauté, puisque les individus qui la composent ne peuvent pas être en désaccord : ils font communauté précisément parce qu’en tant qu’individus, ils aiment tous la même chose (contrairement aux membres d’une foule qui n’ont aucun amour en commun). Dans le *Time Magazine* du 23 juin [1947], on lit que Vladimir Koretsky a déclaré à la Conférence des Nations Unies sur les droits de l’homme : « Personne ne devrait avoir aucun droit qui le place en désaccord avec la communauté. Quiconque est en désaccord avec la communauté n’est rien ». Si la traduction est exacte, V. Koretsky dit des absurdités.

Un individu peut être en désaccord avec une société (le violoncelliste peut jouer faux, par exemple), mais si les autres membres du quatuor aiment Mozart et que lui-même le déteste, cela signifie simplement qu’il y a deux communautés – une communauté d’individus aimant Mozart et une communauté potentielle d’individus qui le détestent –, car une communauté peut commencer par un seul individu, tandis qu’une société n’existe que lorsque tous ses membres sont présents et correctement reliés.

Il existe deux types de communautés : fermée ou assujettie, et ouverte ou libre. Les membres d’une communauté fermée ont un amour commun, mais ils ne l’ont pas choisi, car ils ne connaissent pas d’autre amour à lui préférer, ou à rejeter au profit de celui qu’ils éprouvent. Les membres d’une communauté ouverte ont consciemment choisi leur amour parmi deux ou plusieurs amours possibles.

L’art comme miroir

Si j’ai bien compris le mythe d’Orphée ou la définition de la catharsis chez Aristote, les Grecs avaient une théorie de l’art qui selon moi est fautive, et dont le monde est affligé depuis, qui est que l’art est une baguette magique destinée à susciter les bonnes émotions et à expulser les mauvaises, pour inciter à agir comme il convient. Si c’était le cas, comment alors répondre aux censures de l’art prônées par Platon dans *La République* ou par Tolstoï dans *Qu’est-ce que l’art ?*

Selon moi, la bonne définition est celle de Shakespeare tendant un miroir à la nature, c’est-à-dire que l’art ne modifie pas ce que je ressens, mais il me fait prendre conscience de ce que j’ai ressenti, ou de ce que je pourrais ressentir, et des relations effectives ou possibles entre mes sentiments. L’univers de l’art est un univers du miroir, autrement dit, une image possible du monde réel dans laquelle les émotions sont observées, dissociées de la passion immédiate qui les a engendrées. C’est le rôle de l’artiste que de créer ce miroir qui renvoie l’image du monde la plus juste et la plus complète possible. L’art médiocre déforme, l’art mineur ne reflète qu’un recoin infime ou trivial du monde.

L'art ne juge pas

L'art a deux valeurs : d'abord, il donne du plaisir, le plaisir de la curiosité futile ; ensuite, il élargit le champ de la liberté. S'il n'avait pas d'imagination, l'homme ne pourrait faire son choix entre deux voies d'action possibles sans emprunter les deux, ou porter un jugement de valeur sur un de ses sentiments avant d'avoir ressenti le contraire.

L'art ne pèse pas, et ne peut peser, sur le choix ou le jugement qui est finalement porté, il ne fait que le rendre plus conscient.

La lecture de *Macbeth*, par exemple, ne peut empêcher un individu de commettre un meurtre, mais celui qui a lu *Macbeth* sait mieux ce que c'est que d'être un meurtrier que celui qui ne l'a pas lu, si bien que, s'il décide d'en devenir un, il en est plus responsable.

L'art, en d'autres termes, n'est jamais un moyen de convertir une mauvaise communauté en une bonne, il est l'un des grands moyens par lesquels les communautés fermées se changent en communautés ouvertes.

L'art peut nuire de deux façons. Premièrement, en n'étant pas bon et en procurant par conséquent un mauvais type de plaisir. Lorsqu'il offre une image fautive du monde, qu'il flatte le spectateur en omettant les possibilités de mal ou qu'il le désespère en niant les possibilités de bien (ce qui, curieusement, peut également procurer du plaisir), il le blesse.

Deuxièmement, et c'est plus grave encore, parce que plus l'art est bon et plus le danger est grand, il peut enfermer le spectateur dans la paralysie voluptueuse de la contemplation de soi, si bien que, comme Hamlet, il n'effectue plus aucun choix. Le narcissisme : voilà le danger du grand art. Narcisse ne tombe pas amoureux de son propre reflet parce qu'il est beau, mais parce qu'il est le sien, avec toutes ses possibilités sans fin.

On peut raconter ce mythe autrement, et faire de Narcisse un idiot hydrocéphale. En s'apercevant dans la mare, il s'écrie : « Ça ne me va pas si mal, cette tête ! ». Ou bien, Narcisse n'était ni beau ni laid, mais simplement aussi banal qu'est le mari de Thurber* : découvrant son reflet dans la mare, il s'exclame : « Excusez-moi, mais on s'est pas déjà rencontrés quelque part ? »

* « Le mari » est un personnage qui revient souvent dans l'œuvre de l'écrivain et humoriste américain James Thurber (1894-1961).



© Monika Nikolic

L'art peut encourager la formation de deux types de mauvaises communautés, la communauté de ceux qui ont une image fautive d'eux-mêmes, et une parodie de communauté libre dans laquelle la connaissance du bien et du mal est tournée contre la volonté, jusqu'à ce que celle-ci devienne trop faible pour choisir l'un ou l'autre.

Toute œuvre d'art est le point de mire de la communauté potentielle des individus qui l'apprécient ou qui pourraient le faire. Cette communauté est libre : en effet, l'artiste aurait pu créer autre chose, mais il a choisi de produire cette œuvre-là, et vice versa, les spectateurs ou les lecteurs auraient pu choisir de regarder ou de lire autre chose, mais leur choix s'est porté sur celle-là. Si un artiste crée une œuvre qu'il est le seul à apprécier, ou qu'un spectateur ne parvient à trouver aucune œuvre qui lui plaise, il n'y a pas absence de liberté : il n'y a simplement pas de communauté.

La liberté peut être entravée de deux façons : l'artiste peut être contraint de modifier son œuvre, si bien que le caractère de la communauté sera différent de ce qu'il aurait été si on l'avait laissé faire, et on peut empêcher les gens d'accéder à son œuvre, si bien que la communauté sera moins nombreuse qu'elle aurait pu l'être.

La censure

La censure peut prendre deux formes, une censure économique non planifiée – quand l'artiste n'a pas les moyens de créer ce qu'il veut ou bien quand le public n'a pas assez d'argent pour accéder à son œuvre –, et la censure planifiée de l'autorité. Économiquement, le meilleur moyen d'atteindre la liberté dans l'art est qu'il y ait la plus grande diversité possible d'éditeurs, de libraires, de bibliothèques, de galeries, etc., et que certains, mais pas tous, soient de grande dimension.



Le Parthénon des livres, installation de l'artiste argentine Marta Minujín présentée à la Documenta 14 à Cassel (Allemagne) en 2017. Réalisée avec des livres anciennement ou actuellement interdits dans certains pays, cette réplique monumentale du Parthénon s'érige contre la censure.

“ L'art ne modifie pas ce que je ressens, mais il me fait prendre conscience de ce que j'ai ressenti ”

S'il y a trop de nouvelles entreprises, et surtout, s'il y a un monopole d'État, la diversité des œuvres en circulation se réduit invariablement, même en l'absence d'une censure délibérée. Si elles sont toutes de petites tailles, les coûts sont trop élevés pour une part du public potentiel.

Un obstacle auquel le libéralisme s'est si souvent heurté tient au fait que nous trouvons plus facile de respecter la liberté de ceux qui nous indiffèrent que celle des personnes que nous apprécions. Un parent ou un gouvernement qui croit que quelque chose est bon ou vrai sait pertinemment qu'il est possible que ses enfants ou son peuple choisissent ce qui selon lui est mal ou faux ; et que, s'ils font le mauvais choix, ceux qu'il aime souffriront et lui-même souffrira avec eux ; en outre, lui-même et ceux qu'il aime n'appartiendront plus à la même communauté.

Pourtant, aimer son prochain comme soi-même implique précisément d'accepter qu'il puisse commettre ses propres erreurs et de souffrir avec lui lorsqu'il en souffrira, car aucun homme ne peut vouloir consciemment ne pas être responsable de ses pensées et actions, quel qu'en soit le coût. Tout homme sait faire la distinction entre ses droits et ses devoirs, il sait qu'il a le devoir de choisir le bien, mais aussi le droit de choisir le mal, il sait que, comme l'écrit Kafka : « On ment le moins possible seulement quand on ment le moins possible, et non quand on en a le moins l'occasion ».

Les autorités, plus préoccupées par le fait que leurs administrés fassent le bon choix que de leur donner le pouvoir de choisir, sont toujours tentées d'aller au plus court. À court terme, un homme passionné agit plus vite et plus efficacement qu'un homme qui a atteint le stade réflexif du désir. C'est pourquoi, le plus souvent, les autorités voudront que l'artiste suscite chez les autres une passion pour le bien, plutôt que de les rendre conscients du bien et du mal : ils feraient de lui, s'ils le pouvaient, l'auteur du « noble mensonge » de Platon.

L'art n'a quasiment jamais été censuré pour des raisons esthétiques parce que les artistes ont rarement exercé le pouvoir. C'est sans doute préférable, car si cela ne dépendait que de moi, par exemple, les personnes surprises en train de lire Shelley ou d'écouter Brahms seraient condamnées aux mines de sel, et la possession d'un juke-box punie de la peine capitale.

La censure a généralement deux causes : soit le caractère immoral de l'œuvre, c'est-à-dire qu'elle incitera le public à agir de façon immorale ou illégale, nuisant ainsi au bon fonctionnement de la société ; soit son caractère hérétique, c'est-à-dire qu'elle incitera le public à adopter d'autres valeurs que celles prônées par le pouvoir, et à quitter sa communauté pour en rejoindre une autre. La censure implique toujours deux choses : qu'il y ait un public potentiel de l'œuvre et que ses membres soient incapables d'effectuer un choix responsable. Elle est par conséquent tolérable dans deux cas seulement : celui des mineurs qui sont légalement présumés être encore incapables d'un choix responsable, et celui des adultes qui ont choisi leur censeur et sont libres de lui tourner le dos lorsqu'ils cesseront de croire en son autorité.



L'Église catholique romaine, par exemple, ne viole pas la liberté de ses membres en mettant des livres à l'index, parce que personne n'est obligé d'être catholique romain, et que choisir d'en être implique nécessairement de croire en l'autorité de l'Église, qui décide de ce que les fidèles ont le droit de lire.

Aucun État n'a ce droit, parce qu'on devient membre d'une société politique à sa naissance, ce qui est le fruit du hasard, et non d'un choix.

Révolutions et liberté humaine

Chaque grande révolution de l'histoire défend un aspect particulier de la liberté humaine, avec sa figure emblématique. Toutes instaurent leur type de liberté une bonne fois pour toutes.

Mais chacune voit sa réussite menacée par l'allégation fallacieuse qu'elle est *la* révolution par excellence, autrement dit, que l'aspect de la liberté qu'elle défend est la seule liberté qui compte.

Dans la mesure où l'aspect particulier que chaque révolution défend se trouve ostensiblement ignoré par la révolution suivante, elle a tendance, dans sa juste critique de l'échec de celle-ci, à être hostile à la liberté pour laquelle cette dernière s'est battue. Néanmoins, le sort de toutes les révolutions étant lié, elles aboutissent ou échouent ensemble : si une révolution n'a pas gagné la bataille, celle qui la suit ne peut pas mener la sienne. Dans toute révolution, par conséquent, les gains des révolutions précédentes doivent être défendus pour que celle qui est en cours aboutisse.

La révolution pontificale des XI^e et XII^e siècles a donné à l'individu la liberté de choisir entre plusieurs loyautés, son droit de quitter une communauté pour une autre, son droit d'appartenir à deux communautés en même temps.

Ses figures emblématiques sont le prêtre contemplatif international et le soldat militant local.

La révolution de la Réforme, au XVI^e siècle, a donné à l'individu la liberté de choisir sa carrière, son droit de quitter la société à laquelle appartenait son père pour en rejoindre une autre. Sa figure emblématique est l'homme de métier.

La Révolution française et la révolution industrielle des XVIII^e et XIX^e siècles ont donné à l'individu talentueux la liberté de se développer librement et de concourir pour capter l'attention du public, et à l'esprit individuel le droit de transformer la communauté ou de diriger une société lorsqu'il en est capable. Figaro en est la figure emblématique. « L'esprit seul peut tout changer / De vingt rois que l'on encense / Le trépas brise l'autel / Et Voltaire est immortel. »



*Œuvre de l'artiste chinois Fang Lijun.
Sans titre, gravure sur bois, 2003.*

© Fang Lijun / photo Centre Pompidou, MNAM-CCI,
Dist. RMN-Grand Palais / Georges Meguerditchian

Un parmi d'autres dans la foule mondiale

Notre révolution du XX^e siècle s'efforce de donner au corps individuel la liberté d'obtenir ce qui le satisfait, de s'épanouir et d'être en bonne santé. Sa figure emblématique est l'homme nu anonyme avec sa plaque d'identité numérotée, qui n'est encore membre d'aucune société ou communauté, mais seulement un parmi d'autres dans la foule mondiale.

D'où le souci de notre époque pour la médecine et l'économie, son activisme, son hostilité envers cette conquête de la Révolution française qu'est la liberté de parole et de pensée, perçue comme une menace pour l'action unanime. Tous, sur le plan physique, sont réellement égaux dans leurs besoins, et peu importants les différences individuelles de tempérament ou de talent.

“ Le censeur moderne et l'artiste romantique partagent le même point de vue : pour eux, l'art est plus important qu'il ne l'est en réalité ”

Dans notre révolution, donc, axée sur la libération des besoins matériels**, toutes les libertés conquises par les révolutions précédentes sont menacées comme elles ne l'ont jamais été.

La Révolution française est reniée partout où existe une presse contrôlée et une censure de l'art et de la science ; la Réforme est reniée partout où un État dicte à l'individu la carrière qu'il doit suivre ; la révolution pontificale est reniée partout où un État monolithique revendique une autorité inconditionnelle.

L'individu talentueux aujourd'hui se retrouve puni des grands airs qu'il s'est donnés depuis deux siècles. Les poètes ne sont pas les législateurs méconnus du monde, ils ne l'ont jamais été, et il vaut mieux qu'on fasse en sorte de les en persuader. Ceux qui ont prêché la doctrine de l'Art pour l'art ou de l'art comme un luxe étaient bien plus proches de la vérité, mais alors, ils n'auraient pas dû considérer la relative frivolité de leur vocation comme une preuve de leur supériorité spirituelle sur le travailleur utile et sans talent. Dans les faits, le censeur moderne et l'artiste romantique partagent le même point de vue : pour eux, l'art est plus important qu'il ne l'est en réalité.

** Le premier impératif posé par le réformateur britannique William Beveridge en 1942, face aux importants problèmes qui se posaient à la Grande-Bretagne, était la libération du besoin, de supprimer le besoin par une redistribution des revenus au sein des classes laborieuses. Des parties importantes de cette réforme ont été mises en œuvre par le gouvernement travailliste de Clement Attlee à l'issue de la Seconde Guerre mondiale.

Quel rôle pour le poète ?

« Hier il était rose, aujourd'hui il est bleu. L'infirmière s'interroge : qu'est-ce que j'y peux ? », chante le poète dans la chambre du malade. Si celui-ci ou l'infirmière lui rétorquait : « Pour l'amour du ciel, cesse de fredonner et apporte-moi de l'eau chaude et des pansements », ce serait beaucoup mieux. Mais ils ne le font pas. L'infirmière s'exclame : « Dites au patient que je suis la seule à pouvoir le soigner et je vous donnerai un passeport, des cartes de rationnement supplémentaires et des billets gratuits pour l'opéra. Si vous lui dites autre chose, j'appelle la police ». Et le malade, en plein délire, implore : « Persuadez-moi que je vais bien et je vous donnerai un duplex et une jolie maîtresse. Si vous en êtes incapable, alors je ne vous écouterai pas ».

Peut-être le poète, s'il aimait vraiment le malade et l'infirmière comme lui-même, se tairait-il pour aller chercher de l'eau chaude, mais tant qu'il continuera de chanter, il est un commandement auquel son chant doit obéir : « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain ».

Poète, dramaturge, critique et librettiste anglo-américain, **W. H. Auden** (1907-1973) est l'une des figures littéraires majeures du XX^e siècle. Il a émigré aux États-Unis en 1939, où il a enseigné dans plusieurs universités avant d'embrasser la nationalité américaine en 1946.



Notre invité

L'une des cent affiches réalisées sur le thème One for all, all for one! par cent graphistes du monde entier pour célébrer le soixante-dixième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Campagne lancée par poster for tomorrow.

© posterfortomorrow 2018
Frank Arbelo



**WE WALK,
and we all carry
human rights**

[#standup4humanrights](#)



Abdullahi Ahmed An-Na'im

Droits de l'homme, État séculier et charia aujourd'hui

Propos recueillis par Shiraz Sidhva

Expert des droits de l'homme vus sous le prisme interculturel, A. An-Na'im tente de concilier son identité de musulman soudanais avec son engagement en faveur de l'universalité des droits. Selon lui, ils doivent être centrés sur les citoyens, non sur l'État. Conscient du caractère controversé de ses idées, An-Na'im se dit prêt à affronter les contradicteurs : « Sans opposition », affirme-t-il, « je perds toute pertinence ».

Vous évoquez souvent les trois « C » des droits de l'homme. Qu'entendez-vous par là ?

En effet, il m'arrive d'évoquer les trois « C » qui sont le concept, le contenu et le contexte des droits de l'homme.

Le concept, c'est l'universalité – puisque nous parlons des droits de l'homme en tant que droits des humains quels qu'ils soient –, mais que voulons-nous dire au juste par là ? Sommes-nous réellement capables de protéger les droits des hommes en tant que tels ? Quel État fait cela ? C'est malheureusement le contraire qui se vérifie : les États utilisent la rhétorique des droits de l'homme comme une arme de diabolisation mutuelle de leurs politiques de puissance, non comme des principes universels au nom desquels les politiques publiques protégeraient la dignité de tous les êtres humains.



Abdullahi Ahmed An-Na'im.

© Avec l'aimable autorisation d'Emory University School of Law

Le deuxième « C » représente tout ce qui constitue ces droits, et là, force est de reconnaître qu'on est loin du compte, que les droits de l'homme n'ont pas encore pénétré les politiques publiques.

Le troisième « C » pose la question de la réalité des principes des droits de l'homme sur le terrain, et de la jouissance qu'en ont les personnes concernées. Que signifient les droits de l'homme pour celui qui croupit depuis toujours dans une misère noire, au Caire, à Karachi ou à Lagos ? En quoi ont-ils amélioré sa qualité de vie ?

Quel devrait être le rôle de l'État dans la protection des droits de l'homme ?

Ce que j'observe, c'est que, où qu'on se trouve, la protection de l'État s'exerce au niveau des droits des citoyens et des résidents dits « réguliers », et non des êtres humains en général.

C'est pourquoi les droits des réfugiés et des travailleurs migrants, par exemple, ne sont pas respectés comme l'exige la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH). Les droits des citoyens et des résidents légaux sont, pour leur part, déterminés et constamment révisés par l'État. C'est toujours l'État qui décide de négocier des accords avec d'autres États, de ratifier ou ignorer des traités internationaux, et de définir les conditions et l'étendue de la protection des droits de toute personne relevant de sa juridiction.

Le champ entier des droits de l'homme se trouve sous la coupe de l'autorité étatique. Le droit international ne prétend obliger aucun État à une quelconque action. Les Nations Unies et les organisations internationales dans leur ensemble sont constituées d'États et gouvernées par eux. Elles ne peuvent faire que ce que les États leur permettent de faire et selon les conditions posées par ces derniers.



Cet état de fait correspond sans doute au stade actuel du développement humain, mais il n'est pas favorable à la protection des droits de l'homme. Cette autorégulation par les États est à mon sens paradoxale, car les droits fondamentaux sont censés échapper à leur contrôle et à leurs manipulations.

Mais alors, comment assurer le respect des droits de l'homme ?

Je ne dis pas que nous n'avons pas besoin des droits de l'homme ou qu'il est impossible de les protéger réellement. J'insiste sur le fait qu'il faut avoir une idée claire sur l'origine de ces droits et sur la façon dont ils sont définis et mis en œuvre.

Selon moi, les droits de l'homme devraient être définis par les gens qui les acceptent et les respectent sur le terrain, et non être imposés par les anciennes puissances coloniales à leurs anciennes colonies ou par les délégués des États postcoloniaux et les bureaucrates internationaux.

Deuxièmement, les normes relatives aux droits de l'homme doivent être appliquées en suivant des étapes contextuelles réalistes, adaptées aux besoins et aux ressources des communautés concernées, et non en promulguant des législations retentissantes présentées lors de réunions aseptisées d'organisations internationales ou de conférences diplomatiques ou universitaires.

Troisièmement, les stratégies de mise en œuvre doivent être étroitement liées au contexte, et toujours placées sous le contrôle des sujets humains de ces droits.

Donnez-nous un exemple, s'il vous plaît.

Si, par exemple, je veux combattre les mutilations génitales féminines (MGF) au Soudan, je ne peux pas le faire à partir d'une déclaration faite à Genève. Je ne peux même pas le faire à partir d'une loi de l'État soudanais. Je dois faire évoluer les mentalités sur le plan communautaire. C'est la seule solution.



© MOMA, New York / SCALA, Florence

Au Soudan, les Britanniques ont modifié le code pénal pour que les MGF soient punies de deux ans d'emprisonnement en 1946, l'année de ma naissance. J'ai aujourd'hui 72 ans, et les MGF restent une réalité pour plus de 90 % de la population. À ma connaissance, il n'y a pas eu un seul procès. Il en est de même des crimes d'« honneur ». Ce sont clairement des domaines où il faut que ça change.

Comment susciter le changement ?

Nous devons nous affranchir des idées figées et bureaucratiques pour réveiller l'imagination des gens et provoquer le changement.

Les gens renoncent parfois au changement parce qu'ils le croient impossible. Ils ont tort. Regardez comment la volonté de faire bouger les choses a marché dans le cas du mouvement de défense des droits des homosexuels, par exemple. Lorsque je suis arrivé en 1995 à Atlanta, en Géorgie (dans un pays, les États-Unis, où le droit de la famille relève de l'État, non du système fédéral), la sodomie était un crime passible d'emprisonnement.

En 2015, le mariage des personnes de même sexe était devenu un droit constitutionnel.

Quand on pense à la vitesse à laquelle cette évolution s'est produite, on s'aperçoit que ce n'est pas la loi qu'il faut changer en premier. La transformation culturelle ou sociale opérée au sein des communautés est le moteur du changement et non sa conséquence.

Lorsque vous parlez de culture des droits de l'homme, qu'on peut encourager par le discours interne et le dialogue interculturel, que voulez-vous dire au juste ?

Par culture des droits de l'homme, j'entends ces valeurs que nous intériorisons – depuis notre première socialisation dans l'enfance – et renforçons notre vie durant. Ces valeurs favorisent le respect et la protection des droits des autres, même lorsqu'ils ne sont pas identifiés dans ces termes. Chez tout être humain, toute société humaine, il y a une propension à respecter la dignité de l'autre, et à œuvrer à l'harmonie collective, à la coexistence et à l'interdépendance mutuelle.



The Mosque (*La mosquée*), œuvre du peintre soudanais Ibrahim El-Salahi, huile sur toile, 1964.

Toutes ces valeurs sont, selon moi, des valeurs des droits de l'homme, bien qu'elles ne figurent pas comme telles dans le discours dominant. Depuis les années 1980, je soutiens qu'il faut entretenir une culture des droits de l'homme dans chaque communauté, comme point de départ à l'approfondissement et au développement d'un consensus international au sein des cultures, et d'un dialogue entre les cultures. C'est ce qui est traité dans l'ouvrage *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* [Les droits de l'homme dans une perspective interculturelle : Une quête de consensus], que j'ai dirigé en 1992.

“ La transformation culturelle ou sociale opérée au sein des communautés est le moteur du changement et non sa conséquence ”

Sur un plan personnel, comment en êtes-vous arrivé à vous intéresser aux droits de l'homme dans une perspective islamique ?

Dans les années 1960, alors en plein conflit intérieur entre ma foi musulmane et mon opposition à la charia, j'ai eu la chance de rencontrer *ustadh* (maître vénéré) Mahmoud Mohamed Taha. C'est son interprétation novatrice de l'islam qui m'a aidé à réconcilier mes convictions religieuses et mon engagement en faveur des droits de l'homme.

Ustadh Taha, ingénieur de profession, était un réformateur soufi. Il a participé, dans les années 1940, à la lutte pour l'indépendance du Soudan, et a été prisonnier politique sous l'administration coloniale anglo-égyptienne. Il a fondé et présidé le Parti républicain, qui militait pour une république soudanaise démocratique, d'où son nom. Après une longue période d'incarcération, suivie d'une période de discipline religieuse, *ustadh* Taha est reparu en 1951, porteur d'une interprétation réformatrice de l'islam.

Après son exécution tragique en janvier 1985, et la répression de son mouvement de réforme au Soudan, j'ai pris le chemin de l'exil. Mais j'ai poursuivi ma réflexion personnelle et l'application de la méthode réformatrice de mon maître, en m'efforçant de suivre son modèle.

Parlez-nous de votre projet « Avenir de la charia ».

Le projet « Avenir de la charia » combine plusieurs de mes sujets de recherche et mon plaidoyer en faveur du changement social, ma pensée à cet égard ayant évolué depuis l'époque de mes études de droit, dans les années 1960.

En matière de réforme et de recherches islamiques, je suis parvenu à réconcilier la défense d'un État séculier du point de vue de l'islam, comme je l'avais déjà fait au sujet des droits de l'homme, et ma religion.

Par l'intermédiaire d'un site et d'un blog, j'ai appelé à un débat public mondial sur les idées contenues dans l'ouvrage que j'ai publié en 2008, *Islam and the Secular State* [L'islam et l'État laïque].

Je suis convaincu que la notion de droits de l'homme et de citoyenneté est plus proche des principes de l'islam que la prétendue application de la charia par un soi-disant État islamique. Je présente dans ce livre les arguments islamiques pour la séparation de l'islam et de l'État, et la régulation des relations entre islam et politique. J'y défends l'idée que l'application forcée de la charia par l'État trahit l'insistance du Coran sur l'acceptation volontaire de l'islam. La piété individuelle peut être réconciliée avec l'identité religieuse collective : pour être musulman par conviction et libre choix, ce qui est la seule façon d'être musulman, j'ai besoin d'un État séculier qui soit neutre en matière religieuse, mais favorise une pratique religieuse authentique.

Chercheur et essayiste en droit soudano-américain de renommée mondiale, **Abdullahi Ahmed An-Na'im** est titulaire de la chaire Charles Howard Candler à l'École de droit de l'université Emory à Atlanta (États-Unis), professeur associé à la Faculté des arts et sciences d'Emory et chercheur principal au Centre d'études sur le droit et les religions d'Emory.



Actualités



Éternité, sculpture de l'artiste arménien Gevorg Tadevosian.

© Gevorg Tadevosyan (tadevosyan.org)



Hovhannès Toumanian

ou la passion du récit

Krikor Beledian

Cela fait plus que quatre-vingt-dix ans que Hovhannès Toumanian n'est plus, mais ses poèmes n'ont rien perdu de leur originalité, de leur charge émotionnelle et de leur capacité d'inciter à la réflexion. Au début du XX^e siècle, cet écrivain a créé sa marque personnelle, en puisant son inspiration dans la tradition orale arménienne et en écrivant quasi exclusivement des poèmes narratifs en vers rimés. Il a notamment inspiré les opéras « Anouch » d'Armen Tigranian et « Almast » d'Alexandre Spendarian.

Avec cet article, le *Courrier* s'associe à la célébration, soutenue par l'UNESCO, du cent cinquantième anniversaire de la naissance de Hovhannès Toumanian, ainsi que de la Journée mondiale de la poésie, le 21 mars.



© Domaine public

*Hovhannès Toumanian
dans les années 1910.*

En évoquant son enfance dans son *Autobiographie*, Hovhannès Toumanian présente la figure de son père Ter Mathéos, non seulement comme un curé de l'Église arménienne, qui chante le fonds habituel de chants liturgiques, mais aussi comme un barde qui déclame des poèmes épiques, en s'accompagnant du *tchoukour*, instrument populaire à cordes pincées. C'est dans ce cadre familial qu'on devrait chercher la source de la fascination qu'a exercée la poésie narrative sur l'imagination de l'enfant.

Quant à l'image de la mère, Sona, elle évoque chez l'enfant le paysage alpestre quelque peu sauvage de Dsegh, son village natal : « Ma mère est née et a grandi à la montagne, c'était une fille de la montagne », écrira plus tard le poète à qui l'on doit les beaux vers sur les montagnes escarpées d'Arménie qu'on lira à la fin de ce portrait.

À cette image idyllique s'ajoute la tradition familiale selon laquelle ses ancêtres appartiendraient à la grande famille princière des Mamikonian, qui avait exercé pendant des siècles la fonction de généraux en chef des armées arméniennes. Roman familial ou histoire mythifiée, Toumanian y croit, même si ses recherches généalogiques ne donnent pas le résultat escompté.

Dès l'enfance, le futur poète baigne donc dans le monde merveilleux des contes et des légendes, transmis par son père, lui-même entouré d'une double aura, à la fois sacrée et profane. On comprend que raconter deviendra pour H. Toumanian une manière de penser et de transmettre ce qui se donne comme ancestral et populaire.

À la découverte d'autres mondes littéraires

Né en février 1869, à Desegh, dans la province de Lori, au nord de l'actuelle République d'Arménie, le jeune Hovhannès devra s'éloigner de cet éden primordial pour faire ses études d'abord à Stépanavan, à une quarantaine de kilomètres de son village, puis à Tbilissi, capitale de la Géorgie et haut lieu de culture pour toute la Transcaucasie (Arménie, Azerbaïdjan, Géorgie). Il y passera quasiment toute sa vie.

La mort de son père l'ayant empêché de terminer sa scolarité au lycée Nersessian, il se met à travailler, dès 1887, en tant que secrétaire à l'évêché de l'Église arménienne. Mais il abandonne ce poste, écoeuré par l'atmosphère compassée qui y règne. Par la suite, il vivra d'expédients et subviendra péniblement aux besoins de sa nombreuse famille. Car entre temps le jeune homme s'est marié et il est devenu le père de dix enfants.

Représentation de l'opéra « Anouch » d'Armen Tigranian au théâtre Nanterre-Amandiers (France) en 2013.

En autodidacte éclairé, féru de lecture, il plonge à la fois dans la culture arménienne et étrangère. Il lit des poètes russes (Lermontov, Pouchkine), allemands (Goethe), anglais (Byron, Milton, Shakespeare), américains (Longfellow) et bien d'autres, qu'il traduit et « arménise ». Il s'imprègne du folklore tant occidental qu'oriental. À la Maison-Musée Toumanian d'Erevan, la capitale arménienne, où sont conservées aujourd'hui sa bibliothèque et une partie de ses manuscrits, on peut mesurer l'ampleur de ses lectures et consulter une partie de la documentation que le poète a jugée indispensable pour la composition de ses poèmes et récits en prose.

La lecture de Pouchkine l'a vraisemblablement conforté dans ses idées sur l'élaboration formelle du récit, alors que c'est probablement le « spectre » de Shakespeare qui l'a dissuadé de publier ses pièces de théâtre qu'il a fini par détruire. Mis à part cette influence indirecte, les littératures étrangères n'affleurent guère dans ses propres textes. Ce sont des « lectures-contacts » indispensables à la formation d'un poète dont l'entourage immédiat n'offrait guère de modèles littéraires innovants.

Le mot juste

Le premier recueil de H. Toumanian, *Poésies*, publié à Moscou en 1890, rencontre un franc succès auprès de la critique littéraire. Par la suite, tous ses recueils porteront ce même titre générique, à l'exception de *Harmonies*, paru à Tbilissi en 1896. Chaque volume reprend un certain nombre de poèmes parus précédemment, et en comprend d'autres, inédits.

À la suite de cette parenthèse lyrique des années 1890-1896, un autre ton tout à fait nouveau se fait entendre dans ses poèmes narratifs qu'il n'est pas aisé de classer dans un quelconque genre littéraire établi. Une narration versifiée, rimée et structurée en épisodes – tel est le dénominateur commun de ses nouvelles pièces littéraires, dans lesquelles l'auteur revisite de célèbres fables, légendes et contes arméniens ou caucasiens, en les réélaborant dans une visée manifestement allégorique.





Lorsque H. Toumanian écrit « Le chien et le chat », « Les commerçants malchanceux », « Le couvent de la colombe » ou un autre conte que tout Arménien connaît par cœur depuis son enfance, son inventivité réside moins dans le matériau utilisé que dans la façon de conduire l'action, qui obéit parfaitement à une idée sous-jacente, dévoilée seulement à la fin du récit. En effet, le récit campe des animaux ou des hommes tout au long d'une action aux péripéties savamment agencées, pour déboucher sur un point d'orgue : le message principal finit par être exprimé en une ou deux formules ramassées.

Cette technique littéraire propre à H. Toumanian fait de lui un conteur hors pair, qui maîtrise magistralement le vers et le verbe. Elle est le fruit d'un travail acharné dont nous retrouvons les traces dans une multitude de brouillons et de versions successives des textes. Le poète réécrit souvent même les textes déjà publiés, pour les transformer en profondeur dans le but manifeste de parvenir à une expression aussi simple et efficace que possible. À l'opposé de nombre de ses confrères qui privilégiaient la prolixité, H. Toumanian a fait du recours à la litote, à l'allusion, au mot juste et au sens obvie une véritable méthode poétique.

L'âge de maturité littéraire

C'est tout au début du XX^e siècle que H. Toumanian parvient à la maîtrise parfaite du récit poétique en vers, en créant notamment « Anouch » et « La prise du château de Tmouk ». Épopée pastorale qui se déroule dans le cadre idyllique de Lori, « Anouch » est composée de six chants, précédés d'un prélude. Cette histoire d'un amour contrarié, comportant tous les ingrédients d'une tragédie en vers, a inspiré notamment Armen Tigranian (1879-1950) pour son opéra éponyme, qui est régulièrement repris sur les scènes lyriques à travers le monde.

« La prise du château de Tmouk » revient sur l'épisode historique lors duquel la femme du prince Tatoul, attirée par les promesses mensongères du roi de Perse Nadir Châh, trahit son mari et livre le château à l'ennemi. Après avoir tout détruit, le vainqueur se retourne contre la traîtresse et la fait décapiter. La portée politique de ce poème est autrement plus explicite que celle d'« Anouch ». Il a inspiré l'opéra « Almast » d'Alexandre Spendarian (1871-1928). Aujourd'hui, la statue de bronze du poète se dresse non loin de celle du compositeur, sur le parvis de l'Opéra d'Erevan, lieu hautement symbolique de la capitale arménienne, comme pour rappeler que les histoires que leurs œuvres ont immortalisées sont toujours d'actualité.

À la même époque, H. Toumanian commence l'écriture de « David de Sassoun », épopée dont il publie un seul fragment et dans laquelle il revisite une œuvre célèbre de la tradition littéraire arménienne pour véhiculer des messages qui lui tiennent à cœur : respect mutuel des peuples, rejet de toute violence, refus de toute oppression.

Poète et homme d'action

Cette œuvre restera inachevée, au même titre que son poème « Oiseau de feu », en raison de ses activités publiques qui lui prendront de plus en plus de temps. Car, à côté du poète, il y a chez H. Toumanian un véritable homme d'action, qui a toujours refusé d'être un écrivain de salon, même quand il a créé, à son propre domicile, le cercle littéraire « Vernatun » (la chambre haute), avec un groupe d'amis écrivains, tels que Avetis Aharonian, Alexander Chirvanzadé, Avetik Issahakian et Nikol Aghbalian.

Offrir aux écrivains, y compris ceux de passage dans la ville, un lieu de rencontre et d'échanges substantiellement différent des nombreux salons littéraires et artistiques de Tbilisi, tel est son objectif principal, qu'il poursuit en fondant également l'association des écrivains arméniens du Caucase. Elle sera l'épicentre de la littérature arménienne jusqu'à la Révolution d'octobre 1917.

H. Toumanian s'implique avec la même fougue en politique aussi. Lors du conflit arméno-tatar en 1905, il joue le rôle de négociateur entre les parties et parvient à empêcher l'extension des hostilités dans la province de Lori. Il essaie d'en faire autant lors de la courte guerre arméno-géorgienne en 1919, alors qu'apparaissent les premiers symptômes du mal qui va l'emporter en mars 1923. Cet activisme lui vaudra d'être arrêté à deux reprises, en 1908 et en 1911.

Pendant le génocide de 1915, il organise les activités de secours pour les réfugiés arméniens fuyant les villes et villages dévastés. Cette expérience douloureuse est au cœur de deux de ses plus beaux poèmes, « Requiem » et « À ma patrie », qui ont le mérite d'être exempts aussi bien de pathos que de ressentiment, pourtant si répandus à cette époque dans ce genre de littérature.

S'il est vrai que « le poète est avant tout le cœur de son peuple », comme l'a écrit H. Toumanian, il est vrai aussi que le peuple arménien portera toujours en son cœur ses poèmes immortels. De longues années après la disparition du poète, nous entendons toujours sa voix résonner dans les montagnes escarpées de notre pays :

*La route est sombre, la route est noire,
Ténébreuse est la nuit
Immense, infinie,
Et nous grimpons vers les sommets,
Dans les rudes montagnes
Montagnes d'Arménie [...]
Et nos regards cherchent en vain,
Dans les ténèbres,
Une lumière
Une aube qui doit surgir
Dans les vertes montagnes
Montagnes d'Arménie.*

Poète et romancier français d'origine arménienne, né à Beyrouth (Liban) et vivant à Paris depuis 1967, **Krikor Beledian** est l'auteur de nombreux recueils de poèmes, d'essais, ainsi que d'un cycle de récits autobiographiques en arménien occidental. Ses œuvres ont été publiées en Arménie, aux États-Unis, en France et au Liban.



© Pierre Grosbois

Norouz :

les germes du jour nouveau

Salvatore D'Onofrio

Du culte d'Osiris végétant en Égypte ancienne aux célébrations du solstice d'été en Sardaigne, en passant par la Sainte-Barbe dans le Liban maronite et les cérémonies des vœux des Piramalai Kallar au Tamil Nadu, dans le sud de l'Inde, de nombreux rites s'appuient sur la symbolique de la graine germée. Les pousses de blé, d'orge ou de lentilles sont aussi au cœur de Norouz, le Nouvel An des peuples qui faisaient partie de l'Empire perse, célébré chaque printemps par quelque 300 millions de personnes à travers le monde. Mais pourquoi donc les jette-t-on à l'eau ?

Dans les croyances de tous les peuples du monde, tous les ans, quand la boucle du temps se referme, le risque est grand que l'humanité périsse. Il faut donc accomplir des rites, qui permettent de passer au-delà. D'où les fêtes du Nouvel An, souvent célébrées à l'arrivée du printemps, qui annoncent la renaissance de la nature. Norouz, qui signifie littéralement le jour nouveau, en fait partie.

Ses origines, qui remontent à au moins deux millénaires, restent floues, mais la tradition est bien vivante dans tous les pays qui faisaient partie de l'Empire perse.

En Iran, cœur de la Perse ancienne, les préparatifs commencent deux à trois semaines avant le jour de l'an : les femmes se mettent à « secouer » les maisons, autrement dit, à faire le grand ménage. Le mardi précédant la fête, les hommes organisent des jeux consistant à sauter par-dessus des feux. Quant aux enfants, ils se réunissent en petits groupes, mettent des masques et vont frapper à toutes les portes, derrière lesquelles gâteaux et menue monnaie les attendent. Cette tradition n'est pas sans rappeler Halloween, fête aujourd'hui associée à la Toussaint dans le monde anglo-saxon et celtique, aussi bien que Koleda, fête slave, qui s'est intégrée au fil du temps dans la célébration de Noël.

Mais revenons en Iran. Le jour de l'équinoxe vernal arrive et le début des célébrations est annoncé au son du tambour de Haji Firouz, sorte de fou du roi au visage noir.

La table des « sept choses » (*haft sin*) est dressée dans toutes les maisons, y compris dans la diaspora. Les noms des ces sept choses commencent tous par la lettre 's' (*sin*) : le *sabzeh* (pousses de blé, d'orge, de lentilles et d'autres graines), le *sir* (ail), le *sib* (pomme), le *summak* (sumac), les *senjed* (jujubier), le *serkeh* (vinaigre) et le *samanu* (crème obtenue par une cuisson prolongée de jeunes pousses de blé préalablement moulues).

Parfois on y ajoute un miroir (ainé), des gâteaux ou des pièces de monnaie. Le Coran peut avoir sa place sur la table (il a remplacé l'Avesta, le livre sacré des Zoroastriens), mais aussi la poésie. *Le Divan* de Hafez, par exemple, ce poète mystique persan connu pour avoir appris par cœur le Coran, est souvent utilisé pour la divination.

Le repas familial est préparé à base de poisson et de riz, mais la pièce centrale de la table demeure le *sabzeh*. Les graines ont été semées par les femmes dans des assiettes à l'intérieur des maisons au début des célébrations, puis arrosées constamment pour qu'elles soient verdoyantes le jour de Norouz.

Pourquoi ces pousses ?

Les origines des pousses rituelles sont difficiles à reconstituer. Les plus anciennes attestations remontent aux « lits d'Osiris » (ou Osiris végétant) de l'Égypte ptolémaïque, dans une tradition consistant à déposer dans les tombes des figurines qui représentaient, dans une position allongée, le dieu des morts et de la résurrection à la vie éternelle. Elles étaient faites de terre pétrie avec de l'eau et des grains d'orge.

Norouz est le nom francisé de Nauruz, Navruz, Nawrouz, Nevruz, Nooruz, Novruz, Nowrouz, Nowruz, autant de transcriptions du même mot désignant la fête du Nouvel An célébrée notamment en Afghanistan, Azerbaïdjan, Inde, Iran, Iraq, Kazakhstan, Kirghizistan, Ouzbékistan, Pakistan, Tadjikistan, Turkménistan et Turquie. En 2009, Norouz a été inscrit comme un élément du patrimoine culturel immatériel protégé, avant que cette inscription soit élargie à de nouveaux pays en 2016. Une Journée internationale, le 21 mars, lui est dédiée depuis 2010.

En Grèce ancienne, au VI^e siècle, on plantait des graines dans des récipients de terre ou de vannerie, appelés les jardins d'Adonis. On les faisait germer pour honorer l'amant mortel de la déesse de l'amour, Aphrodite, lors du rituel des Adonies qui avait lieu chaque année à la mi-juillet.

En revanche, point de trace des pousses rituelles dans l'Avesta. Ni dans les écrits persans relatifs au Norouz. Ni même dans les rituels Parsis, ces adeptes de la religion zoroastrienne en Perse qui se sont enfuis par vagues successives en Inde, entre le VII^e et le X^e siècle, en raison de la conquête arabo-musulmane de leur pays.

Pourtant, les graines germées sont bien là, occupant la place centrale de la table des « sept choses », autour de laquelle se réunissent chaque printemps quelque 300 millions de personnes de par le monde.

On peut imaginer que la tradition des pousses s'est répandue à partir de l'Inde du Sud, où elles sont encore utilisées dans un cadre cérémonial. Chez les Piramalai Kallar du Tamil Nadu, selon l'ethnologue français Louis Dumont, les femmes qui veulent acquitter leurs vœux portent en cortège des pots remplis de choses diverses, parmi lesquelles des pousses obtenues en faisant « germer dans l'obscurité pendant une semaine sept ou neuf graines dans un récipient quelconque ».



© Nozlim Kalandarov/TASS/ABACAPRESS.COM

Célébration de Norouz au pied de la forteresse d'Hisor, Tadjikistan, en 2018.

Dans la tradition judéo-chrétienne

Les pousses occupent la place centrale dans diverses fêtes en Europe, aussi. Dans la Provence française, le 4 décembre, jour de la Sainte-Barbe, il est de tradition de planter dans trois coupelles des grains de blé de la récolte précédente, afin de les faire germer et de les placer sur la table du « grand souper » du 24, puis dans la crèche de Noël. La même tradition existe au Liban, chez les catholiques maronites d'ethnie arabe, et en Sicile, chez les habitants de Castelbuono, dans la province de Palerme.

Le 19 mars, les Siciliens ont pour autre coutume de décorer avec des pousses les « tables de saint Joseph », sur lesquelles on dépose jusqu'à 101 mets, pour célébrer à la fois les vertus de la pauvreté, représentées par le saint, et celles de la richesse, représentées par le blé, en particulier par le pain qui est confectionné à cette occasion selon des recettes très élaborées.

Au sud de l'Italie, le jeudi saint qui précède Pâques, des pousses sont déposées dans l'autel du reposoir où, selon la liturgie catholique, l'eucharistie est conservée.

Quant à la communauté juive de Rome, elle perpétue une coutume rituelle des pousses qui remonte au Moyen Âge, lors des fêtes de Rosh Ashanah et de Kippur.

Notre tour d'horizon européen se termine le 21 juin, jour du solstice d'été, en Sardaigne, dans la petite ville de Bari Sardo. Nous voyons une multitude de femmes qui transportent sur leurs têtes des pousses, appelées *nenniri*, dans des récipients surmontés d'une imposante structure en canne, décorée de pains finement modelés et de fruits de saison. Les femmes défilent dans les rues en direction de la mer, où elles vont jeter leurs *nenniri*.

Le treizième jour

En Inde du Sud, aussi, les femmes, en procession, transportent des pousses sur la tête et, à la fin du parcours cérémoniel, dansent autour d'elles, avant de les immerger.

En Grèce antique, on jetait les jardins d'Adonis dans les fontaines ou dans la mer, après les avoir portés sur les terrasses des toits, exactement comme le font encore aujourd'hui les Iraniens de religion mazdéenne à Yazd, et ailleurs en Iran.

En Iran, le treizième jour suivant Norouz, tout le monde s'en va passer une journée en plein air pour manger, jouer, chanter et accomplir le dernier acte rituel : jeter les pousses dans les eaux courantes... une fois que les jeunes filles en ont tressé quelques brins et fait le vœu de trouver un mari au cours de l'année qui commence.

Norouz fait partie de ces rites qui rassemblent des sociétés éloignées les unes des autres, aussi bien dans l'espace que dans le temps, et qui voient dans le retour périodique de la végétation un symbole du recommencement de la vie. Mais si la germination symbolise le renouveau, la graine porte en elle tous les maux de l'année qui s'achève. Ce caractère ambivalent des pousses fait qu'on se débarrasse d'elles, en laissant les eaux les emporter loin de nous.

Professeur à l'université de Palerme, **Salvatore D'Onofrio** (Italie) est membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, au sein duquel il coordonne les *Cahiers d'anthropologie sociale* et le groupe de travail « Archives du Nouvel An à Paris ». Il est l'auteur du livre *Le matin des dieux. Du Norouz persan aux Pâques chrétiennes*, 2018.

Gérer l'incertitude : la sécurité de l'eau en question

Howard S. Wheeler

Les dangers liés à l'eau affectent 80 % de la population mondiale et une grave crise hydrique se profile à l'horizon 2070. L'attitude *business-as-usual* n'est pas tolérable. La gestion de l'eau est une question scientifique, mais elle est aussi une affaire de politique, de gouvernance et de valeurs sociétales. Une nouvelle science transdisciplinaire s'impose d'urgence.

Avec cet article, *Le Courrier s'associe* à la célébration de la Journée mondiale de l'eau, le 22 mars.

Les ressources mondiales en eau douce seront soumises au XXI^e siècle à des pressions sans précédent. L'augmentation de la population mondiale et le développement économique entraînent une exploitation croissante des ressources en eau. D'ores et déjà, l'utilisation excessive de l'eau a pour conséquences la baisse du débit des rivières, la disparition des lacs et des zones humides et la baisse du niveau des nappes phréatiques.

L'exemple le plus spectaculaire de ce phénomène est la quasi-disparition de la mer d'Aral, en Asie centrale, qui était auparavant le quatrième lac salé du monde. Il s'est désertifié en l'espace de quarante ans et n'occupe plus que 10 % de sa superficie originelle à cause des ponctions d'eau réalisées en amont.

D'une manière générale, les effets de l'activité humaine sur les systèmes naturels sont si étendus que le terme « Anthropocène » a été créé pour désigner l'ère géologique actuelle [voir notre numéro *Bienvenue dans l'Anthropocène*, avril-juin 2018].

L'urbanisation (plus de la moitié de la population mondiale vit désormais dans les villes), la déforestation et le développement agricole (1,5 milliard d'hectares du globe) ont eu d'importantes répercussions sur l'hydrologie et la qualité de l'eau.

Menaces à l'échelle mondiale

Près de 80 % de la population mondiale est exposée à des niveaux élevés de menace pour la sécurité hydrique. Les zones urbaines et l'agriculture sont d'importantes sources de pollution de l'eau, menaçant la vie aquatique et exerçant des pressions croissantes sur les écosystèmes d'eau douce. En 2010, les spécialistes estimaient que dix à vingt mille espèces d'eau douce avaient déjà disparu ou étaient en danger.

Par ailleurs, il faudra accroître de 70 % la production alimentaire d'ici à 2050 pour répondre à la demande, selon des projections faites par l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) en 2012. Inévitablement, les pressions exercées sur l'environnement hydrologique pour satisfaire les besoins alimentaires et énergétiques d'une population humaine mondiale en hausse ne feront que croître.

Selon une étude de 2013 sur la pénurie d'eau, publiée dans le journal scientifique *Hydrology and Earth System Sciences*, environ la moitié de la population mondiale connaîtra une situation de stress hydrique grave entre 2071 et 2100.

Les transformations que l'homme a exercées sur l'environnement ont multiplié les menaces que l'eau fait peser sur sa vie, ses propriétés et l'infrastructure en général, comme l'ont montré les inondations de Houston, au Texas (États-Unis), en 2017.

*Œuvre de la série
Find a way or make one,
de la photographe suisse-russe
Anastasia Mityukova, réalisée avec
différents matériaux disponibles
à portée de main : vieilles photos,
webcams, livres, journaux et glace.*





Dans cette zone qui s'est développée en dépit des risques connus d'inondation, ce sont 300 000 installations qui ont été touchées, provoquant l'évacuation de centaines de milliers de personnes et des dégâts estimés à plus de 125 milliards de dollars.

Dans un monde de plus en plus interconnecté, les répercussions des inondations et sécheresses ne se limitent pas à un niveau local. L'inondation qu'a connue la Thaïlande en 2011 a entraîné des pertes économiques, dues à la perturbation des chaînes mondiales d'approvisionnement en électronique, estimées à 46,5 milliards de dollars par la Banque mondiale.

La vague de chaleur qu'a connue la Russie en 2010, et qui a pesé sur la production de blé et les prix alimentaires mondiaux, aurait été, comme le souligne le journal *The Economist* (février 2012), un facteur des troubles sociaux associés au « printemps arabe ».

Le réchauffement climatique récent a entraîné de profonds changements de l'environnement hydrologique. Les glaciers des montagnes Rocheuses canadiennes, par exemple, reculent rapidement (on s'attend à ce qu'ils aient largement disparu à la fin du siècle), et pourtant ils alimentent les principaux fleuves qui se déversent dans les océans Pacifique, Atlantique et Arctique.

Les forêts de l'Ouest canadien reculent aussi, en grande partie parce qu'elles ont été infestées par un insecte xylophage dont la prolifération a été favorisée par la chaleur inhabituelle des hivers.

Si l'Ouest canadien est un exemple régional, il faut noter que la moitié de la population mondiale dépend de l'eau des régions froides, où l'on peut s'attendre à ce que le réchauffement ait des effets d'une ampleur similaire.

“ L'engagement de toutes les parties prenantes est une nécessité, et non une option ”



Renforcer les liens entre science et politique

Garantir l'accès de tous à l'eau et à l'assainissement et assurer une gestion durable des ressources en eau – tel est le sixième objectif de développement durable (ODD 6) de l'Agenda 2030 adopté par l'ONU en septembre 2015.

Dans le cadre de son action en vue de l'accomplissement de cet Agenda, l'UNESCO a organisé, le 14 juin 2018, le Premier colloque sur l'interface entre les sciences de l'eau et la sphère politique, qui a réuni onze ministres et députés, ainsi que d'autres représentants des États membres et des experts. Son objectif a été d'examiner comment le Programme hydrologique international de l'UNESCO (PHI) peut contribuer à identifier des solutions fondées sur la science, des politiques efficaces et de bonnes pratiques. Le PHI est la seule plateforme intergouvernementale au sein de l'ONU consacrée à la recherche, au renforcement des capacités et à la gestion des ressources en eau.

Ce colloque est le premier d'une série qui se tiendra tous les deux ans dans le cadre des sessions régulières du Conseil intergouvernemental du PHI. Ses résultats seront présentés lors d'un événement parallèle organisé dans le cadre du Forum Politique de Haut Niveau sur le développement durable, qui se tiendra du 9 au 18 juillet 2019, au siège de l'ONU à New York.

Une conférence holistique sur l'eau est prévue à l'UNESCO en mai 2019.

Une étude, publiée en février 2016 dans la revue *Climatic Change*, stipule que vers 2050, entre 0,5 et 3,1 milliards d'êtres humains seront exposés à une pénurie d'eau accrue causée par le changement du climat.

Nouvelles stratégies

Comment la communauté des hydrologues peut-elle réagir pour apporter les connaissances et les outils d'aide à la décision nécessaires pour relever ces défis ? Une science routinière avançant à petits pas n'est pas à la hauteur de la tâche. L'attitude *business-as-usual* n'est pas tolérable. Une nouvelle approche stratégique, à l'échelle mondiale, est indispensable.

Pour commencer, nous devons mieux comprendre l'environnement hydrologique dans le contexte d'une transformation environnementale et sociétale sans précédent. Ces questions sont transdisciplinaires. Par exemple, prédire les futures crues des rivières dans l'Ouest canadien exige de savoir comment les écosystèmes et l'agriculture réagiront au changement de climat.

Pour prévoir l'évolution du climat, il faut comprendre les changements qui sont en train de s'opérer dans les échanges surface-atmosphère, tels que l'expansion et la densification de la toundra arbustive dans le Nord : la prolifération de la végétation, et notamment des arbustes, qui vont de plus en plus absorber d'énergie solaire, contribuant ainsi au réchauffement climatique.

La seule chose qui soit certaine à propos de l'avenir, c'est qu'il sera des plus incertains quant à la question du climat et de ses interactions avec le développement socioéconomique humain.

Il faut donc gérer l'incertitude. Et vu la complexité des systèmes hydrologiques et de leur interdépendance avec le sol, l'énergie et les systèmes alimentaires à des échelles allant du local au mondial, gérer l'incertitude exigera des stratégies plus adaptatives et plus flexibles que celles d'autrefois. Le passé ne peut plus nous servir de guide fiable dans la prédiction de l'avenir.

Nous devons analyser la vulnérabilité et adopter des stratégies qui créent de la *résilience*, c'est-à-dire la capacité d'un système à absorber les chocs et à continuer de se régénérer sans changer d'état.

Une approche interdisciplinaire

Il est largement admis, par exemple, qu'il y a un hiatus entre la science produite pour évaluer les effets du climat et la planification hydrologique à long terme ou l'adaptation climatologique. En général, pour que la science puisse apporter des solutions efficaces, elle doit aborder les problèmes qui intéressent les décideurs, leur fournir des résultats et des outils en temps opportun et sous une forme exploitable, et y inclure l'apport des utilisateurs. C'est ce dernier point qui leur confère la crédibilité et la légitimité nécessaires pour résoudre les problèmes politiquement litigieux et socialement importants qui entourent aujourd'hui la gestion des ressources en eau.

C'est dire à quel point il est important que les scientifiques reconnaissent que l'engagement de toutes les parties prenantes est une nécessité, et non une option.

Le nouveau paradigme de la recherche devrait inclure une connaissance approfondie des processus sociaux qui vont de pair avec un engagement efficace – et réciproque – de la science et de la politique.

Les parties prenantes locales sont une source importante de savoir. Les peuples autochtones, par exemple, détiennent des connaissances multigénérationnelles de leur terre et de ses interactions avec les forces naturelles [voir le dossier Grand angle de ce numéro]. Ce savoir doit être mis au profit de la science. C'est pourquoi, dans le cadre du programme Global Water Futures (GWF), au Canada, nous avons lancé, en avril 2018, un projet avec les collectivités autochtones du Canada pour travailler ensemble à une stratégie de recherche qui peut aider à résoudre les problèmes d'eau auxquels font face les collectivités autochtones.

Au bout du compte, les grands défis de la sécurité hydrique sont affaire de gouvernance. La question de savoir qui prend des décisions et comment celles-ci sont prises est donc cruciale.

Si la compréhension et la prédiction scientifiques des changements hydriques posent d'importants défis scientifiques, la gestion de l'eau en pose autant. La sécurité de l'eau au XXI^e siècle est à la fois une question de science et de société. C'est pourquoi une nouvelle approche interdisciplinaire est nécessaire, qui établira des liens entre les sciences exactes et naturelles et les sciences sociales.

En résumé, pour prévenir une crise majeure de l'eau, nous avons besoin de développer de nouvelles connaissances scientifiques pour comprendre l'évolution des systèmes hydriques qui impliquent le rapport entre l'homme et la nature ; d'établir de nouveaux modes interdisciplinaires de collaboration scientifique pour saisir les interconnexions de ces systèmes et leurs implications sociétales ; d'intégrer à la recherche scientifique des savoirs locaux pour mieux répondre aux besoins des bénéficiaires ; et de mettre en place des mécanismes plus efficaces pour traduire les connaissances scientifiques en action sociétale.

Professeur à la School of Environment and Sustainability de l'université du Saskatchewan, Canada, et professeur émérite d'hydrologie au Imperial College de Londres, Royaume-Uni, **Howard S. Wheater** (Royaume-Uni) est un expert international des questions d'hydrologie et de ressources hydriques.



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

Éditions UNESCO

www.unesco.org/publishing
publishing.promotion@unesco.org



Patrimoine mondial N°89

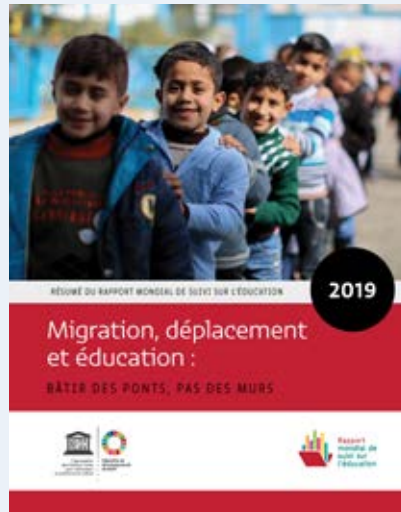
Zones humides

ISSN 1020-4520

92 pages, 220 x 280 mm, broché, 7,50 €

Les zones humides sont des écosystèmes biologiquement diversifiés qui comprennent des lacs et des rivières, des marécages et des marais, des prairies humides, des estuaires, des deltas et des zones intertidales, des mangroves et d'autres zones côtières.

La Convention de Ramsar (Convention relative aux zones humides d'importance internationale) soutient la conservation et l'utilisation rationnelle des zones humides et de leurs ressources, et près de 70 sites sont protégés à la fois par la Convention du patrimoine mondial et la Convention de Ramsar. Ce numéro examine la collaboration entre les deux Conventions.



Rapport mondial de suivi sur l'éducation 2019 (résumé)

Migration, déplacement et éducation :
bâtir des ponts, pas des murs

74 pages, 215 x 280 mm, PDF

Disponible sur <http://unesdoc.unesco.org>

Le Rapport mondial de suivi sur l'éducation 2019 montre que le nombre d'enfants migrants et réfugiés en âge d'aller à l'école dans le monde a augmenté de 26% depuis 2000 et pourrait aujourd'hui remplir un demi-million de salles de classe.

Il met en lumière les réalisations et les lacunes des pays en ce qui concerne le droit des enfants migrants et réfugiés à bénéficier d'une éducation de qualité, un droit qui profite à la fois aux apprenants et aux communautés dans lesquelles ils vivent.



Le long chemin de la paix

Pour une culture de la prévention

ISBN 978-92-3-200160-3

234 pages, 155 x 240 mm, broché, 20 €

Comment l'Organisation des Nations Unies peut-elle mieux répondre aux impératifs de la paix ? *Le long chemin de la paix* présente un nouveau bilan des approches théoriques et pratiques de la paix depuis la création de l'ONU.

Grâce à une analyse théorique approfondie accompagnée d'un tour d'horizon des pratiques novatrices de 32 organes de l'ONU, cet ouvrage explore la longue et constante marche vers la paix et constitue une source d'inspiration pour aller de l'avant.

Plusieurs voix, un seul monde

Le Courrier de l'UNESCO est publié dans les six langues officielles de l'Organisation, ainsi qu'en portugais, espéranto, sarde et sicilien. Lisez-le et faites-le connaître à travers le monde.

