



Cultiver
la paix

Conflits et collaboration
dans la gestion des ressources naturelles

sous la direction de Daniel Buckles

CULTIVER LA PAIX

This page intentionally left blank

CULTIVER LA PAIX

Conflits et collaboration dans la gestion
des ressources naturelles

sous la direction de
Daniel Buckles

Chapitre 1

GESTION DES CONFLITS UNE PERSPECTIVE HÉTÉROCULTURELLE

Jacques M. Chevalier et Daniel Buckles

Les études sur la gestion communautaire des ressources naturelles ne font guère état des postulats qu'elles établissent pour les besoins de l'analyse et de la gestion des conflits. Les notions de pacifisme, d'égalitarisme, de communalisme, de sécularisme et de rationalisme sont intégrées à l'approche communautaire applicable à la gestion des ressources naturelles et sont souvent considérées comme des principes universels. Dans le présent ouvrage, nous examinons les différences qu'introduisent les perspectives culturelles en ce qui concerne ces postulats. Nous invitons également les chercheurs à ancrer leur pratique de gestion des conflits dans les différents contextes sociaux et culturels qu'ils rencontrent. En utilisant le dialogue et en nous servant des études de cas du présent ouvrage, nous nous efforçons de familiariser le lecteur avec des formes orales de débat politique, d'apprentissage et d'enseignement de type communautaire. C'est là une méthode différente pour résoudre les divergences dans les perspectives sur la signification et la gestion des conflits.

Anthropologie boomerang

L'Institut : Connaissez-vous bien les écrits et les expériences dans le domaine de la gestion communautaire des ressources naturelles, que nous appellerons la GCRN ?

L'anthropologue : Est-ce qu'il s'agit de la méthode de gestion communautaire des ressources naturelles ? Désolé, je déteste les acronymes, en particulier celui-là. On n'y trouve même pas une voyelle ! Oui, je connais bien la question.

L'Institut : Dans ce cas, pourriez-vous nous aider à formuler les questions de notre recherche qui porteront sur certains aspects culturels de la GCRN ?

L'anthropologue : Naturellement, j'excelle lorsqu'il s'agit de poser des questions. Mais vous pouvez sûrement m'en dire davantage.

L'Institut : Nous pensons que la gestion communautaire des ressources naturelles est une bonne chose, avec des réserves pour l'acronyme peut-être. Pendant plusieurs années, nous avons appuyé la recherche-développement sur les moyens d'améliorer la gestion communautaire des ressources naturelles. L'hypothèse de départ de la plus grande partie de ces travaux est qu'en disposant de connaissances pertinentes sur les options de gestion et en adoptant des processus décisionnels plus participatifs, on pourrait aider à mettre en place un mode de gestion plus équitable et plus durable des ressources naturelles.

L'anthropologue : Ça m'a l'air bien. Mais qu'est-ce que l'anthropologie a affaire là-dedans ?

L'Institut : D'après notre expérience, les conflits au sein des collectivités et entre elles pour l'accès aux ressources naturelles ou leur utilisation constituent des obstacles importants à la GCRN. Nous avons exploré les approches récentes de la gestion des conflits, comme le règlement extrajudiciaire des conflits (REC), en tant que moyens d'éviter, de régler ou de gérer les conflits relatifs aux ressources naturelles (Bingham, 1986 ; Shaftoe, 1993). Certes, ces nouvelles approches sont prometteuses, mais on ne peut nier le risque qu'elles soient appliquées sans discernement à des contextes culturels qui peuvent nécessiter une stratégie différente. Car il nous apparaît important que l'on tienne compte des différences culturelles dans la gestion des conflits. Qu'est-ce qui vous fait rire ?

L'anthropologue : En fait, c'est plus ironique que drôle. Votre question est une question boomerang, où une réponse nous amène à des questions antérieures. Je pense aux réponses déjà fournies par les écrits sur le règlement extrajudiciaire des conflits.

L'Institut : Qu'est-ce que vous voulez dire ?

L'anthropologue : Avruch et Black (1996) ont écrit un article intéressant sur l'engagement en Amérique du Nord pour les modes de règlement extrajudiciaire des conflits : engagement d'un juge, enquête menée par un expert indépendant pour recueillir les données, instruction sommaire devant jury, ou mini-procès, intervention du protecteur du citoyen, etc. Cette formule englobe toutes les formes parajuridiques de conciliation, de facilitation, de médiation ou d'arbitrage, auxquelles on a actuellement recours en droit commercial, ainsi qu'en droit de la famille et pour les mineurs. Les réformes apportées au système judiciaire américain nous ramènent en quelque sorte aux cours des petites créances des années passées. On peut aussi évoquer les troubles des années 60 et le Service fédéral de médiation et de conciliation issu de la *Loi sur les droits civils* (1964), dont le but était d'aider les collectivités à régler les différends raciaux et ethniques. Ces premiers balbutiements d'un système de justice alternative ont été suivis, dans les années 70, par les débats des centres de justice de quartier et des palais de justice polyvalents, inspirés par le dicton « c'est dans l'arène que le gladiateur prend sa décision ».

L'Institut : Intéressant, mais qu'est-ce que ces origines ont à voir avec nos questions concernant l'apport de l'anthropologie à la résolution des différends ?

L'anthropologue : J'y arrive. Selon Avruch et Black (1996), ce mouvement américain de justice alternative a été influencé par l'anthropologie. Il a emprunté des éléments au

modèle de règlement extrajudiciaire des conflits des sociétés tribales et les a mis à profit pour promouvoir une approche de la justice communautaire à la fois pacifique et non coercitive. L'article de Richard Danzig (1973) a joué un rôle particulièrement influent en ce sens. Danzig s'inspire jusqu'à un certain point de l'éclairage anthropologique classique que Gibbs (1963) donne à la question dans son article sur le tribunal modèle de Kpellé.

L'Institut : Ce qui signifie que nous ne sommes pas les premiers à poser ce type de question. Tant mieux !

L'anthropologue : L'anthropologie est toujours une aventure à risque, toutefois, la grille de lecture que Danzig donne de Gibb n'est pas sans problèmes. Son article a trop schématisé le tribunal modèle libérien kpellé, au point d'en négliger les véritables fonctions, qui sont de découvrir les coupables, de demander des excuses, d'imposer des sanctions, ainsi que la coexistence du système avec des institutions officielles analogues aux tribunaux. D'ailleurs, Abel (1982) et Nader (1980) ont également abordé dans une optique critique l'histoire de la réforme du système judiciaire américain.

L'Institut : Ce que vous dites, c'est que les méthodes extrajudiciaires de résolution des différends ont déjà fait usage, pour ne pas dire abusé, de l'anthropologie. Si c'est le cas, ne devrions-nous pas essayer de rectifier le tir en nous efforçant « d'approfondir » les connaissances anthropologiques susceptibles de faciliter la résolution des conflits ?

L'anthropologue : Oui, naturellement. Mais il me faut vous mettre en garde, car l'exercice n'est pas sans danger. Comme le font observer Avruch et Black (1996), il faut être extrêmement prudent lorsqu'on emprunte des méthodes de règlement extrajudiciaire des conflits aux autres cultures. Cela étant dit, par quoi voulez-vous commencer ?

L'Institut : Heu... Nous ne savons pas vraiment. Par quoi commenceriez-vous ?

L'anthropologue : Heu... Je déteste donner des réponses. Que diriez-vous si nous jetions un coup d'œil sur la littérature anthropologique pour voir ce qu'elle a à dire sur la question ?

L'Institut : D'accord.

Politique ethnoenvironnementale

L'anthropologue : Il existe une longue tradition de recherche anthropologique sur le droit coutumier des peuples indigènes. On met généralement l'accent sur les litiges entre individus ayant trait à la propriété foncière, à la propriété du bétail, à l'héritage ou au mariage, ainsi que sur les accusations de sorcellerie. La plupart des études de cas portent sur l'Afrique et, à un moindre degré, sur l'Asie.

L'Institut : Pouvez-vous nous donner certains exemples de lectures utiles dans le domaine ?

L'anthropologue : Il y a Gluckman (1955), *The Judicial Process among the Barotse* et son ouvrage, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Gluckman, 1965), en particulier le chapitre 5 qui porte sur les litiges et leur règlement. Mentionnons également l'ouvrage d'Evans-Pritchard (1940) *Les Nuers*, l'ouvrage de Schapera (1943), *Tribal Legislation among the Tswana of the Bechuanaland Protectorate*, et celui de Bohannan (1957),

Judgement and Justice among the Tiv, pour ne nommer que ceux-là. Mais les ouvrages classiques de Barton (1919, 1949) sur les Ifugao et les Kalingas des Philippines nous ont également donné d'excellents comptes rendus des modes de gouvernements tribaux.

L'Institut : Est-ce que les spécialistes de la GCRN devraient lire ces écrits pour voir quelles méthodes parallèles ils pourraient emprunter pour la gestion des conflits relatifs aux ressources naturelles ?

L'anthropologue : L'idée n'est pas à écarter. Mais je m'interroge parfois sur l'utilité des études bibliographiques, que j'associe un peu à des musées. Et, faire la visite d'un musée des pratiques de gestion des conflits stéréotypées et dépourvues de contexte est vraiment la dernière chose qui nous tente. Les méthodes parallèles de gestion des conflits qui méritent d'être explorées sont celles qui sont endogènes au domaine de recherche des gens de terrain.

L'Institut : Selon vous, chaque projet de GCRN comporte des questions sur les méthodes particulières de traitement ou de règlement des différends sur les ressources naturelles à l'échelle locale ou régionale, à l'extérieur du contexte institutionnel, n'est-ce pas ?

L'anthropologue : C'est une bonne façon de voir les choses. Les spécialistes de la GCRN peuvent également se demander quelles sont les pratiques locales de gestion des conflits susceptibles de convenir à la GCRN et celles qui ne le sont pas. Ils pourraient puiser dans les méthodes locales qui semblent compatibles avec la GCRN et laisser de côté les autres. Ils pourraient aussi choisir de réviser les principes de la GCRN de manière à les adapter aux conditions culturelles locales.

L'Institut : Par ailleurs, connaissez-vous un mot-clé que nous pourrions utiliser pour donner une idée de cette contribution anthropologique aux méthodes parallèles, non juridiques de gestion des conflits en matière de ressources naturelles ?

L'anthropologue : Les mots à la mode aident, n'est-ce pas ? Soyez prudent, cependant. C'est comme les biens de consommation — les choses ne sont à la mode que pendant un certain temps. Que pensez-vous cependant de politiques « ethno-environnementales » ? L'expression évoque des formes indigènes de gestion des conflits qui dépassent le cadre des institutions « officielles » (piste 1) et des modes de règlement « non officiels » (piste 2) qui prolifèrent actuellement en Amérique du Nord. L'acronyme de politique ethno-environnementale pourrait être PE, lequel comporte une voyelle.

L'Institut : Ça fait un peu savant.

L'anthropologue : Ce n'est pas savant ; ce qui l'est en revanche, c'est d'utiliser l'argument de Weldon et Jehn (1996). PE renvoie aux définitions culturelles de conflit et de comportement en matière de règlement des conflits.

L'Institut : Pourriez-vous nous donner une idée du type de conclusion que pourrait produire la politique ethnoenvironnementale ?

L'anthropologue : La liste est longue. Les pratiques qui peuvent être pertinentes à la gestion des conflits en matière de ressources naturelles sont assez variées. Comme l'expliquent Castro et Ettenger (1996), on peut inclure la pression des pairs, les commérages, l'ostracisme, la violence, l'humiliation publique, le théâtre, les rituels, la sorcellerie, la guérison spirituelle, les alliances pour créer des liens de parenté, la fragmentation de groupes familiaux ou résidentiels, etc.

L'Institut : Que pensez-vous des mécanismes ethno-organisationnels de gestion des conflits ?

L'anthropologue : Là encore, on observe une diversité considérable. Au Kirinyaga (Kenya), les réunions informelles des hommes de la famille pourraient être un point de départ. Dans le nord de l'Inde, le rôle des chefs de village dans les réunions informelles et formelles, *panchayat*, est crucial pour trancher les conflits fonciers (Moore, 1993 ; Wadley, 1994). On peut également trouver des exemples de tribunaux modèles chez les Gwembe Tongas de Zambie et dans les communautés Ndendeuli et Chagga de Tanzanie (Moore, 1986 ; Gulliver, 1971 ; Colson, 1995). Plus généralement, les groupes socialement organisés jouant un rôle dans la PE peuvent comprendre des cellules familiales, des conseils de quartier ou de villages, des autorités locales, des groupes d'âge, des groupes religieux, des associations ethniques ou de castes, des groupes professionnels, etc. (Yang et Wolfe, 1996).

L'Institut : Les structures de PE que vous venez de mentionner ont été gravement sapées par des siècles de colonisation, cependant ?

L'anthropologue : Absolument. Par exemple, dans la région de Nusa Tenggara de l'est de l'Indonésie, les rois locaux (*rajahs*), les conseils tribaux et les chefs de clan étaient les détenteurs de la véritable autorité en ce qui concerne l'utilisation des terres et l'exploitation forestière par la collectivité. Comme le signalent Fisher et coll. (le présent ouvrage) toutefois, ces systèmes de gestion indigènes des forêts ont subi les répercussions des efforts récents déployés par le gouvernement pour imposer des règlements nationaux sur l'accès de la collectivité et déterminer les limites de la forêt et les classifications en s'appuyant exclusivement sur des considérations techniques. Parallèlement, nous avons besoin d'en savoir davantage sur les méthodes traditionnelles de médiation. Le *musyawarah*, en Indonésie, constitue un cas intéressant ; et on pourrait peut-être intégrer certains de ses éléments à la politique publique liée aux problèmes de médiation en matière environnementale (Moore et Santosa, 1995).

Hypothèses de la gestion communautaire des ressources naturelles

L'Institut : Mais que faire lorsque la politique ethno-environnementale n'est pas en accord avec l'approche de la GCRN ? Devons-nous essayer de les harmoniser d'une façon ou d'une autre ?

L'anthropologue : Lorsqu'il y a incompatibilité avec la politique ethno-environnementale, il est évident que cela pose un problème, mais cela soulève également une question intéressante. Pourrait-on envisager que la GCRN comporte des hypothèses inhérentes particulières à la culture qui imposent des limites à notre choix d'une politique ethno-environnementale parallèle ?

L'Institut : Hum ! ça n'augure pas très bien. Devons-nous laisser le spectre de l'ethnocentrisme nous hanter tout le temps ? Pouvons-nous supposer que la GCRN, compte tenu de la sensibilisation aux conditions locales, s'adaptera automatiquement aux expressions et aux formes culturelles diverses ? Pourvu, naturellement, que l'on pose les bonnes questions lorsqu'on élabore les projets de recherche et les projets pilotes qui découlent de cette

approche globale. Ce n'est pas une recette, c'est une marmite et la recette finale ainsi que les ingrédients doivent être choisis, pesés et mélangés sur place.

L'anthropologue : J'aime votre métaphore. Toutefois, lorsqu'on change de marmite, cela donne une saveur différente aux plats. Avez-vous déjà goûté des pommes de terre cuites dans un four en terre battue, comme on les prépare dans les Andes ?

L'Institut : D'accord. Dans ce cas-là, dites-nous quelle est la saveur de la GCRN ?

L'anthropologue : Avant de répondre à votre question, je voudrais signaler que récemment, alors que j'étais à Washington, j'ai fait certaines lectures sur la vie et l'histoire de Jefferson.

L'Institut : Qu'est-ce que l'auteur de la Déclaration d'indépendance des États-Unis a à voir avec notre débat ?

L'anthropologue : En fait, notre conversation me rappelle certains des événements évoqués et racontés dans l'ouvrage que je lisais. J'ai ce sentiment agaçant, qu'un point de vue « jeffersonien », au sens très large, fournit ce qu'on pourrait appeler la saveur culturelle de la GCRN.

L'Institut : Hum ! Je commence à craindre qu'on s'éternise sur la question. Pourriez-vous essayer de structurer vos questions et nous donner des exemples concrets de façon à ce qu'on puisse utiliser vos commentaires comme lignes directrices pour la recherche appliquée ?

L'anthropologue : Je prends note de l'objection. Disons que nous ferons ça en cinq cours, chacun portant sur un thème finissant en « isme », les illustrations étant tirées des écrits sur la gestion communautaire des ressources naturelles et sur la gestion des conflits ainsi que de certaines études de cas appuyées par des instituts comme le vôtre.

L'Institut : Ça augure bien. Nous sommes toute ouïe.

Pacifisme

L'anthropologue : Une des séries de questions que les spécialistes de la GCRN et les chercheurs devraient se poser lorsqu'ils examinent la politique ethno-environnementale concerne le pacifisme — l'idéal « jeffersonien » d'harmonie paisible et de courtoisie, pourrait-on dire. Jefferson n'était pas un homme d'un caractère belliqueux. Il luttait pour obtenir les réformes par des moyens pacifiques et s'est opposé à une répression féroce des instigateurs de la rébellion de Shea au Massachusetts, en 1786-1787. Il a réduit le budget de l'armée et s'est opposé aux lois sur les étrangers et la sédition (1798) qui portaient atteinte à la liberté des Américains. Qui plus est, Jefferson a préféré les mesures de rétorsion économique à la guerre pour lutter contre les violations de la souveraineté américaine par les Britanniques et les Français au cours des guerres « napoléoniennes ».

L'Institut : Qu'est-ce que cet idéal « jeffersonien » de paix a à voir avec la GCRN ?

L'anthropologue : La gestion des conflits est une notion claire — cela signifie que l'on veut aborder les conflits sans qu'il n'y ait affrontement. Les stratégies de gestion des conflits socio-environnementaux adoptées par les spécialistes de la GCRN visent à

prévenir, à réduire ou à régler les conflits entre les gens. La paix constitue un important objectif.

L'Institut : Est-ce que ça pose problème ? Est-ce que tout le monde ne veut pas la paix ?

L'anthropologue : Personnellement, j'y tiens. Comme les autres, cependant, il y a d'autres choses que j'apprécie, et trouver la façon de protéger toutes les bonnes choses de la vie n'est pas du tout facile. Par exemple, la justice est importante pour les gens, de même que le bien-être matériel et un environnement sain. On peut donc se demander s'il pourrait y avoir des situations où la GCRN privilégierait la paix aux dépens de la justice, d'une véritable amélioration du niveau de vie et de la protection de la nature.

L'Institut : C'est-à-dire si la GCRN devait arbitrer d'éventuels conflits entre les multiples objectifs qui sont les siens.

L'anthropologue : Exactement. Pour vous donner un exemple, Kant et Cooke (le présent ouvrage) font observer que les résultats des réunions *panchayat* de la collectivité dans le Madhya Pradesh, en Inde, ne sont pas toujours équitables pour les parties les plus faibles. Les médiateurs font parfois tout leur possible pour maintenir la paix mais aboutissent à des règlements plus avantageux pour les groupes qui détiennent le plus de pouvoir.

L'Institut : La paix et l'équité ne font pas toujours bon ménage.

L'anthropologue : Exact. Certains éminents penseurs dans le domaine, Nader (1990) par exemple, iraient jusqu'à dire que les efforts pour intégrer les institutions tribales parallèles de gestion des différends à la société moderne ont pour principale préoccupation le contrôle social. Le résultat final de la réforme du système de justice apparemment bien intentionnée est que les questions de pouvoir et d'inégalité au niveau de la macrostructure sont masquées par un épais manteau de paix et d'harmonie. Les droits légitimes sont noyés dans une mer de sensibilité culturelle et l'on incite les requérants à se prêter à une thérapie de « croissance personnelle » par voie de médiation. Entre temps, les emplois rentables vont à une nouvelle race de médiateurs, missionnaires de la démocratie américaine offrant tout un menu de techniques de « McMédiation » destinées à apaiser les conflits partout dans le monde (Avruch et Black, 1996, p. 52-53).

L'Institut : Eh bien ! C'est là un portrait très sombre d'authentiques efforts pour s'écarter des formes judiciaires de règlement des différends, non ?

L'anthropologue : D'accord, mais dans le monde où nous vivons, les mises en garde ne sont pas inutiles. Il ne faut pas vous illusionner, l'anthropologie ne porte pas nécessairement sur des choses qui sont extérieures, différentes ou étrangères à votre culture. Nous évoluons personnellement entre différentes « cultures » et pratiques connexes qui proviennent de notre propre contexte social. Parfois et pour certains d'entre nous, l'éthique de la paix est d'une importance souveraine et si d'autres considérations sont jugées importantes, elles demeurent néanmoins secondaires. À d'autres moments et pour d'autres groupes, l'éthique de la justice, de la sauvegarde des ressources ou du bien-être matériel peuvent être la priorité. Le long de ces lignes de priorités variables, on peut trouver des différences, au sein des collectivités et entre elles, tant sur le plan géographique qu'historique.

L'Institut : Dans de nombreuses situations, les préoccupations liées aux moyens de subsistance se heurtent aux objectifs de développement durable de la GCRN. Je me rappelle une discussion entre des planificateurs dans le domaine de l'écotourisme à l'écoute du

milieu et les chefs d'une communauté indigène mexicaine isolée. Après un voyage expérimental d'écotouristes venus de Californie, le promoteur de l'activité avait demandé aux gens ce qu'ils avaient l'intention de faire avec l'argent provenant de l'écotourisme. « Acheter du bétail » leur avait-on répondu. « Mais il faudra déboiser pour faire des pâturages », avait fait observer le promoteur consterné. « Ne vous inquiétez pas », avaient répondu les nobles Sauvages, « nous laisserons suffisamment d'arbres le long du sentier de façon à ce qu'ils ne voient pas les zones déboisées ». L'amélioration du niveau de vie et les principes de conservation peuvent être des concepts bien éloignés l'un de l'autre !

L'anthropologue : Fisher et coll. (le présent ouvrage), mentionnent un autre exemple du même genre, concernant le programme de conservation des organismes provinciaux, régionaux et nationaux de Nusa Tenggara, en Indonésie, qui entre en conflit avec les objectifs de développement des pouvoirs publics municipaux et de la Division de l'élevage du ministère de l'Agriculture. Les anecdotes de ce genre sont légion.

L'Institut : D'accord, le désir de paix peut entrer en conflit avec d'autres objectifs légitimes de la GCRN, mais on ne peut avoir tort lorsqu'on dit que la GCRN ne peut marcher dans des situations de chaos et de guerre.

L'anthropologue : Oui et non. L'argument que vous avancez appelle certaines réserves. Il peut arriver que le recours à la force ou la menace d'y recourir soit parfois la meilleure tactique, si l'on veut obtenir une paix durable. Villareal (1996) décrit comment les conflits sur les forêts communautaires mobilisent souvent en Amérique latine beaucoup de monde pour des marches de protestation, l'occupation de bâtiments publics, des grèves de la faim et des alliances avec des organisations militantes internationales afin d'amener les pouvoirs publics à la table de négociation. Il suffit de se rappeler les marches de protestation de la population indigène de Pastaza et également de Beni en Bolivie, où l'on a même eu recours à la détention de personnalités politiques. En 1995, les pêcheurs des îles Galapagos ont menacé de séquestrer les touristes et de mettre le feu au parc national après l'interdiction par le gouvernement de la pêche au concombre de mer (Oveido, le présent ouvrage). Ces menaces ont créé les conditions requises pour la mise en place d'un plan de cogestion ratifié par la *Loi sur le régime spécial pour la province de Galapagos*.

Citons un dernier exemple, cette fois-ci en Afrique. On sait que le gouvernement du Cameroun compte sur les recettes produites par les entreprises d'exploitation forestière étrangères pour compenser la baisse des cours mondiaux de ses principales exportations (pétrole, café, cacao). Les choses étant ce qu'elles sont, peut-on s'attendre à ce que le gouvernement transfère librement le pouvoir de décision sur les ressources forestières aux collectivités locales sans que les villageois aient recours à de puissants moyens de pression, comme faire obstacle aux entreprises d'exploitation forestière ou menacer de kidnapper les travailleurs expatriés (Thomas et coll., 1996) ?

L'Institut : La politique environnementale du Costa Rica semble également corroborer votre raisonnement. L'occupation du parc national Cahuita en 1995 par les gens du lieu (Weitzner et Fonseca Borrás, le présent ouvrage) a été déterminante pour attirer l'attention des bureaucrates du gouvernement central et les amener à organiser des négociations entre toutes les parties intéressées, à mettre sur pied un comité de service représentatif et à nommer des membres qualifiés de la collectivité à des postes dans l'administration du parc.

L'anthropologue : La leçon qu'il faut en tirer, c'est que les situations d'inégalité peuvent contraindre les protagonistes plus faibles à adopter des mesures radicales, parfois violentes,

pour obliger les gens au pouvoir à s'asseoir à la table de négociation. Le défi n'est pas simplement de favoriser une culture de la paix, mais plutôt de se demander quelles sont les conditions requises pour amener le loup à s'asseoir à la table de négociation en face de l'agneau, pour reprendre les termes de Thomas et coll. (1996). Somme toute, la théorie hispano-américaine de l'ethnoconflit est peut-être la bonne : dans certains cas, une démonstration de force peut être le meilleur moyen d'obtenir l'attention et de faire bouger les choses (Arvuch et Black, 1993, p. 139).

L'Institut : Le recours à la force ou la menace d'y avoir recours, opposé à la force du meilleur argument.

L'anthropologue : Bien dit. La gestion communautaire des ressources naturelles peut favoriser l'espoir d'une similitude optimale entre ses objectifs propres et les méthodes proposées pour les atteindre : en d'autres termes, la gestion concertée des ressources naturelles, grâce à des méthodes de gestion concertée des conflits. Des moyens pacifiques pour atteindre des fins pacifiques. On peut également parvenir à régler des conflits en ayant recours à la création de comités, de tables rondes, de groupes d'utilisateurs, d'organismes, d'organisations, d'alliances et de réseaux de toutes sortes qui feront appel à des mécanismes complémentaires et itératifs de dialogue et de médiation pour négocier des solutions satisfaisantes pour toutes les parties.

L'Institut : C'est un peu comme les séances de formation sans fin sur le règlement extrajudiciaire des conflits des chercheurs et militants du Moyen-Orient, lorsque le blocage se situe au niveau politique. Mais qu'en est-il du risque de créer une culture de la violence ? Le modèle hispano-américain semble reposer sur le principe que le conflit doit dégénérer ouvertement en affrontement pour qu'on prenne les choses au sérieux. Les accords de paix du Guatemala qui ont suivi la guerre civile entre les forces gouvernementales et la guérilla ont créé un espace de dialogue entre les populations indigènes, les intellectuels et les porte-paroles du gouvernement qui n'avait jamais existé auparavant. Mais quel est le prix en vies humaines et en souffrance collective ? En outre, cette escalade qui aboutit à la violence propre à la culture espagnole peut se retourner contre certaines cultures indigènes en Amérique. Le peuple Embera du Panama lutte par des moyens pacifiques depuis des dizaines d'années contre l'installation sur ses terres des colons Mestizo. Il est totalement ignoré des colons et de l'État, mais il n'en refuse pas moins d'avoir recours à la violence. Ne pourrait-on dire que la GCRN est la stratégie idéale à adopter si l'on met en évidence des solutions non violentes ?

L'anthropologue : Oui, mais seulement si l'on fait montre d'une sensibilité à la politique ethno-environnementale locale qui ne semble pas toujours être le reflet de manifestations ouvertes de paix. Parfois, certaines politiques ethno-environnementales sont favorables à la GCRN, en dépit des apparences indiquant le contraire. Dans certains cas, régler un conflit peut être la dernière chose à faire.

L'Institut : C'est un peu comme les partis politiques qui s'affrontent constamment au sein du parlement, mais en respectant certaines règles et limites qui favorisent l'exercice de la démocratie ? Ou des ayants droit qui ont recours aux tribunaux pour contester des prises de position tout en exposant en détail des intérêts divergents et des points de vue opposés dans les querelles relatives aux ressources naturelles ? Cela implique que l'affrontement n'est pas nécessairement négatif et peut être utilisé pour induire des changements positifs (Lee, 1993) ?

L'anthropologue : Oui. Et, dans certains cas, trop de politesse peut être une perte de temps, alors qu'une bonne joute orale ou une bonne démonstration de force vous rapprochera davantage d'un règlement final. Les dispositions pacifiques et bien intentionnées de la GCRN peuvent poser problème. La route de l'enfer est parfois pavée de bonnes intentions. Certaines approches de la gestion des conflits peuvent sembler assez conviviales à toutes les parties concernées et pourtant créer de nouveaux conflits ou exacerber d'anciens antagonistes. C'est peut-être le cas des programmes de gestion conjointe des forêts, en Inde, comme l'explique Chandrasekharan (1996). La décentralisation et la délégation dans le domaine de la gestion des forêts aboutit à un transfert de pouvoirs en vue de faciliter la gestion des conflits. Mais le processus peut également avoir le résultat contraire : porter le conflit au niveau local (Traore et Lo, 1996).

L'Institut : Les moyens les moins pacifiques peuvent-ils produire de meilleurs résultats ?

L'anthropologue : Ce n'est pas à exclure. Seules la recherche et la pratique peuvent le dire. La route qui mène au paradis peut être parsemée d'obstacles. Dans leur analyse de la médiation en Afrique du Sud, Chan et coll. (1993) donnent à penser que la coercition peut jouer un rôle rationnel et constructif dans la médiation. Dans le même ordre d'idées, Nader et Todd (1978), Nader (1990, 1991), et Schweitzer (1996) contestent l'attachement anthropologique aux modèles d'harmonie sociale, lesquels ignorent le rôle fondamental que jouent les affrontements en règle dans la gestion des conflits et le changement social. La contestation ouverte correspond davantage à une vision réaliste de l'ordre international de Hobbes, jeu à somme nulle qui n'exclut pas le recours à la pression et au déploiement de tactiques reposant sur la carotte et le bâton.

L'Institut : Pouvez-vous penser à d'autres exemples de défis que pose au pacifisme la politique ethno-environnementale ?

L'anthropologue : Prenons l'approche américaine de la gestion des conflits et comparons-la avec la façon dont on aborde les litiges dans la République des Palaos, un petit archipel au fin fond de l'ouest du Pacifique. Dans un scénario à l'américaine, les parties doivent laisser leur fusil à la porte, s'asseoir, mettre cartes sur table (après les avoir tenues près de leur poitrine pendant un petit bout de temps) et traiter d'égal à égal — pourvu que ce soit conformément à la loi ou en présence du médiateur. Si l'on en croit Avruch et Black (1996), les Palaosiens font les choses différemment ; ils ont une culture axée sur la prospérité où la concurrence joue à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. Le système juridique américain implanté depuis 1944 dans leur société a été adapté par les Palaosiens selon des modalités plus proches de la politique tactique que du recours à l'autorité pour le règlement efficace des conflits. Si elles ne sont pas adaptées aux conditions locales, les techniques de règlement extrajudiciaire des conflits peuvent déboucher sur des résultats désastreux. En bout de ligne, la meilleure stratégie pourrait bien être une approche à double voie ou faisant appel à la diplomatie : appliquer certains des principes du REC (donner du pouvoir aux protagonistes plus faibles et se concentrer sur le problème et non sur les protagonistes) tout en se méfiant du système de valeurs américain et en acceptant que certaines médiations puissent être guidées par des manœuvres concurrentielles et produire au mieux des résultats limités.

L'Institut : Tous les chemins mènent à Rome, y compris ceux qui font des détours.

L'anthropologue : On peut donner comme dernier exemple les méthodes traditionnelles de résolution des conflits fonciers des Abkhases dans l'ouest du Caucase, qui faisaient

appel à l'enlèvement d'enfants. Un groupe kidnappe le bébé d'un autre groupe et l'adopte de façon à ce que les deux familles deviennent parentes. Selon un dicton abkhase, « le sang peut être lavé par le lait d'une mère, mais le sang et le lait ne peuvent jamais être mélangés » (Garb, 1996). Le conflit disparaît automatiquement lorsque les ennemis font partie de la même famille — on est bien loin ici des techniques raisonnables de gestion des conflits préconisées dans la GCRN.

Égalitarisme

L'anthropologue : Ma seconde série de questions de recherche se rapporte à l'égalitarisme. Rappelons-nous ici la lutte de Jefferson contre l'aristocratie et son engagement à l'appui des idéaux de la démocratie et de l'égalité devant la loi.

L'Institut : Vous ne suggérez tout de même pas que la GCRN repose sur l'hypothèse d'une égalité entre les parties ?

L'anthropologue : Non, pas vraiment. Je sais que les écrits sur la question sont clairs à ce propos. Peu de chercheurs et de praticiens sont suffisamment naïfs pour supposer que les collectivités sont homogènes et dépourvues de classes. On prend le monde exactement pour ce qu'il est : un champ de bataille et de conflits d'intérêts alimentés par les déséquilibres du pouvoir. L'une des principales stratégies préconisées par les théoriciens consiste à outiller les faibles et les démunis. Dans le cadre de certains projets de GCRN, on reconnaît même la nécessité d'exclure certaines parties intéressées du processus de gestion du conflit. Par exemple, l'industrie des pêches continentales a été écartée des négociations qui ont conduit au plan de cogestion intégré à la *Loi sur le régime spécial pour la province de Galapagos* (Oviedo, le présent ouvrage).

L'Institut : Dans ce cas, en quel sens l'égalitarisme pose-t-il un problème ?

L'anthropologue : Le danger survient lorsque l'égalité est présentée comme un impératif universel, un idéal qui doit être mis en pratique chaque fois que la possibilité se présente, quelles que soient les circonstances culturelles de la pratique de la GCRN et les variantes de la politique ethno-environnementale. Thomas et coll. (1996) appellent cela uniformiser les règles du jeu pour favoriser un dialogue authentique et équitable dans des conditions inéquitables.

L'Institut : On observe une tendance parmi les spécialistes de la GCRN à ignorer ou à sous-estimer le rôle positif de la connaissance privilégiée et du leadership, y compris le leur, dans la gestion des conflits. C'est comme s'ils étaient trop embarrassés de reconnaître leur propre pouvoir et la clarté qui émane d'un excellent leadership. Vous pensez que cela soulève d'importantes questions de politique ethno-environnementale ?

L'anthropologue : Oui. Les Occidentaux ont tendance à adhérer à un idéal social où les individus jouissent de droits égaux, y compris celui d'être représentés par un de leurs semblables. Les agriculteurs ne demandent pas à des dentistes de les représenter, pas plus que les habitants de l'État de Veracruz ne comptent sur les bons offices de citoyens de l'État de Puebla pour faire valoir leurs idées et leurs intérêts. Ainsi, lorsque les chercheurs et les spécialistes de la GCRN entrent en jeu, ils recherchent les collectivités et les groupes idéaux avec les délégations et représentants correspondants, c'est-à-dire des porte-paroles

généralement sélectionnés par des mécanismes de choix collectif — consensus, élection, nomination par les autorités légitimes ou par des procédures légales, etc. La question anthropologique qu'il faut se poser est à double volet : le principe de l'égalité et de la représentation égale devrait-il céder la place à des variantes d'ordre culturel ? Et la GCRN peut-elle autoriser, voire exiger, que l'on s'écarte de cette éthique égalitaire ?

L'Institut : Ce sont là des questions fort vastes. Pourriez-vous être plus précis ?

L'anthropologue : Prenons les deux facteurs de politique ethno-environnementale les plus importants avec lesquels les chercheurs et les spécialistes de la GCRN sont toujours aux prises : l'âge et le sexe. De nombreuses études de cas de GCRN mentionnent le rôle fondamental et légitime que jouent les Anciens de la communauté dans la gestion des différends locaux et des ressources naturelles comme la terre. C'est le cas parmi les Abkhazes du Caucase et les Kpellés du Liberia. Les partisans de la GCRN sont suffisamment réalistes et connaissent assez les structures politiques locales pour savoir que ce sont ceux qui sont le moins représentatifs de leur collectivité qui seront les porte-paroles les meilleurs et les plus légitimes de « leur peuple ». Il s'agit habituellement d'hommes ou de femmes d'un certain âge estimés pour leur grande sagesse, leurs compétences, leur charisme et leur autorité morale — qualités qui sont censées venir avec l'âge. Des enseignants respectés, des prêtres ou des moines peuvent également jouer un rôle déterminant dans le règlement des différends dans des pays comme l'Inde. Leur rôle consiste à dégager, maintenir ou restaurer le consensus, plutôt qu'à représenter les intérêts d'un groupe particulier ou de la majorité des électeurs (Nader, 1990 ; Castro et Ettenger, 1996 ; Chandrasekharan, 1996).

L'Institut : Ce qui tend à monter que la GCRN peut s'adapter à la politique ethno-environnementale locale.

L'anthropologue : Oui, mais la plupart des études font également état d'une préoccupation face au déséquilibre généralisé qui existe entre les hommes et les femmes ou entre les vieux et les jeunes. L'hypothèse implicite est que la sagesse des Anciens se teinte d'éléments de patriarcat ou de gérontocratie, qu'il faut réduire ou atténuer en introduisant des méthodes participatives appropriées (Villareal, 1996). Le recensement des parties à un différend est considéré comme l'étape la plus complexe, étant donné que certaines parties — les femmes, les jeunes, les démunis — ne sont pas toujours considérées à l'échelon local comme des groupes d'intérêt ayant le droit d'être entendus dans le processus de négociation. Dans la GCRN, on veut parfois permettre à ces parties de faire entendre leur voix dans le but d'instaurer un processus plus égalitaire, ce qui peut cependant générer de nouveaux conflits comme le font observer Castro et Ettenger (1996).

L'Institut : Vous trouvez que cette ambivalence en faveur de l'âge et du sexe dans les systèmes indigènes de politique ethno-environnementale est inacceptable ?

L'anthropologue : Non, pas exactement. Le problème n'est pas que nous apprécions le rôle des structures politiques locales tout en nous en méfiant par ailleurs. Ce que je veux dire personnellement, c'est que cette ambivalence devrait être exploitée afin que l'on passe d'hypothèses mécaniques à des questions de recherche de politique ethno-environnementale dynamiques.

L'Institut : Comment vous y prenez-vous ?

L'anthropologue : Vous mettez entre parenthèses vos définitions de l'égalité qui sont propres à votre culture et vous vous posez des questions sur la vision locale de l'égalité et

de la réciprocité. Les conclusions pourraient être inattendues. La recherche et la pratique pourraient vous amener à conclure que les formes locales de discrimination fondée sur l'âge et le sexe et d'autres différences dans le statut fondées sur l'occupation ou la parenté ne sont pas contestées de façon endémique, source de conflits sociaux ou mal adaptées à l'environnement. Si c'est le cas, la politique ethno-environnementale locale peut être considérée comme favorable à la GCRN. Ces différences peuvent constituer des modes fonctionnels de réciprocité étrangers à notre conception occidentale de l'égalité et de la représentation, mais être néanmoins compatibles avec la pratique de la GCRN. Par exemple, chez les Aos du Nagaland, dans le nord-est de l'Inde, c'est un conseil de village constitué des Anciens (uniquement des hommes) qui détermine à quel endroit les membres de la collectivité seront autorisés à défricher pour les cultures. Cette façon de procéder assure que le défrichage se concentrera dans la même région. Ainsi, on pourra aménager des sentiers, poster des gardiens contre le pillage, contrôler les feux et prévoir des périodes de jachère suffisamment longues pour que la terre puisse se reposer. Les conditions du travail collectif et de la gestion durable des terres reposent donc dans les mains d'une gérontocratie (Keitzar, 1998).

L'Institut : Ainsi, la GCRN devrait s'adapter à la politique ethno-environnementale locale et intégrer des conceptions modulées de la justice et de l'équité. Mais, qu'en est-il si on vient à conclure en bout de ligne que la politique ethno-environnementale locale concernant l'âge et la représentation des sexes est incompatible avec la GCRN ?

L'anthropologue : Dans ce cas-là, il faut cerner le problème. Ce qui importe, en bout de ligne, c'est de parvenir à une compréhension adéquate du rôle que jouent les différences de pouvoir à l'échelon local ou institutionnel dans une situation particulière de gestion d'un conflit environnemental. Peut-être devrions-nous imiter les médiateurs gambiens qui tiennent compte des déséquilibres du pouvoir dans la négociation, l'arbitrage ou la résolution des différends. Ils font preuve de suffisamment de sagacité pour savoir qu'il n'existe pas de stratégies de négociation universelles puisque « tout le monde est différent » (Sheehan, 1996).

L'Institut : Je suppose qu'il est impossible de classer impeccablement toutes les situations dans deux catégories : favorable ou non favorable à la GCRN ?

L'anthropologue : En effet. Les écrits indiens présentent tout un défi à cet égard. Les conflits sociaux surviennent souvent dans des villages hétérogènes où les déséquilibres du pouvoir en raison de la classe, de la caste, de l'âge, du sexe, de la tribu, du caractère ethnique ou de la religion se recoupent, produisant une hiérarchie complexe de modes de gestion juridico-administratifs et coutumiers (Sarin, 1996). La hiérarchie peut être telle que le nombre de voix non exprimées des marginaux dépasse celui des voix officielles qui vocifèrent pour s'exprimer et s'arrangent pour se faire entendre. Dans de telles conditions, il est difficile de déterminer quels sont les aspects de la politique ethno-environnementale indienne qui créent des conditions favorables à la GCRN et quels sont ceux qui l'entravent et auxquels on peut s'attaquer en toute légitimité de l'intérieur ou de l'extérieur.

L'Institut : Quelles seraient les conséquences d'une mauvaise compréhension du rôle des déséquilibres du pouvoir dans la pratique de la GCRN ?

L'anthropologue : Voici une autre question empirique. Il se pourrait par exemple que la GCRN passe à côté de certaines possibilités de gestion fructueuse des conflits en raison de son rejet immédiat d'une PE en apparence non favorable. Une autre conséquence est que

l'on pourrait privilégier et favoriser l'égalité au point de créer de nouveaux conflits locaux et compromettre ainsi d'autres finalités légitimes de la GCRN, comme l'exploitation durable des terres. Au contraire, si la recherche est insuffisante, on pourrait intégrer à grands frais certaines pratiques apparemment favorables, ce qui reviendrait à renforcer les déséquilibres du pouvoir et les inégalités. Enfin, lorsqu'il y a un manque de compréhension des différences de pouvoir, les projets de GCRN peuvent être joyeusement cooptés par les pouvoirs en place.

Nous savons que les gouvernements nationaux peuvent créer leurs propres tribunes d'arbitrage au niveau communautaire, parfois sous couvert de décentralisation. Les *salish* au Bangladesh et les *gram panchayat*, en Inde, sont des forums indigènes qui sont intégrés au système de l'État. Les travaux sur la question ont montré qu'ils peuvent être dominés par des structures du pouvoir local favorisant les nantis et la classe politique et excluant les intérêts des femmes et des démunis (Castro et Ettenger, 1996 ; Kant et Cooke, le présent ouvrage). Les conseils de développement des villages du Nagaland sont calqués sur les conseils traditionnels de villages de certaines tribus mais entrent en conflit avec les structures gouvernementales des autres tribus.

« Communalisme »

L'Institut : Vous venez juste de démystifier deux principes d'importance considérable : le pacifisme et l'égalitarisme. Nous dirigeons-nous vers un autre exposé sur les vertus du relativisme culturel ? Ce qui justifie l'inaction totale et la tolérance à l'égard de toutes les formes d'organisations sociales, depuis le machisme intégral jusqu'aux formes extrêmes de stratifications sociales ? Ne court-on pas le risque que la GCRN n'atteigne un point de paralysie totale en cherchant à tenir compte au maximum de la diversité des systèmes de valeurs et des formes culturelles de vie ?

L'anthropologue : Votre question est dichotomique, comme si tout était noir ou blanc. Ce que je veux faire valoir, ce n'est pas que nous devrions accepter de renoncer le moins possible à nos convictions et à notre engagement à l'égard d'une gestion pacifique et équitable des conflits des ressources naturelles, mais plutôt que les chercheurs et les spécialistes travaillant dans des contextes qui sont souvent multiculturels devraient être ouverts à des formes complexes et inattendues de pratiques compatibles avec la GCRN qui ne sont pas conformes aux recettes toutes faites d'inspiration occidentale.

L'Institut : D'accord. Quel est votre prochain « isme » jeffersonien ?

L'anthropologue : Je l'appellerais « communalisme », à défaut d'un meilleur terme. Comme en ce qui concerne la gestion communautaire des ressources naturelles. Non que Jefferson ait préconisé des modes de gouvernement communautaire ; le parallèle jeffersonien n'est pas aussi pertinent dans ce cas. Rappelez-vous, Jefferson a consacré une bonne partie de son temps à l'agriculture et à sa famille. Par ailleurs, il était un défenseur de l'autonomie pour l'Amérique sous le régime britannique et pour les territoires occidentaux.

L'Institut : Le communalisme pose-t-il un autre problème ? Est-ce que vous allez démontrer que le communalisme appartient à un système de valeurs spécifique à une culture, qui ne devrait pas être répandu dans le monde par la GCRN ? Ou, mieux encore, que vous n'êtes pas hostile à l'idée, pourvu qu'elle soit exprimée sous forme d'une problématique et soumise à l'analyse de la PE ?

L'anthropologue : Non, cette fois, je pense que la GCRN est mise en cause. La notion de communauté crée de sérieux problèmes.

L'Institut : C'est dommage. Si vous laissez tomber le concept de communauté, est-ce que vous ne compromettez pas la notion sous-jacente, selon laquelle le processus décisionnel dans le domaine de la gestion de l'environnement devrait être inversé et cesser d'être une démarche descendante, au profit d'une démarche démocratique ? La décentralisation est intégrée à cette notion.

L'anthropologue : Je comprends. Mais pourrait-on dire que les spécialistes en sciences sociales ont commis une grave erreur en insistant sur cette vision « communautaire » de la vie en société ? Le terme « communauté » ou « collectivité » suppose généralement deux choses : d'abord, un groupe délimité par des frontières aisément reconnaissables ; deuxièmement, une identité constituée par ce qu'ont en commun les membres de la collectivité située à l'intérieur de ces frontières, qui fait d'eux une communauté. Et si les relations sociales avaient abouti exactement à l'opposé — soit essentiellement à deux choses : des relations entre ceux qui sont censés être différents et les échanges avec le monde extérieur ? Et si la vie en société n'avait jamais été monoculturelle (chaque société a une culture qui lui est propre) ni multiculturelle (nous vivons tous dans des environnements multi-ethniques et pluralistes) ? Si en fait la règle était plutôt l'hétéroculturel ou l'hétéro-social — la vie sociale se développant au fil des relations entre ceux considérés comme différents.

L'Institut : Avez-vous dit « hétéroculturel » ? Je n'ai jamais entendu ce terme.

L'anthropologue : Je n'aime pas les acronymes, mais j'ai l'habitude d'inventer des mots.

L'Institut : Comment est-ce que l'hétéroculturalisme fonctionne dans des situations concrètes ?

L'anthropologue : Prenez les Nuba du Soudan. Ils sont nuba pour plusieurs raisons. D'abord, non pour ce qu'ils ont en commun, mais plutôt en raison de la façon particulière dont ils se démarquent et voient les relations entre les villages et les lignées, les jeunes et les vieux, les hommes et les femmes, la population et la terre, les plantes et les animaux, les être humains et les esprits. Deuxièmement, ils sont nuba parce qu'il savent non ce qu'ils sont, mais plutôt ce qu'ils ne sont pas ; précisément leurs voisins baggara qui se démarquent et conçoivent les relations différemment. Le fait d'être nuba réside dans la façon dont les Nuba agissent, soit différemment des Baggara (ou des Jellaba). Troisièmement, les Nuba sont nuba, non parce qu'ils ne se mélangent pas aux Baggara, mais plutôt en raison des relations qui les lient et qui font vivre les deux « communautés » : le commerce, les mariages entre eux, etc. Au cœur de l'identité nuba se cache une longue histoire d'échanges marchands et de politiques qui rattachent les Nuba et les Baggara, en fait, des liens d'interdépendance qui transcendent la division ethnique. Pour vous donner ne serait-ce qu'un seul exemple, il y a eu une époque où chaque sous-groupe tribal baggara défendait ses montagnes et ses alliés nuba pour assurer son approvisionnement en céréales et en esclaves également (Suliman, le présent ouvrage).

L'Institut : En quoi cette discussion sur le fait d'être nuba illustre-t-elle l'idée de l'hétéroculturalisme ?

L'anthropologue : Cela signifie que l'identité nuba réside dans un enchevêtrement de différences et de relations complexes, tant internes qu'externes. C'est comme si les fluides

vecteurs de la différence circulaient en pratiquant des échanges à l'intérieur et entre les deux corps, les Nuba et les Baggara, déterminant la forme et l'anatomie de chaque groupe. Mentionnons également que ces fluides sont en constant mouvement, ce que tend à masquer la notion d'identité. Les Nuba sont Nuba non en raison d'attributs statiques qui peuvent leur être conférés, mais plutôt en raison de leur passé dont la spirale se déploie à travers le temps formant les courants de l'histoire sociale.

L'Institut : Votre idée de la formation de l'identité hétéroculturelle semble très attrayante. Pourtant nous savons que les zones du corps social ne sont pas toutes érogènes, de même que les échanges. Certaines sont couvertes de blessures qui leur ont été infligées aux mains d'autres groupes. Pour être moins métaphorique, disons que l'histoire des relations des Nuba avec d'autres groupes comprend des histoires d'esclavage et de répression touchant au génocide.

L'anthropologue : J'y arrive. Notons que le terme « relations » que j'ai employé a un champ très large, qui englobe le commerce et le mariage mais aussi l'invasion et le conflit armé. Toutes ces relations, quelles soient coopératives ou conflictuelles, jouent un rôle direct dans la mouvance des identités. Sans l'interaction extérieure, il est peu vraisemblable que les Nuba auraient été reconnus comme ayant une identité culturelle distincte, car ils comprennent plus de 50 groupes parlant un dialecte différent, qui partagent avant tout une histoire commune d'invasion par les Turcs et les Britanniques, de domination par les Arabes et de raids esclavagistes de la part des Baggara qui sillonnaient les plaines du Kordofan et du Darfour. Les raids pratiqués au XIX^e siècle les ont contraints à faire retraite dans les monts Nuba. L'identité territoriale ne se ramène jamais à l'histoire simpliste d'un groupe choisissant son habitat indépendamment des forces extérieures. Sans cette destinée commune par rapport aux forces extérieures, les frontières de l'identité et du territoire nuba n'auraient pas de sens. Même le terme « Nuba » a été imposé de l'extérieur et utilisé principalement par rapport au monde des non-Nuba, et il est vrai que le caractère ethnique n'est pratiquement jamais une construction interne, mais toujours une réaction à des actions et à des définitions extérieures.

L'Institut : Cette identité nuba n'a-t-elle pas été gravement érodée par les récents mouvements de populations et la multiplication des contacts avec d'autres groupes ethniques à travers la migration urbaine ? Si c'est le cas, cette réalité ne contredit-elle pas votre thèse « hétéroculturelle » ?

L'anthropologue : Au contraire. L'urbanisation modifie le mode de vie nuba, mais principalement dans le sens où elle rend plus rigide que jamais les constructions de l'ethnie. Les gens sont catalogués en catégories ethniques, ce qui signifie que leur culture se trouve artificiellement isolée des autres aspects de la vie sociale. D'après Suliman (le présent ouvrage), les Nuba ont « découvert » encore davantage leur identité à travers la diaspora ; la vie dans les villes du Soudan et les manifestations de l'arrogance des Arabes du Nord à l'égard des non-arabes du Sud et de l'Ouest ont réduit la diversité culturelle des Nuba à une identité nuba unique de seconde classe.

L'Institut : Vous avez une façon originale de voir les « constructions communautaires », qui peut être éclairante, mais n'est-ce pas un exercice purement théorique ?

L'anthropologue : Pas vraiment. Une des conséquences de cet argument est que l'histoire des sciences sociales a en commun avec la politique coloniale et néo-coloniale une propension à séparer ou à réorganiser les populations en groupes nationaux ethniques ou

linguistiques apparemment homogènes. Les gens sont classés sous des entités à la manière des îles, qui masquent l'interaction et les mouvements transfrontaliers. Les communautés construites comme des organismes biologiques classifiables, à la manière des genres et des espèces, sont en partie le produit d'un discours universitaire qui pourrait bien alimenter des stratégies de domination et de guerre. Le résultat final est une sorte d'hétéroculturalisme hiérarchique et conflictuel qui se dissimule sous un épais manteau de « tribalisme » — les peuples luttant apparemment parce qu'ils ne peuvent tolérer leur marginalisation.

L'Institut : Cet argument s'appliquerait-il au compte rendu officiel faisant état d'une guerre vieille de dix ans entre les Nuba et les Baggara ?

L'anthropologue : Précisément. Comme vous le savez, les guerres en Afrique sont souvent décrites comme étant des conflits ethniques ou des guerres de religion et d'identité tribale. Comme le fait valoir Suliman (le présent ouvrage), le problème n'est pas tant que l'explication est fautive, ce qu'elle est, mais que cette explication tend à empirer les choses, alimentant le conflit et ce, de façon tout à fait délibérée. Jusque dans les années 80, les Nuba et les Baggara vivaient les uns avec les autres de façon relativement pacifique. Depuis lors, ils sont en guerre. La guerre civile qui a éclaté en 1983 a amené le gouvernement arabe jellaba, et par la suite le Front national islamique à réprimer le Parti national soudanais, parti de l'opposition dirigé par les Nuba. Concurrément, le pouvoir a armé la milice locale arabe et les nomades baggara contre les collectivités nuba et engagé l'armée de libération populaire soudanaise à faire des incursions dans la région des monts Nuba où les rebelles trouvent leur appui. Aux prises avec des problèmes de surpâturage et de sécheresse persistante, les Baggara en ont profité pour faire des raids dans les villages nuba et les déposséder de leurs terres. Toutefois, ces raids ont surtout bénéficié au gouvernement jellaba et au projet de fermiers jellaba avides de terre et de propriétaires terriens absents d'introduire l'agriculture extensive mécanisée. Inutile de dire que le compte rendu officiel de l'affrontement Nuba-Baggara est assez différent et tourne autour de la question de la « différence ». Tout en appuyant activement la guerre des Baggara contre les Nuba, les propriétaires terriens et le gouvernement ont alimenté le conflit en le traitant comme s'il s'agissait d'une flambée de tribalisme ou du *Jihad*, c'est-à-dire la Guerre Sainte contre les Nuba non musulmans.

L'Institut : Ne pourrions-nous pas dire que cette étude de cas constitue un bon exemple d'analyse multilatérale, qui se trouve être un outil standard pour la GCRN et la méthode connexe de gestion des conflits ?

L'anthropologue : En effet. Mais l'étude de cas nous enseigne également qu'il est plus aisé de faire une analyse multilatérale lorsqu'on connaît les origines et les fonctions hétéroculturelles de la « communauté », qu'elles soient coopératives ou conflictuelles. À cet égard, l'expérience de la République démocratique populaire lao est une autre illustration de la mesure dans laquelle la notion de structures sociales durables, stables et répondant à l'intérêt commun peut être inutile (Hirsch et coll., le présent ouvrage). La région du bassin hydrographique de la Nam Ngum est le siège de nombreuses divisions sociales et d'une concurrence entre factions — moyens de subsistance régionaux et nationaux, intérêts locaux et externes faisant valoir leurs droits sur les ressources forestières et hydrographiques, producteurs de cultures vivrières et de cultures commerciales, habitants des villages et nouveaux venus, ethnies différentes au sein des collectivités et systèmes de production des hautes terres et des plaines, etc.

L'Institut : Disons que nous adhérons à votre notion de l'hétéroculturalisme. En quoi cela a-t-il une incidence sur le programme de recherche ayant trait aux conflits environnementaux ?

L'anthropologue : Trois choses. Premièrement, lorsqu'on fait une analyse multilatérale, on peut s'interroger non seulement sur ce que les membres d'une « communauté » ont en commun, mais également sur ce qu'ils ne partagent pas et qui pourtant les rend solidaires entre eux en raison de relations constantes, les amenant à coopérer ou à s'opposer. Deuxièmement, la même question s'applique aux membres de différents groupes d'intérêt et communautés : les relations qu'entretiennent des « communautés ou collectivités » constituent des liens au même titre que ce qu'elles ont en commun et leurs similitudes. Les questions concernant les mouvements hétérosociaux transcendant les frontières de la communauté, qu'on les définisse comme des points ou des communautés d'intérêt, ont autant d'importance que les attaches directes de la communauté. Au cours du siècle dernier, les Mosquitos ont refoulé les Sumos vers le cours supérieur de la grande plaine d'inondation de la côte Atlantique du Nicaragua et du Honduras. Les interactions des deux groupes pendant la guérilla menée par les Contras ont transformé cette relation, conduisant à la formation d'un corps politique commun cherchant à faire valoir ses droits sur le territoire dans la Réserve Bosawas récemment créée. Enfin, le changement social est au cœur de la formation de l'identité. Les aspirations des peuples et des groupes importent tout autant que leurs origines. L'histoire est remplie de rêves et d'aspirations qui ont été détruits ou en partie réalisés par le cours des événements. Si l'on ne tient pas compte de ces rêves et de ces craintes, on demeure en face d'identités culturelles rigides, ou de leur apparence.

L'Institut : Pouvez-vous exprimer en d'autres termes votre dernier argument ?

L'anthropologue : La notion de règles du jeu est la plus proche à laquelle je puisse penser. Des règles du jeu impliquent que l'on joue. Et les jeux ne sont d'aucun intérêt si les joueurs et leurs positions respectives demeurent les mêmes tout au long de la partie. Le changement est d'autant plus inévitable que les gens jouent habituellement à différents jeux et occupent différentes positions qui varient avec le temps.

L'Institut : Pourriez-vous nous donner d'autres exemples des conséquences négatives du fait de s'en tenir à des notions de communautés ou collectivités plus traditionnelles ?

L'anthropologue : La gestion des différences entre les sexes montre à quel point la notion mécanique de frontières de la communauté ou de la collectivité peut être préjudiciable. D'une part, les spécialistes de la GCRN ne peuvent pas se permettre de supposer que les hommes et les femmes appartenant à la même collectivité partageront et occuperont les mêmes tribunes rurales participatives d'évaluation, pour la plus grande gloire de l'égalité. D'autre part, ils ne peuvent supposer que chaque sexe forme une « communauté d'intérêts » distincte qu'il convient de reconnaître et de traiter en tant que telle par l'intermédiaire de représentants et de représentantes distincts. Les relations et les courants au sein des groupes féminins et des groupes masculins et entre eux varient d'un contexte social à un autre et commandent des stratégies de gestion des conflits qui ne sauraient s'appuyer sur des recettes applicables à une « communauté ordinaire ».

L'Institut : Ne devrions-nous pas tout simplement faire confiance aux protagonistes pour mettre en évidence les frontières stratégiques de la « communauté » ?

L'anthropologue : Pas nécessairement. Prenons la lutte menée dans le Golfe du Mexique par les Nahuas pour la propriété des terres communales tout au long des années 70 et au début des années 80. Les médias ont fait de cette lutte un combat pour la préservation de l'identité culturelle et du patrimoine communautaire traditionnel, contre la redistribution des parcelles de terres (suivant le modèle *ejido*) et l'empiétement de l'industrie pétrolière étatisée. En réalité, toutefois, le récit de cette bataille de la communauté indigène a été fait à la presse par les éleveurs de bétail indigènes qui avaient la haute main sur les institutions municipales et communales régissant le régime foncier (Chevalier et Buckles, 1995). Les observateurs qui ont repris à leur compte l'interprétation « communale » faisant de tous les habitants du village nahua des opposants à l'expropriation ou à la redistribution des terres ont appuyé la stratégie des éleveurs de bétail. Ils sont tombés dans le piège en postulant que les institutions de répartition des ressources et de gestion des conflits selon le droit coutumier n'avaient pas été dénaturées par des siècles d'histoire coloniale et post-coloniale qui ont introduit les forces du marché, les bureaucraties des États et les politiques nationales plus englobantes.

L'Institut : Votre réponse m'intrigue. Vous affirmez qu'il ne faut pas croire systématiquement les récits des conflits. Mais votre évocation de l'histoire coloniale et post-coloniale donne à penser que les collectivités pourraient être moins divisées et mieux nanties si on les laissait agir par elles-mêmes, sans intervention de l'extérieur, en accord avec les principes de la GCRN. Mais pourrait-on dire que les conflits concernant les ressources naturelles découlent essentiellement d'un manque relatif d'autonomie des collectivités à l'égard des forces de l'extérieur ?

L'anthropologue : Nous sommes sur le point d'ouvrir une autre boîte de Pandore. La politique hétéroculturelle n'est pas un phénomène essentiellement horizontal. Elle tend également vers des relations verticales entre les interactions de « l'intérieur » et de « l'extérieur » qui sont indissociables de la vie et de l'histoire de la communauté. La GCRN en soi est une illustration des courants et des mouvements qui traversent les frontières verticales. Il ne faut pas se le cacher, la GCRN n'intéresserait nullement les gens au pouvoir s'il n'y avait une tierce partie pour faciliter ou promouvoir sa mise en place. Plus souvent qu'autrement, l'intervention survient en réponse à une demande d'aide en raison d'impératifs régionaux, nationaux ou internationaux en faveur de la protection, qu'il s'agisse de la conservation, de la démocratie ou de l'ajustement structurel.

La demande ou l'intervention est d'autant plus nécessaire que les facteurs externes sont imbriqués dans la structure et le devenir des facteurs locaux et des communautés d'intérêt. Cette intervention extérieure peut parfois inciter un gouvernement à prendre les devants dans la GCRN. Ce fut le cas aux Philippines, où un décret de l'exécutif pris en octobre 1997 exigeait de quelque 800 municipalités côtières qu'elles se dotent de plans de développement intégrés devant servir de fondement aux ordonnances nationales visant les pêches. Précisions que l'ordonnance s'est inspirée jusqu'à un certain point de l'expérience du comité multisectoriel sur la planification du développement côtier mis sur pied dans la municipalité de Bolinao, au Pangasinan (Talaue-McManus et coll., le présent ouvrage).

L'Institut : De sorte que l'autonomie locale est une notion trompeuse ?

L'anthropologue : C'est exact. Prenons l'étude de cas de l'Indonésie (Fisher et coll. le présent ouvrage). Nous savons que les litiges sur les limites des terres agricoles entre les villages et les collectivités d'Indonésie étaient résolus autrefois à l'échelon local, par l'intervention des leaders du lieu et sans assistance extérieure. Ce n'est que lorsque le

gouvernement et l'entreprise entrent dans le décor qu'il faut franchir ce pas, souvent avec l'appui de tierces parties, en vue de la décentralisation et de la délégation de pouvoirs à la collectivité pour parvenir à des ententes de cogestion.

Au Népal, les institutions chargées de gérer les conflits relatifs aux ressources naturelles qui se situent au niveau communautaire comprennent des organismes bilatéraux, le ministère des Forêts, le ministère des Parcs nationaux et de la Gestion de la faune, des associations de juristes, comme l'Association du barreau du Népal, des groupes favorables aux pouvoirs publics et multidisciplinaires comme *Nepal Madhyashata Samuha*, et des organisations non gouvernementales comme le Regroupement des femmes en faveur du changement (Chandrasekharan, 1996). Lorsqu'on se penche sur les expériences de GCRN du Népal et de l'Indonésie, force est de constater que la gestion communautaire n'est peut-être pas le nom qui convient.

L'Institut : L'idée que des facteurs externes sont intégrés aux structures et à l'histoire des collectivités et devraient être pris en compte dans le cadre de la GCRN fait partie de votre concept hétérosocial et hétéroculturel ?

L'anthropologue : Oui, et les implications sont nombreuses. D'une part, cela signifie que les traditions d'un groupe ne sont jamais ni simples ni statiques. Les transformations sociales au cours des deux derniers siècles sont particulièrement éloquentes à cet égard. En Indonésie, la mise en œuvre des politiques gouvernementales et la croissance des bureaucraties nationales ont gravement sapé l'autorité des conseils tribaux et les structures de micro-leadership. Aujourd'hui, le gouvernement nomme les administrateurs de villages, impose des lois et des procédures, dirige un système d'éducation qu'il a conçu et facilite l'expansion des marchés et les mouvements migratoires. Toutes ces interventions créent des tensions, non seulement entre les institutions locales et nationales, mais également entre les organismes clients locaux (Fisher et coll., le présent ouvrage).

L'Institut : Compte tenu des inévitables liens entre les processus aux niveaux micro et macro, ne ferions-nous pas mieux d'utiliser le terme cogestion plutôt que gestion communautaire (McCay, 1998 ; Uphoff, 1998) ?

L'anthropologue : La cogestion est certes un concept utile. Le terme renvoie à ce que les gestionnaires des ressources du gouvernement du Québec s'efforcent de faire lorsqu'ils traitent les pointeurs communautaires et l'Association des trappeurs cris comme leurs égaux, en accord avec les dispositions de la Convention de la Baie James et du Nord québécois. Les pointeurs sont reconnus comme étant des chefs de file en matière de chasse, et l'on sait qu'ils comptent sur leurs liens de parenté et de réciprocité ainsi que sur leur influence personnelle pour exercer leur autorité sur les activités qui se déroulent sur leur territoire de piégeage et pour régler les différends lorsqu'ils surviennent (Feit, 1989). Prenons également la GCRN en Inde. Nous savons que les systèmes communautaires indiens de gestion des forêts ont subi de profondes transformations au cours de la période sous domination britannique. Récemment, on a mis sur pied des programmes de cogestion des forêts qui ont été adoptés par 25 États indiens. Elle prévoit que le Service des forêts et les collectivités locales formeront des comités de protection des forêts et des comités de protection des forêts de villages.

L'Institut : On sait que le partenariat entre des institutions locales et externes ne va pas sans difficulté lui non plus. Les comités locaux comptent tous des représentants du *panchayat* élus tous les cinq ans. Mais ils comprennent également un enseignant du lieu, des femmes et des personnes privées de terre, parmi lesquelles on trouve beaucoup de

jeunes qui ont tendance à s'opposer au rôle traditionnel du *panchayat* dans la médiation des conflits. Le manque de complémentarité entre les institutions peut poser problème (Chandrasekharan, 1996 ; Kant et Cooke, le présent ouvrage).

L'anthropologue : Les objectifs de la cogestion n'en sont pas moins valables. L'expérience indonésienne en matière de GCRN comporte la promesse d'une stratégie de cogestion en concertation alliant des liens horizontaux et verticaux. L'un des importants enseignements du Consortium de développement des hautes terres de Nusa Tenggara est que la gestion des différends en matière de forêt et de conservation exige une approche pluraliste reposant sur un dialogue entre les institutions, et par conséquent de nouvelles alliances qui transgressent les frontières politiques et culturelles traditionnelles. Le consortium regroupe toutes les parties intéressées : les villages adjacents des aires protégées, les chefs de file des organisations non gouvernementales (ONG), les chercheurs et les scientifiques voués à la conservation et au développement communautaire ainsi que les représentants de district et provinciaux des principaux organismes publics.

L'Institut : Si l'on résume, votre raisonnement est que nous devrions nous préoccuper non tant de l'autonomie de la collectivité que d'une authentique collaboration entre les protagonistes. Là encore, ne courons-nous pas le risque que les principes de cogestion servent à justifier des limites imposées par les gens au pouvoir à l'activité de gestion communautaire ?

L'anthropologue : Peut-être, mais la cogestion peut également conférer des pouvoirs. Les spécialistes de la GCRN pourraient avoir le désir de persuader les institutions publiques, les multinationales et les grandes industries nationales d'adopter des modes plus judicieux de gestion communautaires des ressources naturelles et des conflits. À l'intérieur de systèmes sociaux plus vastes, donner un pouvoir économique et politique aux collectivités plus faibles serait peut-être une meilleure stratégie, car les liens ascendants leur permettraient d'exercer une influence sur les politiques plus générales. Les gouvernements qui procèdent à des ajustements structurels peuvent choisir de transférer les droits sur les ressources naturelles, de même que les responsabilités à des collectivités entièrement autonomes, mais sans aide d'aucune sorte — aucune ressource financière ; aucune aide au crédit ou au marketing ; aucune aide technique ; et aucune législation de protection contre les marchands, propriétaires fonciers, patrons de l'industrie du bois, multinationales des pâtes et papiers, industries pétrolières ou entreprises de l'agrinégoce. Dans ce cas, l'autonomie et la décentralisation deviennent de la pure rhétorique. Et comme l'indique Uphoff (1998), en l'absence de partage authentique des coûts et des avantages entre les niveaux micro et macro, la GCRN est vouée à l'échec.

L'Institut : Mais les réserves forestières des villages et les plans de gestion communautaire n'auraient jamais vu le jour dans le district Babati de Tanzanie si ce pays n'avait pas adopté une politique nationale de décentralisation ou pris des mesures correspondantes pour réduire les coûts de gestion des forêts pour le gouvernement (Thomas et coll, 1996) ?

L'anthropologue : La décentralisation ouvre de nouvelles possibilités à la gestion communautaire. Mais elle peut également donner plus de poids aux forces du marché et renforcer la concentration dans les mains d'un petit nombre. En l'absence de politiques et de structures de cogestion, tout est possible.

L'Institut : Vos questions de recherche concernant la notion de communauté sont très pertinentes. Mais nous ne sommes pas encore entièrement convaincus de votre critique

anthropologique du « communalisme ». Ne pourrait-il pas y avoir des adaptations de la rhétorique classique de la communauté qui serait favorable à la GCRN ?

L'anthropologue : Peut-être. Somme toute, une bonne histoire hétéroculturelle produisant des résultats valables n'a pas forcément à être vraie, n'est-ce pas ? Pour les besoins de la cause, on pourrait très bien étayer une histoire de « communauté authentique » cherchant à préserver une identité commune. Il est vrai, quand on pense à cela, que les Chorti du Honduras ont amplement bénéficié des études anthropologiques qui font état de leurs caractéristiques indigènes et de la façon dont ils ont préservé le mode de vie maya. Rivas (1993) s'est opposé au point de vue des propriétaires Copán, selon lequel les Chorti ne devraient pas être reconnus comme un peuple indigène, vu tout ce qu'ils avaient perdu, y compris leur langue et les autres caractéristiques extérieures de la vie indigène (par exemple, les vêtements traditionnels). L'opinion de ces propriétaires n'était pas sans arrière-pensée politique puisqu'en pareil cas les Chorti n'auraient pu envisager de récupérer la propriété de leurs terres, conformément à l'accord 169 du Honduras signé sous la présidence de Carlos Roberto Reina (1994-1997) (Chénier et coll., le présent ouvrage).

Qui sait, les fictions d'identités bien préservées pourraient avoir d'autres retombées grâce à l'expansion du tourisme au Copán, qui est un site archéologique important. Les Chorti pourraient bien régler en partie leurs problèmes de subsistance en devenant pour l'industrie touristique les acteurs de leur propre histoire dans un but d'interprétation. Les propriétaires fonciers et les marchands auraient tout à gagner de la croissance du tourisme au Copán actuellement sous leur contrôle. La paix pourrait être rétablie et les Chorti pourraient rentrer en possession de certaines concessions. Les avantages nets pour la communauté de Copán s'en trouveraient renforcés si le tourisme culturel local, phénomène hétéroculturel autonome, faisait l'objet d'une gestion intelligente, à la manière de la GCRN. Tout est possible.

L'Institut : Est-ce que vous suggérez que le « communalisme » pourrait être favorable à la GCRN dans des conditions qui nécessitent d'être précisées ? Si c'est le cas, le compromis pourrait être acceptable.

L'anthropologue : La fiction peut être payante — c'est ce qu'on appelle de « l'essentialisme » stratégique — aussi longtemps que les chercheurs et les protagonistes se gardent bien de s'interroger sur la question de savoir si le rêve n'est pas en train de tourner en cauchemar.

L'Institut : Un bon point.

Sécularisme

L'anthropologue : Mais nous n'avons pas fini, n'est-ce pas ? Nous en arrivons au quatrième « isme » : le sécularisme.

L'Institut : Est-ce que vous faites allusion à la séparation de l'Église et de l'État préconisée par Jefferson et illustrée par le projet de loi sur la liberté de culte introduit en Virginie ?

L'anthropologue : Oui, mais plus important encore, la non-ingérence de la religion dans les affaires économiques et politiques.

L'Institut : Est-ce que les militants de Greenpeace, les défenseurs des droits des animaux et les partisans de Gaïa sont sur le point de cogner à notre porte ?

L'anthropologue : Je le crains. Mais je promets d'être bref et d'offrir des adaptations pertinentes de la GCRN figurant au programme de recherche de Gaïa.

L'Institut : Ne vous inquiétez pas. Nous sommes un établissement sérieux, ce qui signifie que nous sommes ouverts aux autres façons de voir la nature. Nous sommes fermement convaincus qu'il y a beaucoup à apprendre de la façon dont les peuples indigènes considèrent l'univers. Nous aussi nous sommes hétéroculturels !

L'anthropologue : Il y a donc une partie de mes questions que vous pouvez prévoir. Il ne faut pas une grande imagination pour penser que les chercheurs et les spécialistes de la GCRN devraient poser des questions sur la façon dont certaines personnes considèrent les autres formes de vie comme des protagonistes de plein droit, qui doivent être écoutés dans les tribunes spécialisées et ont droit à une médiation adéquate. Il faut tenir compte du rôle des chefs religieux, des sorciers, des guérisseurs, des animaux, des plantes et des esprits dans la gestion des activités relatives aux ressources naturelles et des différends connexes entre les humains et entre les formes de vie.

L'Institut : Pourriez-vous nous donner des exemples d'observations concrètes qui pourraient être faites dans le domaine et qui ont trait aux aspects religieux de la gestion de l'environnement et des règlements des litiges connexes ?

L'anthropologue : Naturellement. En Afrique, les relations entre les activités de gestion des ressources naturelles et les lois islamiques sur l'héritage peuvent être cruciales pour la planification de la GCRN (Sheehan, 1996). Lorsqu'ils s'efforcent d'en arriver au règlement d'un différend, les Gambiens font appel non seulement au droit coutumier et à leur corps de lois, mais également à la *Charia*. La recherche du tribunal idéal franchit la ligne de démarcation qui sépare les institutions séculières des institutions religieuses et des systèmes de croyance (Sheehan, 1996). Aux Tongas, les congrégations chrétiennes ont joué un rôle crucial dans la gestion des conflits locaux (Olson, 1993). Dans la région de Nusa Tenggara, en Indonésie, les pratiques de gestion des terres et des forêts sont fortement motivées par l'importance accordée à la spiritualité ; de nombreux sites forestiers sont encore considérés comme des lieux sacrés et les interdits historiques visant l'exploration de ces régions demeurent en vigueur (Fisher et coll., le présent ouvrage). Tous ces exemples convergent vers un enseignement : la religion et le culte jouent un rôle important.

L'Institut : Compte tenu de ces facteurs, ne devrions-nous pas prendre conscience des limites de termes comme *ressources naturelles* et leur *gestion* par les êtres humains ? Ne devrions-nous pas chercher d'autres termes, moins anthropocentriques qui évoqueraient les relations entre la nature et la culture, qui sont moins terre à terre et pourraient renforcer la durabilité à l'échelle locale de la GCRN ?

L'anthropologue : Absolument. La relation de la culture avec la nature est hétéroculturelle en soi, c'est un terrain de jeu où la GCRN peut s'enrichir des systèmes de connaissances indigènes qui parlent aux interdépendances complexes liant les humains à toutes les formes de vie, réelles ou imaginaires.

L'Institut : Pensez-vous qu'il y aurait lieu d'intégrer à la GCRN, comme McCay (1998) le propose, des questions de recherche se rapportant aux valeurs de « l'éthique de la

terre » ? Ou vous contenteriez-vous de laisser simplement les protagonistes locaux ajouter l'interprétation ou la traduction de politiques ethno-environnementales qu'ils jugent pertinentes à leur méthode de GCRN ? Dans les réunions officielles avec les porte-paroles du gouvernement sur les questions territoriales, les Ojibways du centre du Canada, par exemple, ajoutent bien un siège, pour la septième génération à venir et discutent de ce que cette personne pourrait dire avant de prendre une décision.

L'anthropologue : Il n'y a pas de réponse toute faite à cette question. C'est la question qui importe et on pourrait y répondre différemment en fonction du contexte. Dans certains cas, les efforts extérieurs pour traduire toute chose dans la mentalité propre à la culture locale résultent parfois en une mise en scène et à de la démagogie. Dans d'autres cas, les institutions et les ONG qui négligent de poser des questions sur les rituels autochtones de la PE et sur la cosmologie envoient un message clair, à dessein ou non : adoptez notre langage de « gestionnaire », adaptez-le s'il le faut au niveau de votre collectivité, oubliez vos superstitions, ou gardez vos idiosyncrasies pour vous mêmes. Les « locaux » doivent laisser la religion en dehors de la GCRN ou ne pas en faire mention.

L'Institut : Pouvez-vous supposer sans risque d'erreur que les concessions de la GCRN à une quelconque politique ethno-environnementale écocentrique Gaïa seraient automatiquement payantes ? Désolé, disons plutôt qu'elles pourraient hausser tous les esprits à un plan de conscience environnemental supérieur ?

L'anthropologue : Bien sûr que non. Nous savons trop bien que le terrain de jeu des humains ayant des relations avec les dieux peut produire toutes sortes d'alliances séculières. Les partisans de l'islam fondamentaliste peuvent ordonner aux Baggara d'envahir le territoire des Nuba et d'en massacrer les habitants. Les paysans africains peuvent se convertir au pentecôtisme et lutter contre le culte des animaux et les sites forestiers. La hiérarchie chrétienne peut inviter ses adeptes partout dans le monde à renoncer à l'animisme et au paganisme. Le leader d'une collectivité mexicaine connu pour offrir des services de guérison rituelle peut se révéler être un cacique local, un éleveur relativement prospère ou le frère du maire de la ville. Pendant que nous y sommes, mentionnons les divisions sectaires dans les collectivités rurales du nord de l'Irlande, question parfois passée sous silence dans les écrits britanniques en anthropologie sociale (Moore et Sanders, 1996). Bref, la spiritualité n'est jamais neutre ; et elle n'est pas toujours éclairée par la société ou le contexte.

Rationalisme

L'Institut : La religion est parfois un sujet fort délicat. Peut-être est-ce ce qui explique l'absence évidente d'analyse des questions religieuses dans les écrits sur la GCRN ?

L'anthropologue : C'est l'une des raisons. Mais il y a une raison encore plus profonde. Il est important que les stratégies de gestion applicables aux activités relatives aux ressources naturelles soient rationnelles. Ce qui nous amène à notre cinquième « isme » : le rationalisme, le dernier postulat de ma liste. J'entends par ce terme la raison appliquée aux problèmes de gestion des ressources naturelles et déployée selon des modalités essentiellement utilitaires, analytiques, logiques et contractuelles. On pourrait appeler cela le « rationalisme environnemental ».

L'Institut : Quel nom à coucher dehors !

L'anthropologue : S'il vous plaît, un peu de patience. Commençons par l'approche utilitariste, une attitude qui met l'accent sur les choses et les activités qui sont utiles. Faire des choses utiles et chercher des façons rationnelles et méthodiques d'atteindre les objectifs de gestion environnementale fait partie intégrante de la GCRN. Vernooy et Ashby (le présent ouvrage) mettent fortement l'accent sur les principes organisationnels de la GCRN et sur la mise en valeur du potentiel local pour la planification et le contrôle de l'utilisation des ressources.

L'Institut : Vous pensez que cette hypothèse devrait être structurée dans une problématique, sur le plan anthropologique ?

L'anthropologue : Oui, et de deux façons différentes. D'abord, en examinant les différences culturelles dans la perception des objectifs et des moyens associés à leur réalisation. Deuxièmement, en nous interrogeant personnellement sur la quantité d'énergie et de temps que les gens sont prêts à consacrer à ces activités rationnelles, par rapport aux choses plus extravagantes dans lesquelles ils s'engagent.

L'Institut : Comment ces hypothèses sont-elles intégrées à la GCRN ?

L'anthropologue : Patience ! Il nous faut nous pencher sur les autres aspects de la raison avant de passer à des illustrations plus concrètes. La logique analytique est l'un d'entre eux : l'organisation de la pensée en catégories distinctes par écrit, ainsi que des outils d'évaluation, dans la mesure du possible, le tout étant mis dans un ordre logique quelconque. Allié à une attitude utilitaire, un raisonnement de ce genre débouche sur une analyse coûts-avantages des fins et des moyens pour y parvenir. Tout ce qui fait appel au côté gauche du cerveau.

L'Institut : Vous n'allez tout de même pas nous faire un exposé sur les enseignements de la pensée de l'hémisphère droit aux fins de la GCRN et de la gestion des conflits, n'est-ce pas ?

L'anthropologue : Non, à moins que vous ne continuiez à m'interrompre ! Le troisième et dernier aspect de la raison est ce qu'on pourrait appeler le « contractualisme » : la capacité de parvenir à un accord en bonne et due forme par l'échange d'arguments logiques menant à un exercice quelconque du libre choix par toutes les parties concernées, généralement avec des conséquences sur le plan juridique.

L'Institut : Toutes ces hypothèses semblent si raisonnables. La raison nous apparaît grandement nécessaire lorsqu'on aborde des problèmes de destruction massive et de conflits généralisés dans le domaine de la gestion des ressources naturelles. En fait, la mauvaise gestion serait un meilleur terme pour décrire ce qui se produit en réalité.

L'anthropologue : Je suis d'accord, mais il nous faut également considérer d'autres réponses culturelles aux problèmes de la dégradation environnementale. Nous sommes contraints à comparer ces points de vue avec notre propre système de valeurs rationnelles, si nous voulons avoir de nouveaux aperçus sur les eaux culturelles dans lesquelles nous naviguons ; car l'on sait qu'un arbre peut cacher la forêt, n'est-ce pas ?

L'Institut : Les principes que vous venez de définir sont-ils inhérents à la philosophie de Jefferson ?

L'anthropologue : Oui, dans la mesure du moins où Jefferson est à la fois le père et le fils de l'ère moderne, ce qu'il était à plusieurs égards. Jefferson avait étudié le droit et était un défenseur de la théorie des droits naturels. Il a essayé de moderniser le programme d'études du College of William and Mary et de créer une bibliothèque publique ainsi que de mettre sur pied un système d'éducation gratuite au niveau primaire, subventionné grâce aux impôts. L'éducation moderne était si importante à ses yeux qu'il considérait la création de l'Université de Virginie comme l'une de ses plus grandes réalisations. En outre, il s'est prononcé en faveur du système décimal, qui a conduit à l'adoption du dollar en 1792. Pour ce qui est de l'économie, Jefferson a participé à la négociation de traités commerciaux lors de son séjour à Paris. Enfin, il a expérimenté de nouvelles techniques agricoles et même construit une clouterie. Même si manifestement, il n'adhérait pas à une philosophie de la protection de la nature ou du développement durable, Jefferson avait foi dans les vertus et le pouvoir de l'éducation, de la science et de la raison.

L'Institut : En quoi ces prémisses posent-elles problème d'un point de vue anthropologique ? L'utilitarisme ne nous fournit-il pas les outils essentiels à la gestion de nos précieuses ressources naturelles et à la satisfaction légitime des besoins humains, quelle que soit la définition qu'on leur donne ?

L'anthropologue : Oui, pourvu que vous soyez au bon endroit au bon moment. Mais qu'en est-il si les conditions dont vous venez de parler ne correspondent pas au monde dans lequel vivent d'autres gens ? Et si les ressources naturelles n'existaient pas en tant que ressources naturelles ? C'est-à-dire comme objets et formes de vie dépourvus de spiritualité et de finalité ? Peut-on imaginer que d'autres cultures ne conçoivent pas les choses et les organismes qui peuvent être introduits dans l'univers « purement physique » que nous appelons la nature ? Ou arrive-t-il à la GCRN face à des cultures africaines ou américaines indigènes qui utilisent un langage en matière de zonage d'écologie étranger à notre point de vue sur les ressources naturelles ? Ne devrait-on pas ajuster le langage propre à la GCRN en conséquence (Henshaw Knott, 1993) ?

L'Institut : Sûrement que des mots comme *nature* et *ressource* ne sont rien de plus que des mots, des coquilles vides qui sont porteurs du sens et des valeurs qu'on leur donne ?

L'anthropologue : Pas vraiment. Les mots témoignent des attitudes et des comportements que nous inspirent les choses qui nous entourent. L'impact d'une conception de la nature, considérée comme un vaste réservoir de moyens matériels destinés à satisfaire les désirs des êtres humains, a été analysé de façon fort approfondie par les anthropologues et les écologistes. Et les points de vue que nous proposons les autres perspectives culturelles sur la nature ne doivent pas être ignorés dans la pratique de la GCRN. En termes économiques classiques, nous pourrions dire qu'il y a un véritable prix à payer sur le plan culturel lorsqu'on veut imposer de manière universelle des modèles reposant sur une analyse coûts-avantages rationnelle et sur le système de valeurs capitaliste. Paradoxalement, l'utilitarisme est un choix coûteux (Hanna, 1998).

L'Institut : Mais la GCRN est profondément engagée à l'égard des objectifs du développement durable et de la protection de la nature au profit des générations futures. Elle prend très au sérieux l'origine du mot *ressource*, du vieux français *resourdre*, rejaillir, le préfixe « re » signifiant de nouveau et *sourdre*, du latin *urgere* qui évoque le jaillissement de l'eau qui sort de terre. Ce souci de laisser la nature « rejaillir » s'écartera radicalement de toutes les entreprises qui visent à exploiter l'environnement pour satisfaire nos besoins

immédiats. Il est également compatible de façon générale avec les autres points de vue culturels sur la nature.

L'anthropologue : Là encore, permettez-moi de ne pas être d'accord. Les objectifs dont vous parlez sont louables et représentent une nouvelle façon d'envisager notre rapport avec dame nature. Cependant, le principe du développement durable tire sa source d'inspiration de la raison. Il élève un comportement rationnel à un plan supérieur, celui pour ainsi dire de l'ensemble des communautés d'intérêts, exerçant des choix sociaux que l'on espère à l'avantage des générations à venir et de l'ensemble de l'humanité. Il s'agit là d'une contestation des modèles individualistes agissant sans règles et préoccupés uniquement de leur bien-être personnel, comme ceux qui servent d'hypothèses de travail à la théorie de la « tragédie du libre accès au patrimoine de l'humanité » de Hardin (Ostrom, 1998). Néanmoins, on s'efforce généralement de mettre en œuvre le développement durable sans que les esprits et les autres formes de vie qu'abrite la nature aient voix au chapitre. La notion n'en évolue pas moins dans l'orbite de la raison occidentale.

L'Institut : Votre argument nous ramène à la question du sécularisme et de la religion, n'est-ce pas ?

L'anthropologue : Oui.

L'Institut : L'attitude utilitariste se rattache aussi directement aux impératifs de la résolution de problèmes par la logique et l'analyse, c'est-à-dire des *a priori* qui ne sont absolument pas sans connotation culturelle (Avruch et Black, 1993). Les spécialistes de la GCRN posent rarement des questions fondamentales sur les hypothèses de gestion qui sous-tendent leurs travaux.

L'anthropologue : C'est dommage. En fait, les hypothèses propres à l'utilitarisme et à la gestion sont associées à toute une gamme d'impératifs méthodologiques qui font partie intégrante de la GCRN. Prenons l'impératif de clarté, par exemple. La logique n'a guère de tolérance pour l'ambiguïté et la confusion, c'est le moins qu'on puisse dire. Et si, au lieu de mettre l'accent sur la suppression au maximum des désaccords, la GCRN en venait à faire des concessions à la théorie du chaos, comme c'est le cas de nombreuses personnes dans des milieux culturels autres que le nôtre ? En fait, c'est ce que Pederson (1995) suggère dans son analyse des concepts non occidentaux de la gestion multiculturelle des conflits appliquée aux problèmes de migration.

L'Institut : En quoi la théorie du chaos a-t-elle une incidence sur la méthode de GCRN ?

L'anthropologue : D'une part, les frontières des collectivités et des groupes de protagonistes pourraient devenir plus floues, avec des zones grises et des chevauchements introduisant de la confusion dans les modèles de la réalité sociale. Il faudrait alors peut-être également revoir les probabilités que les parties rivales définissent clairement leurs intérêts et leurs objectifs et mettent l'accent sur la tâche à accomplir, étape par étape, en mettant de côté toutes les autres considérations.

L'Institut : Mais les méthodes de gestion rationnelle obligent à analyser clairement les questions et les limites et à les traiter de manière efficace, en instaurant un dialogue approprié, en se conformant à des plans bien établis et à des échéances et en apportant des ajustements en fonction des besoins.

L'anthropologue : Comprenez-moi bien. Les méthodes que vous décrivez sont de puissants outils qui sont fort utiles, pourvu que les conditions s'y prêtent. Pour établir des

réserves forestières de villages en Tanzanie, il a fallu recenser les parties intéressées, les représentants et les intérêts des groupes (communs ou distincts) ; circonscrire adéquatement les problèmes et les autres solutions possibles et établir des priorités selon des perspectives différentes ; réunir et distribuer l'information technique et sociale ; évaluer de manière réaliste les risques d'échec et de succès ; explorer les liens avec la politique nationale de décentralisation ; enregistrer, et par la suite faire sanctionner par la loi, les ententes contractuelles préliminaires ; dresser le procès-verbal de réunions et prévoir des activités de suivi structurées, en consacrant suffisamment de temps à chaque étape ; et établir les règles de base dès le départ. Et il a fallu faire tout cela sous la direction objective de médiateurs et de facilitateurs dûment formés (Thomas et coll, 1996). Lors de l'élaboration des plans de cogestion à Cahuita, au Costa Rica (Weitzner et Fonseca Borrás, le présent ouvrage) ainsi que dans les Galapagos (Oviedo, le présent ouvrage), il a fallu avoir recours à pratiquement toutes ces procédures, étape par étape.

L'Institut : Ce qui démontre que les gens peuvent se conduire de façon rationnelle et ce, avec un certain succès !

L'anthropologue : Vous avez raison, mais que se passerait-il si les circonstances culturelles et historiques nécessitaient des stratégies différentes ?

L'Institut : Dans ce cas, nous nous tournerions vers des codes de comportement locaux et essayerions d'ajuster la méthode de GCRN en conséquence.

L'anthropologue : C'est également ce que je ferais. Deux mises en garde, cependant. D'abord, l'idée que les gens se conforment à des codes établis est un corollaire de la logique analytique. Comme le font valoir Colson (1995) et Castro et Ettenger (1996), lorsqu'on étudie les « autres codes culturels », on court le risque d'ignorer les ambiguïtés et la dynamique du chaos inhérentes aux « normes de conduite » locales ; le risque est que nous comprenions et appliquions ces codes de façon plus rigide que ne le feraient habituellement les membres de la communauté en question. Deuxièmement, que se passerait-il si les règles locales étaient absolument opposées à la GCRN relativement à certains aspects importants ?

L'Institut : Par exemple ?

L'anthropologue : Disons que les gens ne sont pas enclins à parler de conflits, préférant plutôt parler de rumeurs, d'embarras, d'imbroglis ou de problèmes à « régler », comme au Costa Rica (Lederach, 1992). Est-ce que la GCRN demeure un outil valable si les normes culturelles empêchent les gens de passer de l'étape du conflit latent au différend public (Uphoff, 1998) ? Et si les parties rivales sont pratiquement illettrées et n'ont aucune connaissance des pratiques de gestion méthodique ou des applications de la GCRN sur le plan administratif et juridique ? Ou si ce sont seulement les jeunes hommes qui ont ces compétences, à l'exclusion des Anciens habituellement responsables du règlement des litiges, comme chez les pasteurs du Mali (Verdeld, 1994) ? Et si les gens n'ont pas l'habitude d'aborder un différend de façon directe et rapide, mais préfèrent procéder avec lenteur, par des détours et avec des arguments qui s'égareront dans toutes les directions ? Sans recours à la loi écrite, lorsqu'on privilégie plutôt un généreux déploiement de dictons et de proverbes, de serments, de prières, d'étreintes, de banquets, comme au Nusa Tenggara, y a-t-il encore place pour les activités de gestion rationnelles ?

L'Institut : La raison nous obligerait à faire des recherches sur ces questions avant d'en reprendre un projet de GCRN.

L'anthropologue : Si c'était le cas, d'autres questions suivraient. Par exemple, comment pourrait-on gérer des conflits se rapportant aux ressources naturelles dans un contexte où les stratégies traditionnelles de médiation consistent en des séances interminables de déchaînement d'émotions visant à dissiper la rancune comme chez les Semai de Malaisie (Avruch et Black, 1993 ; Robarchek et Robarchek, 1993) ? Et si l'éloquence, l'humour ou la sagesse d'un Ancien gikouyou ou d'un médiateur abkhaze importait davantage que son aptitude à faciliter le dialogue ? Ou si les qualités de médiateur d'un compère zapotèque du Nord, d'un notable ndendeuli tanzanien, ou d'un leader de descendance indienne et nord-somalienne résidaient non tant dans l'impartialité de l'individu que dans sa capacité de jouer sur ses liens avec les parties au conflit ? Comment la GCRN s'ajuste-t-elle à des situations où la confiance est le facteur essentiel comme parmi les Arusha de Tanzanie, qui ont recours à des institutions reposant sur l'âge et la famille pour régler les différends locaux et aux tribunaux pour régler les litiges avec des étrangers non dignes de confiance (Gulliver, 1971 ; Nader, 1990 ; Colson, 1995) ?

L'Institut : Nous convenons avec vous que les méthodes de gestion des conflits environnementaux ne devraient pas être détachées de la culture (McCay, 1998). Cela signifie-t-il pour autant que les méthodes locales de gestion des conflits devraient toujours être préférées aux méthodes classiques de GCRN ?

L'anthropologue : Non. Les systèmes de gestion des conflits peuvent être compatibles. Bien qu'employés par le gouvernement, les conseillers dûment élus de la province de Simbu dans les hautes terres de Papouasie–Nouvelle-Guinée interviennent par des moyens qui ressemblent à l'institution traditionnelle des « frères aînés ». Les deux systèmes semblent avoir été fusionnés en une institution unique (Podolefsky, 1990). Les systèmes peuvent également continuer à coexister sans synthèse. Cela peut se produire pour toutes sortes de raisons. Les gens peuvent préférer conserver la possibilité de se déplacer d'une tribune à l'autre en fonction des avantages et des inconvénients de chacune et des gains qu'ils peuvent obtenir par suite de leurs interventions dans plusieurs tribunes. Il ne faut pas oublier que les collectivités sont des groupes hétérosociaux, ce qui signifie que plusieurs tribunes peuvent instaurer des vérifications et un équilibre qu'un système unique de gestion des conflits ne saurait produire.

L'Institut : Nous avons connaissance de nombreux cas où la préservation des intérêts de la collectivité nécessite une intervention en justice.

L'anthropologue : On peut avoir recours au système juridique pour appuyer les droits des collectivités contre des forces extérieures, comme dans le cas de l'entente visant le parc national Cahuita au Costa Rica (Lindsay, 1998 ; Weitzner et Fonseca Borrás, le présent ouvrage). Des lois peuvent être nécessaires pour lutter contre la corruption et les iniquités à l'échelon local. Elles peuvent servir à promouvoir les droits des immigrants ou de groupes marginaux (les femmes, les personnes sans terre) qui ne sont pas reconnus comme il se doit par les structures de droit coutumier de la collectivité, comme dans le milieu rural indien (Chandrasekharan, 1996). Il ne faut pas se le cacher, les méthodes de gestion des conflits selon la coutume n'ont pas toujours vocation à parvenir au consensus, à l'équité et à la durabilité sur le plan écologique. Il convient de nuancer la vision romantique que l'on a des sociétés non occidentales, lesquelles peuvent être véritablement préjudiciables à la recherche et à la pratique de la GCRN.

Retour du boomerang

L'Institut : Il semble bien que nous avons passé en revue toutes les questions que nous voulions soulever. C'est drôle quand on y pense.

L'anthropologue : Quand on pense à quoi ?

L'Institut : *Paradoxal* serait peut-être plus juste. Nous vous avons demandé d'élaborer les questions de recherche portant sur les aspects culturels de la gestion des conflits relatifs aux ressources naturelles. Finalement, vous nous avez joué deux tours. Premièrement, vous nous avez renvoyé la question comme un boomerang. Vous avez transformé ce qui était essentiellement une question anthropologique en un discours sur l'aspect culturel de la GCRN. Deuxièmement, bien que vous ayez traité des limitations culturelles de la pensée analytique, votre exposé général était extrêmement structuré. En outre, vos réponses ont tourné autour des contrastes logiques découlant de la mise en opposition de « nos propres » hypothèses culturelles contre « les leurs ». La pensée logique et catégorique ne fait pas moins partie intégrante de votre mode de critique que de l'objet de cette critique.

L'anthropologue : C'est là un point intéressant. Il faudra que j'y réfléchisse. Je dois confesser que lorsqu'elle est haussée à un niveau abstrait, l'anthropologie est inévitablement une forme « résiduelle » de pensée. Ou'on le veuille ou non, elle décrit les autres cultures en mettant l'accent sur leur altérité. L'anthropologie appréhende les autres milieux en montrant comment ils s'écartent du nôtre, et cette stratégie a pour effet de nous ramener à nous-mêmes. Nous voyons « nos proches » comme si nous étions à l'extérieur de notre propre milieu — milieu qui s'exprime dans une langue familière à laquelle on ne peut jamais échapper complètement et qui teintera nos explications de l'altérité.

L'Institut : Ne disposons-nous pas d'une certaine latitude et ne pouvons-nous pas modifier notre propre milieu et les langages pour en rendre compte, cependant ?

L'anthropologue : Certes, nous le pouvons et c'est précisément ce que j'ai essayé de faire avec cette notion apparemment étrange « d'hétéroculturalisme ». Mais il y a un autre niveau de recherche anthropologique sur lequel j'ai insisté tout au long de cette conversation, à savoir, l'anthropologie de terrain, où l'on est soi-même en immersion dans différents cadres sociaux et culturels tout en restant ouvert à des conclusions inattendues. Mon objectif était de donner une idée des différents domaines où l'on est susceptible de parvenir à des résultats surprenants, en utilisant comme point de départ certaines hypothèses de la GCRN : la paix, l'égalité, la communauté, la laïcité et la rationalité. J'espère que vous avez trouvé l'exercice utile. La consultation d'une carte, cependant, ne remplacera jamais un voyage.

Bibliographie

- Abel, R. (dir.), 1982, *The politics of informal justice*, vol. 1 et 2, Academic Press, New York (New York, É.-U.).
- Avruch, K. et Black, P.W. 1993, « Conflict resolution in intercultural settings : problems and prospects », dans Sandole, D.J.D. et Van der Merwe, H. (dir.), *Conflict resolution theory and practice : integration and application*, Manchester University Press, Manchester (R.-U.), p. 132, 142-143.

- 1996, ADR, « Palau, and the contribution of anthropology », dans Wolfe, A.W. et Yang, H. (dir.), *Anthropological contributions to conflict resolution*, University of Georgia Press, Athens (Georgie, É.-U.), Southern Anthropological Society Proceedings, vol. 29, p. 47-63.
- Barton, R.F., 1919, *Ifugao law*, University of California Press, Berkeley (Californie, É.-U.).
- 1949, *The Kalingas ; their institutions and custom law*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois, É.-U.).
- Bingham, G., 1986, *Resolving environmental disputes : a decade of experience*, Donnelly and Sons, Harrisonburg (Virginie, É.-U.).
- Bohannon, P., 1957, *Justice and judgment among the Tiv*, Oxford University Press (New York, É.-U.).
- Castro, A.P. et Ettenger, K., 1996, « Indigenous knowledge and conflict management : exploring local perspectives and mechanisms for dealing with community forest disputes », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996, Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Chan, S., Jabri, V. et Du Pisani, A., 1993, « Introduction : mediation theory and application », dans Chan, S. et Jabri, V. (dir.), *Mediation in southern Africa*, Macmillan, Londres (R.-U.), Southern African Studies, p. xiv.
- Chandrasekharan, D., 1996, « Addressing natural resource conflicts through community forestry : the Asian perspective », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996, Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Chevalier, J.M. et Buckles, D., 1995, *A land without gods : process theory, maldevelopment and the Mexican Nahuas*, Zed and Fernwood, Londres (R.-U.) ; Halifax (Nouvelle-Écosse, Canada).
- Colson, E., 1995, « The contentiousness of disputes », dans Caplan, P. (dir.), *Understanding disputes*, Berg, Oxford (R. U.).
- Danzig, R., 1973, « Toward the creation of a complementary, decentralized system of criminal justice », dans *Stanford Law Review*, vol. 26, p. 1-54.
- Evans-Pritchard, E.E., 1940, *Les Nuers, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilotique*, Clarendon Press, Oxford (R.-U.).
- Feit, H., 1989, « James Bay Cree self-governance and land management », dans Wilmsen, E.N. (dir.), *We are here : politics of aboriginal land tenure*, University of California Press, Berkeley (Californie, É.-U.), p. 68-98.
- Garb, P., 1996, « Mediation in the Caucasus : Caucasian diplomacy », dans Wolfe, A.W. et Yang, H. (dir.), *Anthropological contributions to conflict resolution*, University of Georgia Press, Athens, (Georgie, É.-U.), Southern Anthropological Society Proceedings, vol. 29, p. 31-46.
- Gibbs, J., 1963, *The Kpelle moot : a therapeutic model for the informal settlement of disputes*, Africa, vol. 33, p. 1-11.
- Gluckman, M., 1955, *The judicial process among the Barotse of northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester (R.-U.).
- 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Aldine, Chicago (Illinois, É.-U.).
- Gulliver, P., 1971, *Neighbours and networks*, University of California Press, Berkeley (Californie, É.-U.).
- Hanna, S., 1998, « Co-management in small-scale fisheries : creating effective links among stakeholders », présenté à l'Atelier international sur la gestion communautaire des ressources naturelles, du 10 au 14 mai, Washington (DC, É.-U.), Institut de développement économique de la Banque mondiale, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa (Ontario, Canada), Fondation Ford, New York (New York, É.-U.).
- Henshaw Knott, C., 1993, *Views of the forest : local people and indigenous knowledge in the Adirondack Park land-use conflict*, New York, Cornell University (New York, É.-U.), thèse de doctorat.

- Keitzar, S., 1998, *Farmer knowledge of shifting cultivation in Nagaland*, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa (Ontario, Canada), rapport, 108 p.
- Lederach, J.P., 1992, *Enredos, pleitos y problemas, Una guía practica para ayudar a resolver conflictos*, Ediciones Clara, Semilla (Guatemala).
- Lee, K., 1993, *Compass and gyroscope : integrating science and politics for the environment*, Island Press, Covelo (Californie, É.-U.).
- Lindsay, J., 1998, « Designing legal space : law as an enabling tool in community-based management », présenté à l'Atelier international sur la gestion communautaire des ressources naturelles, du 10 au 14 mai, Washington (DC, É.-U.), Institut de développement économique de la Banque mondiale, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa (Ontario, Canada), Fondation Ford, New York (New York, É.-U.).
- McCay, B., 1998, « Co-managing the commons », présenté à l'Atelier international sur la gestion communautaire des ressources naturelles, du 10 au 14 mai, Washington (DC, É.-U.), Institut de développement économique de la Banque mondiale, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa (Ontario, Canada), Fondation Ford, New York (New York, É.-U.).
- Moore, C. et Santosa, M., 1995, « Developing appropriate environmental conflict management procedures in Indonesia : integrating traditional and modern approaches », dans *Cultural Survival Quarterly*, vol. 19, p. 23-29.
- Moore, E., 1993, « Gender, power and legal pluralism : Rajasthan, India », dans *American Ethnologist*, vol. 20, p. 522-542.
- Moore, R. et Sanders, A., 1996, « The limits of an anthropology of conflict : loyalist and republican paramilitary organizations in Northern Ireland », dans Wolfe, A.W. et Yang, H. (dir.), *Anthropological contributions to conflict resolution*, University of Georgia Press, Athens (Georgie, É.-U.), Southern Anthropological Society Proceedings, vol. 29, p. 131-143.
- Moore, S., 1986, *Social facts and fabrications*, Cambridge University Press, Cambridge (R.-U.).
- Nader, L. (dir.), 1980, *No access to law : alternatives to the American judicial system*, Academic Press, New York (New York, É.-U.).
- 1990, *Harmony ideology*, Stanford University Press, Stanford (Californie, É.-U.).
- 1991, « Harmony models and the construction of law », dans Avruch, K., Black, P.W. et Scimecca, J.A. (dir.), *Conflict resolution : cross-cultural perspectives*, Greenwood Press, Westport (Connecticut, É.-U.), p. 41-59.
- Nader, L., Todd, H.F. (dir.), 1978, *The disputing process — law in ten societies*, Columbia University Press, New York (New York, É.-U.).
- Olson, E.G., 1993, *Conflict management in congregation and community in Tonga*, University of Arizona, Phoenix (Arizona, É.-U.), thèse de doctorat.
- Ostrom, E., 1998, « Self-governance and forest resources », présenté à l'Atelier international sur la gestion communautaire des ressources naturelles, du 10 au 14 mai, Washington (DC, É.-U.), Institut de développement économique de la Banque mondiale, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa (Ontario, Canada), Fondation Ford, New York (New York, É.-U.).
- Pederson, P., 1995, « Non-Western concepts of multicultural conflict management applied to migration issues », dans *Communication and Cognition*, vol. 28, n° 4, p. 3987-3408.
- Podolefsky, A., 1990, « Mediator roles in Simbu conflict management », dans *Ethnology*, vol. 29, n° 1, p. 67-81.
- Rivas, R., 1993, *Pueblos indigenas y garifunas de Honduras : una caracterización*, Editorial Guaymuras, Tegucigalpa (Honduras).
- Robarchek, C.A. et Robarchek, C.J., 1993, « Waging peace : the psychological and sociocultural dynamics of positive peace », dans Avruch, K., Black, P.W. et Scimecca, J.A. (dir.), *Conflict resolution : cross-cultural perspectives*, Greenwood Press, Westport (Connecticut, É.-U.), p. 64-80.
- Sarin, N., 1996, « Actions of the voiceless : the challenge of addressing subterranean conflicts related to marginalised groups and women in community forestry », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996,

- Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Schapera, I., 1943, *Tribal legislation among the Tswana of the Bechuanaland Protectorate*, London School of Economics and Political Science, Londres (R.-U.).
- Schweitzer, M., 1996, « Harmony ideology works at the mill », dans Wolfe, A.W. et Yang, H. (dir.), *Anthropological contributions to conflict resolution*, University of Georgia Press, Athens, (Georgie, É.-U.), Southern Anthropological Society Proceedings, vol. 29, p. 119-130.
- Shaftoe, D. (dir.), 1993, *Responding to changing times : environmental mediation in Canada, Interaction for Conflict Resolution*, Waterloo (Ontario, Canada).
- Sheehan, N.A., 1996, « Opening statement for West/Central Africa paper », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996, Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Thomas, G., Anderson, J., Chandrasekharan, D., Kakabadse, Y. et Matiru, V., 1996, « Levelling the playing field : promoting authentic and equitable dialogue under inequitable conditions », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996, Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Traore, S. et Lo, H., 1996, « Natural resource conflicts and community forestry : a West African perspective », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996, Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Uphoff, N., 1998, « Community-based natural resource management : connecting micro and macro processes and people with their environments », présenté à l'Atelier international sur la gestion communautaire des ressources naturelles, du 10 au 14 mai, Washington (DC, É.-U.), Institut de développement économique de la Banque mondiale, Centre de recherches pour le développement international, Ottawa (Ontario, Canada), Fondation Ford, New York (New York, É.-U.).
- Verdeid, T., 1994, *The state and rangeland management*, Dryland Networks Programme, International Institute for Environment and Development, Londres (R.-U.), Paper 46.
- Villareal, C., 1996, « Socio-environmental and community forest conflicts in Latin America », document présenté à la Conférence électronique de la FAO : règlement des conflits en foresterie communautaire, janvier-avril 1996, Programme Arbres, Forêts et Communautés rurales de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome (Italie).
- Wadley, S., 1994, *Struggling with destiny in Karimpur, 1925-1984*, University of California Press, Berkeley (Californie, É.-U.).
- Weldon, E. et Jehn, K.A., 1996, « Examining cross-cultural differences in conflict management behavior : a strategy for future research », dans *International Journal of Conflict Management*, vol. 6, n° 4, p. 387-403.
- Yang, H. et Wolfe, A.W., 1996, « Epilogue : agenda for applied research in conflict resolution », dans Wolfe, A.W. et Yang, H. (dir.), *Anthropological contributions to conflict resolution*, University of Georgia Press, Athens (Georgie, É.-U.), Southern Anthropological Society Proceedings, vol. 29, p. 144-149.