

Les espaces protégés urbains, vecteurs de justice ou d'injustice pour les populations autochtones ? Les cas de Xochimilco et des parcs nationaux de Mumbai et du Cap

Frédéric Landy

Nadia Belaidi

Karl-Heinz Gaudry Sada

Résumé

L'étude de trois vastes espaces protégés périurbains, dont deux parcs nationaux, atteste que les relations entre espaces protégés et justice doivent être abordées dans deux sens. D'une part, l'injustice est souvent à l'origine de la création de ces périmètres, par exemple en cas d'expulsion des habitants. En ce sens, l'espace est l'empreinte de politiques passées ou présentes menées à l'encontre des populations locales, en l'occurrence autochtones, pour mettre sous cloche ces aires protégées. D'autre part, les parcs nationaux peuvent parfois être des vecteurs de justice, quand des responsables politiques conçoivent la facilitation de l'accès au parc comme un moyen d'émancipation et de réparation, ou lorsque les revendications pour plus de droits proviennent de groupes autochtones eux-mêmes. Notre analyse utilise la notion d'éco-ethnicité, que nous définissons comme une identité à deux composantes : la visibilité du groupe, et son rapport - parfois reconstruit - à l'environnement. Une forte éco-ethnicité peut aider à la reconnaissance des populations, laquelle peut servir les revendications autochtones mais aussi les intérêts des pouvoirs publics.

Mots-clés

Parc national urbain, éco-ethnicité, justice spatiale, autochtone, Xochimilco, Mumbai, le Cap, adivasi, khoisan, xochimilca

Introduction

Dans le Parc National de la Montagne de la Table, au Cap, aujourd'hui doublement protégé par son statut de parc national (depuis 1998) et de site classé au patrimoine mondial de l'UNESCO, il est interdit de récolter les plantes endémiques. Cette régulation a ainsi mis hors la loi de très anciennes pratiques de guérisseurs africains (*sangomas*), pour certaines transmises par des populations khoisan - les premiers peuples chasseurs-cueilleurs (San) et éleveurs (KhoiKhoi) d'Afrique australe¹. Dès 1994, un jardin d'herbes médicinales locales avait été établi dans le township de Langa par le *Tsoga Environmental Center*, une ONG fondée en 1990 pour aider à la conservation de l'environnement, à la lutte contre la pauvreté, et pour améliorer la qualité de vie dans les townships (*The Argus*, Novembre 1994, cité par Khan, 2002, p. 31). En 2005, le Parc National décida de financer un autre jardin médicinal, en consultation avec la *Western Cape Traditional Healers' Association*. Assurément, il s'agissait pour le Parc National de détourner les utilisateurs de plantes médicinales du territoire protégé, en faisant en sorte que les ressources soient disponibles ailleurs. Toutefois, de telles initiatives correspondent aussi à une véritable reconnaissance de savoirs environnementaux spécifiquement africains, parfois d'origine khoisan. Dans l'Afrique du Sud post-apartheid,

¹ La catégorie « khoisan » a été inventée en 1928 par Leonard Schultze (anthropologue allemand) pour désigner collectivement les Khoi et les San, bien qu'il s'agisse de deux cultures différentes, parlant chacune une langue particulière et dont les modes de vie étaient bien distincts.

ces *traditional gardens* se veulent donc de véritables outils de justice spatiale et de réparation. La concession d'espaces pour cultiver des plantes endémiques affiche la légitimité de ces populations « africaines » : évident effort pour atténuer les conséquences de plus de deux siècles de discrimination officielle et d'exclusion spatiale.

De fait, la création d'espaces protégés dans le monde, et notamment de parcs nationaux, s'est souvent effectuée au détriment des populations locales, et dans les pays du Sud bien des populations « autochtones » – terme que nous définissons plus loin – ont été expulsées d'espaces qu'il fallait rendre vides d'êtres humains. Leur éviction, ou du moins la restriction de leurs accès aux ressources, s'est alors traduite par des formes d'injustice criantes. La littérature abonde sur ces processus d'exclusion (Dunlap, 1999 ; Harris, 2002 ; Randeria, 2007 ; Héritier, Laslaz éd., 2008). En ce sens, ces espaces portent l'empreinte de politiques, passées ou présentes, menées à l'encontre des populations locales pour mettre sous cloche des aires protégées. Le paysage des parcs nationaux et de leurs environs – paysage matériel aussi bien que paysage social ou idéal – est la conséquence visible de ces politiques. Pourtant, dans le même temps, selon l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (IUCN - www.iucn.org), les parcs nationaux sont « de vastes aires naturelles ou quasi naturelles mises en réserve pour protéger des processus écologiques de grande échelle, ainsi que les espèces et les caractéristiques des écosystèmes de la région, qui fournissent aussi une base pour des opportunités de visites de nature spirituelle, scientifique, éducative et récréative, dans le respect de l'environnement et de la culture des communautés locales » (c'est nous qui soulignons) (Dudley, 2008, p. 19). Malgré les politiques discriminatoires passées et présentes, les parcs nationaux pourraient-ils donc aussi constituer des vecteurs de justice pour des populations autochtones souvent marginalisées ?

L'accomplissement de la justice requiert des dispositions sociales permettant à chaque membre de la société d'interagir avec les autres et nécessite, pour que cela soit possible, que des normes formelles d'égalité juridique soient établies (Villey, 1982). Cependant, ces normes ne constituent qu'un seuil minimum et leur existence ne saurait suffire à elle seule. Leur effectivité est assujettie à la réalisation d'au moins deux conditions additionnelles et cumulatives : redistribution et reconnaissance (Fraser, 1998 ; 2004). Or, dans divers cas, on observe que des populations autochtones, expulsées du fait de la création d'aires naturelles protégées, réclament des droits sur leurs terres, souvent avec l'appui de non-Autochtones qui les aident à mener des actions en justice. Si ces initiatives visant à une redistribution plus juste viennent fréquemment « d'en bas », il arrive aussi qu'elles viennent « d'en haut », lorsque des gouvernements voient dans la facilitation de l'accès à des espaces « protégés » un moyen de réparation des spoliations subies par les Autochtones, voire même d'émancipation de ces derniers. Jadis créateurs d'injustice spatiale, ces espaces pourraient-ils aujourd'hui devenir des vecteurs d'intégration ?

Nous avons retenu trois espaces pour tenter de répondre à cette question : le Parc National Sanjay Gandhi à Mumbai (Inde), le Parc National de la Montagne de la Table au Cap (Afrique du Sud) et le site classé au Patrimoine mondial de l'UNESCO de Xochimilco, à Mexico (Mexique). Ils ont en commun leur position périurbaine, voire urbaine (Mumbai), à proximité ou à l'intérieur de très grandes agglomérations : plus de 3 millions d'habitants au Cap, 20 millions à Mumbai et même 23 millions à Mexico. Ces espaces se trouvent en outre dans des pays « émergents » à des degrés divers, où les rapides processus de changement économique, social, culturel, environnemental ou politique font peser des menaces sur ces parcs. Enfin, ils se caractérisent par la présence, symbolique ou physique, passée ou présente, de populations autochtones : le terme d'« autochtone » devant être entendu ici comme « celui qui habite en son lieu d'origine » (Bellier, 2009 ; 2015 ; Belaidi *et al*, 2016 ; Detienne, 2003).

L'autochtonie² sous-entend un lien spécifique à un lieu, à un territoire, ainsi qu'une temporalité qui forgerait l'identité - comme l'ont rappelé les luttes contemporaines des peuples amérindiens des deux Amériques. Mais l'extension du débat à d'autres parties et peuples du monde a conduit à une compréhension élargie de l'autochtonie, où l'idée de primo-installation est moins centrale (même si elle reste sous-jacente) car discutable sur certains continents. Il est aujourd'hui admis que plusieurs critères peuvent se combiner entre eux. L'ancrage au territoire n'est plus le seul principe ; des relations de domination, de discrimination et de marginalité viennent enrichir et complexifier la définition de l'autochtonie. Désormais peuvent être considérées comme autochtones, et potentiellement reconnues comme « peuples autochtones » (donc accéder à des traitements particuliers), les populations dont le point commun est 1) d'avoir historiquement des relations de pouvoir inégales avec les États-nations dans lesquels elles vivent et la société de ces États, et 2) d'être discriminées ou marginalisées en raison de leurs modes de vie.

D'ailleurs, les espaces présentés dans ce texte sont représentatifs de pratiques d'exclusion et de domination qui ont gravement entamé, voire détruit, les modes de vie des populations concernées. Ces atteintes, vécues comme des injustices, ont un impact sur leur manière de vivre et de revendiquer leur autochtonie pour défendre leurs droits. Dès lors, la définition et l'appropriation du qualificatif « autochtone » et son évolution sont largement influencées par des considérations et des objectifs politiques. Aussi ce texte interroge-t-il la mobilisation de l'« image » de l'autochtonie par les acteurs et populations concernés, dans le cadre de leurs luttes pour la justice spatiale au sein de ces parcs urbains.

Nous commencerons par présenter la diversité des relations entre autochtonies et espaces protégés dans les trois pays et agglomérations étudiés. Puis, en utilisant de façon exploratoire le concept d'« éco-ethnicité », nous évaluerons les différents degrés de reconnaissance, par les États, des identités revendiquées. Nous montrerons, premier résultat de cette recherche, que l'image dont jouissent les populations autochtones en termes de relations à l'environnement et d'ethnicité (ce que nous appelons l'éco-ethnicité) constitue l'un des facteurs qui influencent la gestion de leur présence au sein d'espaces protégés ; les pouvoirs publics ou d'autres acteurs pouvant avoir tendance à leur octroyer plus de droits si cette image est dotée de vertus positives du point de vue écologique. La dernière partie de l'article témoignera de l'utilisation, voire de l'instrumentalisation, des processus de justice spatiale à travers la place accordée ou prise par les peuples autochtones dans les espaces protégés. En découle notre second résultat : dans les contextes étudiés, même s'il est toujours question de terres et de territoires, la justice demandée par les peuples autochtones réfère souvent moins à un « droit à la terre » en termes de rétroactions foncières qu'à un « droit à la visibilité » et à la reconnaissance – une reconnaissance de leur présence sur des territoires dont ils ont été effacés.

Des autochtonies et des injustices (spatiales)

Dans les trois pays analysés ici (Afrique du Sud, Inde, Mexique), l'autochtonie des groupes étudiés est reconnue officiellement à des degrés divers. Par ailleurs, à l'exception des Adivasi (Inde), les injustices subies par ces groupes dans les trois cas d'étude ne sont pas liées à la création d'une aire protégée sur leur territoire, le préjudice étant bien plus ancien.

² Nous nous appuyons ici sur la caractérisation retenue dans la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (2007) comprenant quatre éléments fondamentaux : la continuité historique sur un territoire, la différence culturelle, le principe de non-dominance et l'auto-identification.

Des statuts d'autochtonie reconnus à des degrés divers

En Inde, les populations autochtones correspondent plus ou moins - les définitions varient beaucoup - à ce que l'on appelle les « tribaux », ou Adivasi (littéralement : « aborigènes ») (Chavinier, 2008). Les *Scheduled Tribes* (« tribus recensées »), seule catégorie officiellement décomptée depuis 1950 mais qui n'inclut pas tous les Autochtones, représentaient 8,6 % de la population en 2011 (cf. www.censusindia.gov.in). Leurs territoires se sont fortement réduits au cours d'une histoire qui a relégué les Adivasi dans des collines boisées - elles-mêmes désormais convoitées par de grands projets industriels ou hydroélectriques. Toutefois, dans la démocratie indienne, les Adivasi ne sont pas sans disposer de droits spécifiques : une politique de discrimination positive leur attribue différents avantages et des quotas de postes dans le secteur public, des politiques de justice spatiale leur réservent des sièges aux élections municipales dans certaines circonscriptions et, surtout, leur ont accordé des territoires (*Scheduled Areas*) dans des zones de collines ou en Himalaya où ils disposent d'une certaine autonomie. Notons qu'en Inde, les Adivasi ne sont pas appelés *natives*, ou *indigenous peoples*, sauf exception, car aucune idée d'antériorité n'est acceptée dans le discours officiel. S'ils bénéficient de droits spécifiques, tout comme les Dalits (ex-Intouchables), c'est parce qu'ils vivent dans des conditions souvent misérables, et non parce qu'ils auraient une légitimité territoriale supérieure à celle d'autres groupes. Dans le cadre d'une historiographie très disputée et récupérée politiquement par la droite nationaliste hindoue (Meyer, 2007), en particulier depuis son retour au pouvoir en 2014, la question de l'antériorité est extrêmement sensible en Inde. De plus, bien que les Adivasi représentent plus du cinquième des populations autochtones de la planète, ils ne sont vraiment présents que depuis les années 2000 dans les arènes internationales, ayant jusque-là préféré jouer la carte des revendications de discrimination positive au niveau national.

En Afrique du Sud, si la question de l'antériorité des Khoisan n'est contestée que par les extrémistes afrikaaners, le *Traditional Leadership and Governance Framework Amendment Act*³ stipule que « les peuples autochtones d'Afrique du Sud se composent d'une diversité de communautés culturelles » (Republic of South Africa, 2003, p. 2, notre traduction) et vise toutes les populations noires africaines du pays (DTA, 2013). D'ailleurs, la réintégration, avec la nouvelle Constitution, des autorités traditionnelles (chapitre 12 de la Constitution) ne visait pas, initialement, les autorités khoisan, du fait de leur supposée « non-survivance » à la colonisation et à l'apartheid (Mukundi, 2009). En effet, les Khoisan, qui occupaient la péninsule et la province du Cap à l'époque précoloniale, ont été réduits quasiment à néant par une combinaison de massacres, d'épidémies et de travail forcé entre les XVII^e et XIX^e siècles (Fauvelle-Aymar, 2002). De plus, leurs descendants ont été inscrits comme *Coloured* durant le régime d'apartheid, une classification qui a affaibli l'identité khoisan au point de la rendre invisible. Pourtant, malgré des débuts timides lors de la transition démocratique, la renaissance khoisan a abouti à la création du *National Khoisan Council* en 1999. Les négociations avec le gouvernement sud-africain, à propos notamment de la reconnaissance constitutionnelle des chefs traditionnels khoisan, ont débouché sur un projet de loi, le *Traditional and Khoi-San Leadership Bill* (TKLB), dont l'objet est de compléter et remplacer la loi de 2003. Bien que Jacob Zuma,

³ Avant 1994, les autorités traditionnelles étaient légalement le premier niveau d'administration en zone rurale noire, bien que soumises au gouvernement blanc. Elles étaient chargées du maintien de l'ordre public ainsi que de la prestation de services publics de base. Après la fin de l'Apartheid, la nécessité de faire du pays « une nation unie dans sa diversité » a conduit à réintégrer ces autorités traditionnelles en les rendant légitimes – (les chefs traditionnels étaient faits et défaits par l'administration coloniale et le régime d'Apartheid, selon leur soumission au régime en place). Aussi, la loi de 2003 instaure une nouvelle forme de reconnaissance étatique des chefs par le biais de l'octroi de certificats et leur adjoint un Conseil traditionnel qui doit être composé de membres choisis par le chef, d'un tiers de femmes et d'autres membres élus démocratiquement pour répondre aux principes constitutionnels (non-discrimination et démocratie).

Vice-président puis Président de la République sud-africaine, ait défini les Khoisan comme les premiers peuples autochtones du pays⁴ (Zuma, 2001; 2012), le TKLB ne leur reconnaît pas ce statut. Remanié à maintes reprises, le projet de loi présenté au Parlement en septembre 2015 est fortement contesté. Ces attermolements ajoutent à l'ambiguïté de la position de l'Afrique du Sud, laquelle n'a pas ratifié la *Convention n°169 de l'Organisation internationale du travail relative aux peuples indigènes et tribaux* (1989).

Au Mexique enfin, l'autochtonie revêt un sens bien différent. Les Autochtones y représentaient en 2005 9,8 % de la population (CDI, 2010). Après la conquête de l'empire aztèque par les Espagnols en 1521, leur « acceptation » du christianisme leur a permis de conserver plus ou moins ouvertement leurs traditions et leurs identités. Le Mexique est le seul des trois pays dont il est question ici à avoir ratifié la *Convention n°169* de l'OIT. Sur la base de ce texte, ont été reconnus 141 *pueblos originarios* (villages habités par des Autochtones) dans les 16 *delegaciones* du district fédéral de Mexico. En 1992, l'Amendement constitutionnel n°4 a été modifié pour reconnaître la nature multi-ethnique et multiculturelle de la nation mexicaine, et en 2001, l'autonomie des peuples autochtones en matière communautaire a été reconnue (Cloud *et al.*, 2013). Même si la réalité est souvent loin de la lettre de la loi, le cas de la partie montagneuse de Xochimilco atteste de cette relative autonomie.

L'injustice spatiale, à l'origine des espaces protégés ?

Le Parc National Sanjay Gandhi a obtenu le statut d'espace protégé en 1950. D'une superficie de 19 km² au départ, il s'agissait alors, avant tout, de protéger l'approvisionnement en eau de Mumbai. Sa taille est aujourd'hui de 104 km² (la surface de Paris intra-muros), à la suite d'extensions souvent brutales qui, non seulement se sont révélées dangereuses pour le parc qui s'est ainsi retrouvé au contact direct de la ville, mais ont aussi mis dans l'illégalité, du jour au lendemain, les Adivasi qui vivaient là, en général métayers pour de grands propriétaires absentéistes. D'ethnie Warli ou Kohli, ils ont vu leur bétail confisqué et les cultures interdites, et la plupart ont dû quitter leurs villages. Il reste cependant plus de 7 000 Adivasi à l'intérieur du parc, toujours menacés d'expulsion (photo 1).

⁴ « Je suis fier d'être ici ce soir pour assister à un moment significatif de l'histoire de notre pays en général, et de celle du peuple Khoisan en particulier – le premier peuple autochtone de notre pays » (*Opening ceremony of the National Khoisan Consultative Conference on March 29, 2001*, notre traduction).

Photo 1 : Corvée d'eau dans le hameau « tribal » de Taleopada (© F. Landy)



Couvert d'une forêt décidue humide, le parc est connu pour ses léopards (la plus forte densité au monde, dans la ville sans doute la plus dense du monde...) et ses bidonvilles (plus de 100 000 personnes...). Les questions de justice spatiale portent donc à la fois sur le « droit à la ville » pour les habitants de ces bidonvilles (Zérah, Landy, 2013), et sur un « droit à la non-ville » pour les Adivasi, qui souhaitent continuer à habiter dans le parc pour des raisons culturelles mais aussi économiques (beaucoup ont un emploi urbain mais précaire, qui ne leur permet pas de payer un logement en ville).

On peut d'autant plus parler d'injustice spatiale à propos de la création de ce parc national que celle-ci ne nécessitait pas la privation de tant de droits. En effet, l'empreinte spatiale des Adivasi étant relativement réduite, la destruction de leurs logements et l'interdiction de leurs activités n'étaient pas nécessaires. Un simple contrôle de ces dernières aurait pu suffire pour mener à bien une politique de conservation du milieu physique. L'intérêt général n'était d'ailleurs pas, contrairement à ce que croient bien des Indiens, de supprimer tout habitat du parc. En effet les Adivasi, qui connaissent souvent mieux la forêt que les agents forestiers eux-mêmes, peuvent donner l'alerte en cas d'incendie ou de braconnage, ou signaler d'autres problèmes. L'injustice à leur égard est d'autant plus flagrante que leur discrimination contraste avec la présence de diverses activités dans le parc (petit train, visite touristique d'antiques grottes bouddhistes), sans parler des résidences bourgeoises en zone *non aedificandi*, néfastes pour la conservation mais pourtant autorisées car abritant des classes moyennes aisées (Saglio-Yatzimirsky, Landy éd., 2014).

En Afrique du Sud, le parc de la Montagne de la Table, devenu parc national en 1998 et situé en totalité dans l'immense municipalité du Cap, est le plus grand des trois parcs retenus pour cette

étude avec 250 km² (et plus de 1000 km² d'aire marine). Il est aussi remarquable pour l'endémisme de sa végétation arbustive, le *fynbos*. Il inclut des parcelles privées, subit une forte pression touristique, et une bonne part des petites agglomérations qui constituent autant de trous dans la trame du parc sont habitées par des populations noires discriminées.

L'injustice spatiale est ici survenue bien avant la création du parc. Dès la fin des années 1670, les colons européens avaient soumis ou chassé les Khoi des terres qu'ils occupaient depuis parfois 2000 ans (Elphick, 1985 ; Adhikari, 2011). Les Khoisan sont aujourd'hui classés en cinq groupes qui comprennent notamment les *Cape Khoi*, des revivalistes khoisan du Western Cape (Verbuyst, 2015) qui se définissent comme les descendants des Khoisan et oeuvrent à la résurgence de l'identité dans la région. Leur nombre reste indéterminé. Dans le cadre de l'institutionnalisation de la ségrégation raciale, toute la péninsule du Cap a été classée comme zone « blanche » en 1957, et ce sont donc toutes les populations « autochtones » qui ont souffert de cette ségrégation, les Khoisan comme l'ensemble des « Africains noirs ».

La Délégation de Xochimilco est, de nos trois espaces, celui où l'injustice spatiale est la moins marquée. Située au sein du district fédéral de Mexico, elle s'étend sur 122 km². Surnommée « la Venise de l'Amérique » par les premiers chroniqueurs espagnols, elle doit, comme le parc de Mumbai, sa mise sous protection à la nécessité d'approvisionner en eau les quatre autres arrondissements de Mexico. L'économie locale du parc dépend aujourd'hui davantage du tourisme que de son agriculture lacustre dite « traditionnelle ». Assurément, l'arrivée des conquistadores a tragiquement bouleversé les sociétés locales. Mais les Xochimilca possèdent l'essentiel des *chinampas*, ce parcellaire quadrillé de canaux gagné sur les eaux (photo 2). La reconnaissance des *pueblos originarios* a permis le maintien des agglomérations xochimilca à l'intérieur même de la zone protégée. Que l'on puisse parler de politiques injustes, aujourd'hui, n'est donc pas certain. Mais les politiques de conservation, dans une région classée patrimoine culturel par l'UNESCO en 1987 et figurant sur la liste de la convention de Ramsar relative à la protection des zones humides, peuvent aller à l'encontre des intérêts des populations autochtones. Celles-ci ne sont d'ailleurs pas nécessairement prêtes à conserver toutes leurs pratiques considérées comme « traditionnelles » : bien des Xochimilca se sont mis à cultiver sous serre, à combler certains canaux, à miser sur un tourisme de masse, menaçant dès lors le paysage classé.

Ainsi, les trois cas d'étude présentent des situations très contrastées. Les Adivasi ne sont présents en nombre dans l'actuel parc de Mumbai que depuis un siècle, les Khoisan vivent depuis 3 000 ans dans le Western Cape, et les Xochimilca depuis un millénaire à Xochimilco. Si tous bénéficient de politiques étatiques correspondant à une certaine logique de justice spatiale à l'échelle nationale, seuls les Xochimilca sont reconnus comme « peuple autochtone » au sens du droit international (c'est-à-dire au sens de la Convention n° 169 de l'OIT) et disposent à ce titre de droits spécifiques. Il convient donc de chercher d'autres facteurs explicatifs de cette diversité, avant tout dans les contextes socio-politiques. L'image environnementale de ces groupes - ce que nous appelons "éco-ethnicité" - en fait sans doute partie.

Photo 2 : Se déplacer en gondole (*trajinera*) entre les canaux délimitant les *chinampas* (© Karl Heinz Gaudry-Sada, août 2011)



Degrés d'« éco-ethnicité » et reconnaissance des identités

L'éco-ethnicité est une identité de groupe qui, comme toutes les identités (Barth, 1969), est forgée par le regard des autres tout comme par les perceptions que le groupe a de lui-même. Elle se compose de deux éléments (Landy, 2014). En premier lieu, « l'ethnicité » proprement dite : celle de certaines populations a été profondément altérée au cours des processus d'acculturation et de métissage, tandis que d'autres la maintiennent ou la « réinventent ». Ainsi, en Inde, nombre d'Adivasi ne se distinguent plus par leur langue ou leur religion, s'étant fondus bon gré mal gré dans la culture dominante. Méprisés ou oubliés par la plupart de leurs concitoyens, ils sont ignorés du reste du monde. En terme de notoriété et donc de *soft power*, ils sont à l'opposé, par exemple, des Maasai du Kenya et de Tanzanie, connus de presque toute la planète, et qui ont su conserver et surtout afficher une identité extrêmement visible. N'est-il dès lors pas plus facile à ces derniers de demander justice ?

En second lieu, l'éco-ethnicité est définie par sa composante « écologique », soit par le type de relations qu'entretient un groupe avec son environnement. Il s'agit des relations effectives, émanant d'ontologies spécifiques telles que Descola (2005) a pu les décrire, mais aussi des relations à l'environnement telles qu'elles sont perçues par l'Autre. Autrement dit, ces relations peuvent correspondre à ce qui est communément appelé le « développement durable » aujourd'hui, sans pour autant être reconnues comme telles par les autres groupes ethniques ou par les pouvoirs publics ; tandis qu'à l'inverse, certaines pratiques peuvent être considérées comme contestables du point de vue environnemental (ainsi des rites de passage maasai, qui exigent que l'on tue un lion et qui sont officiellement interdits) mais rarement dénoncées tant la réputation « environnementaliste » du groupe est forte (les Maasai demeurent perçus comme vivant en harmonie avec la savane, et en particulier avec sa faune).

Notre hypothèse est donc que la notion d'éco-ethnicité permet de saisir des différences entre groupes se considérant comme autochtones, mais aussi de souligner que certaines formes d'autochtonie, celles à forte composante « écologique », peuvent favoriser une reconnaissance

officielle de ces populations, au point de les qualifier de « peuple » et de leur octroyer des droits spécifiques, comme c'est le cas des Xochimilca au Mexique.

Une éco-ethnicité paysagère : le cas de Xochimilco

Si les conversions au christianisme n'ont pas détruit la culture xochimilca, l'expansion de Mexico au XX^e siècle s'est révélée un danger plus puissant. Les Xochimilca ne représentent plus que 8 % des 370 000 habitants de la Délégation. Pour les Xochimilca, Mexico reste un « dehors », tandis que Xochimilco demeure un « dedans » bien distinct de l'agglomération, malgré les transitions progressives du paysage. Alors que la langue est un marqueur identitaire xochimilca dans les montagnes environnantes, à Xochimilco, c'est le paysage de canaux des chinampas qui signe l'ethnicité, tout comme les bourgs reconnus comme autochtones.

Le syncrétisme hybride entre christianisme et religions précolombiennes est également spécifique, avec notamment le culte du Niño (ou Niño pan) (photo 3). Symbole de l'identité de Xochimilco, l'enfant Jésus, Niño pan, est associé au dieu aztèque du soleil. Habillé comme un saint chrétien, il est vénéré en même temps qu'une salamandre endémique appelée axolotl (*Ambystoma mexicanum*). Cet animal est une espèce menacée, notamment parce qu'elle est très dépendante de son écosystème. Ainsi, la protection du paysage est loin de représenter seulement un enjeu économique et écologique : il s'agit aussi de préserver un animal considéré comme la représentation du frère de Quetzalcoatl, le « serpent à plumes » créateur de l'humanité, en raison de son pouvoir de régénérer jusqu'à 70 % de son corps et de son cerveau après un accident. Le fait que l'identité xochimilca passe par un paysage (la culture des *chinampas*) et un animal (le culte de l'axolotl) lui donne une forte composante « écologique », ce qui lui procure une forte légitimité, et donc des armes politiques.

Photo 3 : Dans un *pueblo originario*, Barrio de San Lorenzo, décorations de rue à l'occasion de Niñoपा (© Karl-Heinz Gaudry-Sada, janvier 2012)



L'éco-ethnicité comme une renaissance : le cas du Cap

Durant l'apartheid, le classement des Khoisan comme *Coloured* - dans divers sous-groupes⁵ - ainsi que leurs déplacements forcés, ont achevé de fracturer l'identité khoisan au XX^e siècle (Mitchell, 2012). La fréquence des intermariages avec d'autres groupes ethniques l'a également fragilisée, tant en ce qui concerne les activités économiques que la pratique de la langue et la transmission culturelle. Cette ethnicité faiblement reconnue et longtemps faiblement revendiquée est partiellement compensée par une forte identité écologique.

En effet, la Montagne de la Table, si importante dans le paysage urbain contemporain, joue un rôle important dans la culture khoi. Elle était appelée Hoerikwaggo, « la montagne dans la mer ». Ce nom est désormais utilisé officiellement en Afrique du Sud : en 2005, SANParks, l'agence gestionnaire des parcs nationaux, a donné ce nom aux randonnées organisées sur la montagne, identifiant ainsi de fait *Table Mountain* à son nom khoi (photo 4). Initialement, les guides devaient même expliquer le caractère sacré de la Montagne pour les Autochtones et rendre compte de la façon dont ils utilisaient sa biodiversité (entretien avec le *Tourism manager*, 2010). Les San ont en effet des savoirs considérables sur les ressources de leurs écosystèmes, en particulier en ce qui concerne l'alimentation, les plantes médicinales et l'habitat (Fritz *et al.*, 2005 ; Belaidi, 2005). Si finalement les

⁵ Dans la catégorie "Coloured", il existait divers sous-groupes dont les Cape Coloured, les Cape Malay, les Griqua, les Nama et les "others coloured". Les membres de la communauté Khoisan ont été classés selon leur ascendance dans l'un ou l'autre de ces sous-groupes. Ainsi, par exemple, les descendants de Khoi et d'Afrikaner ont souvent été classés comme Griqua, tandis que les descendants d'esclaves ont plutôt été classés comme Cape Malais.

guides de randonnée ne présentent pas la culture khoisan aux marcheurs, il n'en demeure pas moins que SANParks, dès les premières pages de son site Internet, assume cette relation à l'autochtonie en insistant sur l'ancrage temporel et culturel de la Montagne de la table⁶. Il est vrai que le classement en 2004 de la péninsule au patrimoine mondial de l'UNESCO est fondé sur un rapport de l'UICN qui mentionne les spécificités culturelles du site (IUCN, 2004), bien que celles-ci n'aient pas été revendiquées par le gouvernement sud-africain dans son dossier de candidature à l'UNESCO. En soulignant sa signification pour les populations précoloniales, l'UICN relève la liaison entre la végétation endémique du site – le *fynbos* – et l'histoire précoloniale du Cap. Le *fynbos*, dont l'utilisation s'est ensuite répandue au-delà de la région, rappelle l'origine « africaine » de la population du Cap. Dans ce contexte, il est devenu un élément du processus de « réconciliation » nationale. Il est en effet admis que la reconnaissance de savoirs autochtones, parce qu'elle assoit un plaidoyer pour la « Renaissance africaine » (entendue comme la renaissance du continent africain, voir Crouzel, 2000), participe au processus de « réconciliation » nationale⁷ (SADC, 2006). Or c'est bien à cela que fait référence Jacob Zuma dans ses discours sur la reconnaissance des Khoisan, et non à une renaissance autochtone.

Photo 4 : Panneau sur la randonnée Hoerikwaggo, reprenant le toponyme khoi (© N. Belaidi)



Une faible éco-ethnicité : les Adivasi de Mumbai

Comme mentionné ci-dessus, certains Adivasi sont restés dans le parc national de Mumbai après sa création. Mais même si quelques champs cultivés clandestins existent, si quelques chèvres brouettent au risque d'être confisquées, et si des plantes médicinales voire du bois sont parfois vendus en ville alors qu'officiellement seule est tolérée la collecte à des fins domestiques, les « tribaux » ont perdu l'essentiel de leurs moyens de subsistance et sont devenus pour la plupart des travailleurs pendulaires.

⁶ https://www.sanparks.org/parks/table_mountain/about/history.php, consulté le 04.10.2016

⁷ "Unfolding indigenous knowledge systems as a basis for unfolding advocacy of the African Renaissance" (SADC, 2006).

De fait, les Adivasi sont remarquables par leur invisibilité. L'entrée du parc national est ornée de peintures inspirées du *Livre de la jungle* de Walt Disney, et non des fameuses peintures traditionnelles warli. Les Adivasi sont considérés par beaucoup d'Indiens comme des populations « retardées » (*backward*), primitives, adeptes de brûlis destructeurs de l'environnement. Pourtant, les Adivasi de Mumbai respectent la forêt comme lieu de vie, espace de ressources matérielles et spirituelles, ils vénèrent Waghoba, le dieu-tigre dont le léopard est le petit frère (Ghosal, 2013), et jamais un Adivasi n'a été tué par ces fauves, car ils savent vivre avec leur écosystème.

Comme nous venons de le montrer, les parcs urbains étudiés sont marqués par la présence de certaines figures de l'autochtonie. Pour autant, celles-ci sont-elles suffisamment puissantes pour assoir des revendications autochtones, et faire des espaces protégés des vecteurs de justice ?

L'espace protégé, un relais vers plus de justice ?

Les populations étudiées ont des revendications qui, en général, dépassent largement le cadre du parc et concernent plutôt la place qu'elles veulent occuper ou se voir reconnue dans la société. Toutefois, ces revendications peuvent trouver un relais dans l'espace protégé. Reste à savoir si elles aboutissent vraiment en faveur des populations ou si elles ne sont pas instrumentalisées par les pouvoirs publics.

Des revendications qui dépassent l'espace protégé

Très rares sont les demandes de suppression totale, par les populations autochtones concernées, de la protection des espaces du parc et de ses ressources. Mais à Mumbai, les Adivasi vivaient dans le parc avant sa création, et beaucoup y résident encore. Ils se battent donc pour pouvoir continuer à y habiter et y pratiquer certaines activités. Même si cela reste interdit officiellement, le droit de récolter du bois mort ou de cultiver quelques légumes près de la maison semble acquis *de facto*. Des femmes vendent même des concombres aux touristes, ce qui est assez remarquable étant donné que tout commerce alimentaire est officiellement interdit dans le parc, y compris près du lac avec pédalos où les familles mumbaïennes se pressent le week-end. Des associations (*sangathna*) ont été créées pour défendre les droits des Adivasi. Pour la plupart d'origine extérieure, dirigées par des leaders non tribaux, elles jouent un rôle équivoque, étant souvent intéressées par la réserve de voix que constituent les Adivasi - quand elles sont soutenues par un parti politique - ou motivées par des intérêts immobiliers, comme on le verra. Dans le hameau de Navapada, quatre ménages se hasardent à élever des chèvres : « mais c'est parce qu'ils connaissent les gens des *sangathnas* », nous dit une institutrice qui vit là. De fait, les maisons y sont pour la plupart en dur, construites selon l'architecture traditionnelle adivasi, tandis que d'autres hameaux dans le parc sont construits en matériaux de récupération, ce qui dénote un statut plus fragile et signale une protection moindre par les *big men* et leur système clientéliste.

Il reste que les Adivasi sont peu visibles à Mumbai, résidant dans leurs hameaux masqués par la forêt ou bien perdus dans la jungle de béton. Quelques affiches ou graffitis politiques ornent les murs extérieurs de certaines maisons ; assez peu de choses en vérité. De plus, les revendications se font rarement au nom de l'ethnicité et pour demander de nouveaux droits politiques, mais plutôt au nom du respect de la réglementation administrative. « Ceci est une terre tribale, or les non-tribaux n'ont pas le droit d'acheter une terre tribale », nous rappelle par exemple une militante très au fait de l'imbroglio juridique du système foncier local (bien des terres du parc national n'ont pas été enregistrées - *notified* - comme telles officiellement, des Adivasi continuent de payer des taxes foncières, etc.). Il convient cependant de nuancer. D'une part, les Adivasi sont loin d'être de simples victimes. Ils contournent eux aussi la loi (dans des logiques de survie, il est vrai, plus que

d'enrichissement) en louant parfois une partie de leur maisonnette à des immigrés venus travailler à Mumbai. Menacés par la destruction des bidonvilles qui jouxtent nombre de leurs hameaux, certains sont parvenus à en tirer parti en obtenant un studio dans le grand ensemble de Chandivali construit pour reloger les habitants des slums détruits - studio qu'ils loueront en sous-main. D'autre part, l'attitude des pouvoirs publics à leur égard est en train de changer, conduisant, nous allons le voir, à une reconnaissance en demi-teinte.

Le contraste est fort avec Xochimilco, qui n'est pas un parc national. Là, les autorités ont eu tendance, à des fins de conservation, à permettre des formes d'exploitation locales plutôt qu'à en interdire. Certes, c'en est officiellement fini des traditionnelles *tamales* (galettes de maïs) à l'axolotl lors des *fiestas*, puisque la salamandre est protégée, tout comme de celles aux fèves d'*Erythrina coralloides*, petit arbre local lui aussi protégé. Certes, les Xochimilca souhaitent obtenir la gestion pleine et entière de l'habitat informel installé dans leurs bourgs, et les droits sur l'eau sont un autre objet de contentieux. De plus, le déclin relatif des *chinampas*, dont certaines sont désormais laissées en friche, est accéléré par l'interdiction de certaines pratiques agricoles intensives. Mais l'érosion des berges et le mauvais entretien des canaux s'expliquent aussi par d'autres facteurs, tels que l'absence de titres fonciers alors même que la terre est propriété privée, ce qui entraîne des conflits souvent politisés et précipite l'exode rural. Par ailleurs, l'essor du tourisme, accéléré par la classification de la zone, permet de générer de nouveaux revenus. D'une façon générale, ce sont surtout les populations âgées qui se plaignent, au contraire de certains jeunes qui, ayant obtenu un diplôme à Mexico, reviennent s'installer à Xochimilco et y relancent l'agriculture de *chinampa* dans le but de profiter des possibilités de vendre à prix élevé une production certifiée et de qualité - par exemple à des restaurants réputés du centre de Mexico. Ces jeunes se trouvent alors moins dans un discours de dénonciation d'une « injustice » au nom des traditions xochimilca, que dans une situation d'échange avec « l'extérieur » et donc de complémentarité. Globalement, les Xochimilca ont davantage gagné que perdu avec la classification de leur région comme patrimoine culturel par l'UNESCO.

Dans la région du Cap, les Khoisan sont loin d'être dans la même situation. Alors qu'ils semblent décliner démographiquement, ils sont de plus en plus présents politiquement, en Afrique du Sud comme au niveau international (Fritz et al., 2005), et ce d'autant plus que l'Afrique du Sud a soutenu, dès l'avènement de la démocratie, la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (2007). C'est dans ce cadre spécifique que les Khoisan placent explicitement leurs revendications : ils se considèrent « autochtones » et ne veulent pas d'une simple reconnaissance en tant que chefs « traditionnels » (Mitchell 2012). L'objectif est de voir reconnus à la fois leur occupation première et, au niveau constitutionnel, le génocide culturel dont ils ont été les victimes. Leurs revendications, y compris territoriales (pour la plupart sur des terres situées dans la ville du Cap), portent moins sur la restitution de telle ou telle parcelle que sur des demandes de destructions de sites (par exemple du fort de Bonne Espérance) ou de changements de noms de lieu (par exemple District Six) afin de gommer les traces de la colonisation (Verbuyst, 2015). Jusqu'ici les revendications territoriales ne pouvaient pas aboutir, la *Loi sur la restitution des terres* de 1994 (*Restitution of Land Rights Act* n° 22) n'autorisant les réparations envers des individus ou des groupes que pour les terres confisquées par les lois de 1913. Modifiée en 2014, la loi s'est vue adjoindre une note indiquant que le gouvernement conduira une recherche concernant les revendications khoi et san sur les terres confisquées avant 1913. Cela ne devrait en réalité pas changer grand-chose aux demandes des Khoisan, qui utilisent la revendication territoriale comme une métaphore de leur exclu-

sion afin d'ouvrir le débat sur l'identité, la langue, la conscience historique ou la réparation (Walker, 2008). Si le gouvernement sud-africain peut se montrer favorable aux « restitutions symboliques »⁸, - le rétablissement du nom Hoerikwaggo en est une bonne illustration - en revanche, une reconnaissance en tant que peuple autochtone, pouvant se prévaloir de droits spécifiques, est considérée comme une menace pour l'effort de reconstruction nationale et est donc, pour l'heure, inenvisageable.

On le voit, au moins en Inde et en Afrique du Sud, il y a souvent loin entre l'acceptation par les pouvoirs publics de certains usages et la pleine reconnaissance de droits au nom de l'autochtonie. Et encore, cette reconnaissance, quand elle existe, correspond-elle parfois à des objectifs politiques ou commerciaux fort éloignés des revendications initiales formulées par les populations autochtones.

Reconnaisances et instrumentalisations

Il n'y a pas d'utilisation officielle ni commerciale de l'autochtonie à Mumbai : il n'y a donc pas d'instrumentalisation au sens strict, et encore moins d'idée de réparation étant donné que jusqu'à peu encore, les Adivasi étaient censés n'avoir aucun droit sur le territoire. La loi prohibant la présence humaine permanente dans les parcs nationaux indiens, il est certes malaisé d'« utiliser » la présence des Adivasi au sein du parc pour demander leur reconnaissance. Mais on pourrait imaginer, par exemple, que soit construit un faux hameau « tribal » aux maisons peintes, qui serait visité par les touristes à l'entrée du parc - un peu comme ces authentiques villages adivasi tout près de là, insérés dans ce qu'on appelle *Film City* et qui servent parfois de lieu de tournage pour Bollywood. Ce hameau n'existe pas et, jusqu'à une date récente, la proximité des Adivasi avec la nature était totalement ignorée. Les images inspirées du film de Walt Disney à l'entrée du parc sont le signe d'une volonté de dés-indigéniser la nature (mieux, de la dés-indianiser, tant ces images sont d'inspiration « occidentale » !) : une matérialisation de la dichotomie nature/culture chère à la « modernité », puisque la jungle, ici, est présentée comme domestiquée et familière (Landy, à paraître). La véritable forêt – et les Adivasi qui la peuplent – est censée ne pas intéresser les visiteurs, ou leur faire peur.

Certes, depuis quelques années le Parc national emploie quelques hommes adivasi de façon permanente - davantage il est vrai pour effectuer des travaux manuels peu qualifiés que pour mobiliser leurs savoirs environnementaux dans la gestion du parc. Et en 2012, le nouveau directeur du parc a confié à un jeune peintre warli la décoration du Centre éducatif (*Education Centre*). Cette commande était tout à la fois une forme de reconnaissance (partielle ?) de son droit à vivre dans la forêt et, tout aussi important, une reconnaissance de l'importance de la culture adivasi dans la perception de la nature (voir photo 5).

⁸“Symbolic gestures/remedies’ such as renaming towns, roads or geographical areas with ‘former or new Khoe and San terminologies’” (Department of Rural Development and Land Reform, 2013, p. 151).

Photo 5 : Dinesh, jeune peintre warli, pose devant une de ses peintures, dans sa maison à l'intérieur du parc national (© F. Landy)



Un frein important à cette reconnaissance est cependant apparu récemment : le *Forest Rights Act*, voté en Inde en 2006, qui donne des droits spécifiques aux populations autochtones et aux *other traditional forest dwellers* (« autres habitants de la forêt »), y compris dans les parcs nationaux. La loi permet notamment aux ménages ou aux communautés de réclamer la propriété de terres allant jusqu'à 4 ha par famille si elles sont cultivées. Même si ceci n'est valable qu'en zone rurale (et que les trois quarts du Sanjay Gandhi National Park se situent sur des communes urbaines), de nombreuses demandes ont été déposées, ce qui ne peut que raidir la position de la puissante administration du *Forest Department*. Celle-ci a beau jeu de signaler que les Adivasi sont instrumentalisés par les promoteurs immobiliers et la mafia des *land sharks* (« requins de l'immobilier ») de Mumbai, qui utilisent les associations *sangathnas* ou s'adressent directement aux Adivasi pour les pousser à réclamer des terres, dans l'espoir de les acquérir ensuite. Le fondateur de l'ONG de défense tribale Jaag nous a confié avoir jadis refusé cinq millions de roupies d'un promoteur... Les Adivasi ne sont pas toujours dupes : « Il a commencé avec un vélo, maintenant il a une moto, et bientôt il aura sa voiture ! » nous dit une Warli à propos d'un responsable d'ONG. Tous ces exemples montrent qu'il y a fort peu d'utilisation institutionnelle ou officielle de l'ethnicité adivasi, mais beaucoup d'instrumentalisation informelle.

Au Cap, la situation est différente. Derrière de véritables soucis de conservation se trouvent des préoccupations identitaires et politiques. La biodiversité est le support d'une culture et d'une identité en cours de construction, qui repose sur le processus de (re)construction nationale. L'inscription de la Montagne de la Table au patrimoine mondial de l'UNESCO renforce les valeurs culturelles et naturelles du site et resserre les liens entre celles-ci, voire leur interdépendance. Le parc participe directement de ce processus de construction nationale de la nouvelle Afrique du Sud (Belaidi, 2012). SANParks doit désormais promouvoir un nouveau concept de conservation, associé aux notions de développement et de besoins sociaux, qui implique une relation harmonieuse entre

parcs et citoyens, bâtie notamment sur la valorisation des conceptions de la nature propres aux cultures africaines.

Historiquement, selon les logiques de conservation dans les parcs sud-africains, les populations locales étaient surtout considérées comme des braconniers potentiels, des concurrents pour l'eau et la terre, qui rebutaient les touristes en raison de leur pauvreté. SANParks, au milieu des années 1990, a compris le besoin de développer les relations avec les populations locales via ce que l'on a alors appelé l'« écologie sociale » : une nouvelle éthique de la conservation qui promeut le développement des communautés grâce à la conservation et au tourisme (Cock, Fig, 2002). Cette nouvelle promotion du patrimoine naturel (et culturel) veut revenir sur les particularismes raciaux et l'approche conservacionniste en vigueur à l'époque de l'apartheid. Le Parc National de la Montagne de la Table est emblématique en la matière, avec sa devise « *A park for all, for ever* » : il s'agit toujours de patrimonialiser mais cette fois au profit de tous. Les parcs nationaux ne servent donc pas seulement à protéger la biodiversité ou à promouvoir l'écotourisme : ils sont aussi à la base de stratégies d'émancipation et de reconnaissance de populations historiquement marginalisées. Ces enjeux sont nationaux aussi bien que locaux, puisqu'ils touchent l'identité même de l'Afrique du Sud.

Dans ce cadre, le choix du nom khoi Hoerikwaggo (« la montagne dans la mer ») pour la Montagne de la Table plutôt que du nom xhosa d'Umlindi Wemingizimu (« le veilleur du sud »), alors que l'ethnie xhosa est majoritaire localement, témoigne de l'importance croissante accordée à l'histoire des peuples khoisan dans la construction de l'identité nationale (Mitchell, 2012). Ce processus politique trouve aujourd'hui une expression forte dans les armoiries de l'Afrique du Sud, qui comportent une phrase en xam, langue khoisan aujourd'hui langue morte, alors qu'aucune des onze langues officielles n'est khoisan (elle est cependant reconnue constitutionnellement et l'Etat doit en assurer la promotion⁹).

Par ailleurs, le Parc National de la Montagne de la Table bénéficie à la ville du Cap dans la mesure où l'accent mis sur les valeurs de la nature tend à modifier l'image de la ville. Cape Town apparaît désormais comme une ville verte, écologiquement responsable, en rupture avec la ville de l'apartheid connue pour ses profondes inégalités sociales et raciales. Le patrimoine naturel et culturel et la conservation sont mis à contribution dans l'élaboration d'un projet de ville distinctif - une nécessité pour attirer capitaux ou touristes.

Si une phrase en langue khoisan figure sur les armoiries de l'Afrique du Sud, le paysage de Xochimilco figure, lui (par le symbole d'un lac), sur le drapeau et les armoiries du Mexique. Mais l'identité ethnique de Xochimilco demeure politiquement timide : la région est iconique en ce qui concerne le tourisme et la flore, mais son ethnicité n'est guère visible, sauf lors des manifestations traditionnelles. Quelques fêtes comme celle du Niñoopa sont célébrées par tous les *pueblos originarios* et servent de ciment spatial. Etant donné les liens entre le Niñoopa et la salamandre axolotl, cette fête religieuse est utilisée par le *National Biodiversity Strategy and Action Plan* (NBSAP) défini à la suite de la Convention de Rio. Ce plan interdit la consommation de certains plats traditionnels mais pour le reste, l'identité de Xochimilco et le NBSAP semblent profiter l'un de l'autre. L'action du NBSAP ne se limite pas à soutenir le maintien des pratiques favorables à la conservation des espèces endémiques : elle a favorisé la création de centres de reproduction de l'axolotl gérés par des Xochimilca,

⁹ Chapter 1, section 6 (2): "Recognising the historically diminished use and status of the indigenous languages of our people, the state must take practical and positive measures to elevate the status and advance the use of these languages", Constitution of the Republic of South Africa, 1996, Statutes of the Republic of South Africa - Constitutional Law, issue n° 38, p. 1245; <http://www.gov.za/documents/constitution/chapter-1-founding-provisions#5>.

épaulés par des fonctionnaires et des vétérinaires d'Etat. Ainsi les Xochimilca peuvent maintenir certains éléments de leur identité, leurs relations à la salamandre et à son habitat, tandis qu'en retour le NBSAP bénéficie des savoirs autochtones pour sa politique de conservation. L'ethnicité devient alors un marqueur de l'écologie.

Il existe pourtant des tensions. Les agriculteurs conventionnels se sont vu imposer une limitation de l'usage des produits phytosanitaires tandis que la réduction de l'utilisation des *chinampas* a affecté la productivité de la floriculture et du maraîchage qui avaient fait la réputation de Xochimilco. Autre problème : l'ethnicité n'est guère mobilisée pour le tourisme. Autant qu'à son agriculture, la réputation de Xochimilco tient en effet à ses barques décorées de fleurs (*trajinera*), conduites par un gondolier le long des canaux. Le tour habituel proposé aux touristes comprend une promenade d'une à deux heures, agrémentée éventuellement de la présence de mariachis (musiciens iconiques du Mexique), au cours de laquelle des vendeurs installés sur d'autres gondoles viennent proposer des objets ou de la nourriture. Il est très rare qu'une *trajinera* accoste sur une *chinampa* ou s'arrête pour la visite d'un *pueblo* - beaucoup de touristes n'imaginent même pas cela possible. Les gondoles peuvent aussi être louées à la journée, en général par des citadins à des fins festives. Ils profitent du paysage, mais les contacts avec les *chinampas* et les Autochtones ne sont que visuels. Tout en bénéficiant économiquement à de nombreux Xochimilca, le tourisme ne fait donc qu'un usage commercial assez faible de l'ethnicité. L'Etat ne la valorise guère plus. L'exemple du NBSAP déjà évoqué est à ce titre assez exceptionnel. L'agriculture locale reste surtout considérée comme une gêne pour la politique de conservation. Le paysage des *chinampas* parcourus par les *trajineras* colorées est en fait très contrôlé : le gondolier et son bateau doivent obtenir un permis du gouvernement du district fédéral, et les Xochimilca n'ont guère la possibilité de lancer des initiatives locales. La commercialisation des produits locaux en direction des touristes n'a que peu de retombées dans les *pueblos*, alors que l'entretien du paysage et le maintien de la qualité de l'eau incombent aux Xochimilca. Parfois dépeints à l'extérieur comme des acteurs destructeurs de l'environnement, ceux-ci voient alors leur éco-ethnicité perdre de sa valeur environnementale, ce qui peut les fragiliser politiquement.

Conclusion

Le terme « peuple autochtone », en tant que catégorie du droit international, reconnaît la personne comme un individu membre d'un peuple, lequel est pourvu d'une personnalité juridique, ce qui permet un traitement particulier en termes de droits individuels et collectifs, et d'accès à certaines ressources, à des territoires et à des sources de financement... La reconnaissance de certaines populations comme peuple autochtone peut donner un résultat « gagnant-gagnant » pour le peuple concerné comme pour les pouvoirs publics : c'est le cas des Xochimilca, qui bénéficient de la politique de protection de la salamandre. Dans le même temps, il apparaît, à travers nos exemples, qu'une simple « reconnaissance de fait », sans insertion dans un cadre juridique formel qui accorderait des droits spécifiques, peut aussi bénéficier aux Etats. Il en va ainsi de la ville du Cap et au-delà, de l'Afrique du Sud, qui en facilitant l'accès de toutes les populations au parc cherche à transformer l'image de la ville et de tout le pays en un espace de justice, démocratique et non racial. Ainsi, il semblerait, à travers nos exemples, que disposer d'une éco-ethnicité forte et reconnue par la société soit un moyen d'obtenir une reconnaissance culturelle et de certains droits. *A contrario*, les Adivasi sont les seuls de nos trois cas d'étude à ne pas apparaître d'une façon ou d'une autre sur les armoiries nationales, et leur faible éco-ethnicité n'est valorisée que par quelques acteurs privés aux objectifs contestables. Ils voient en permanence planer sur eux une menace d'expulsion du parc.

En situation certes plus favorable, les Khoisan du Cap et les Xochimilca de Mexico n'ont que peu de points en commun. Les Xochimilca, qui dominent localement, ne perçoivent qu'une partie des revenus du tourisme et voient leur volonté d'intensifier l'agriculture sur leurs *chinampas* entrer en conflit avec les politiques publiques de conservation de la biodiversité. Pour les Khoisan, les effets en termes de justice peuvent paraître bien faibles, leurs demandes de reconnaissance étant subordonnées à l'objectif plus global de réconciliation nationale affiché par le gouvernement sud-africain. Cependant, bien que minoritaires, ils sont aujourd'hui des interlocuteurs privilégiés du gouvernement alors qu'ils étaient dans une situation d'invisibilité jusque à la fin des années 1990. Ils apparaissent ainsi comme ceux des trois groupes étudiés qui ont pu trouver dans l'existence d'un espace protégé un véritable moyen d'atténuer certaines injustices historiques.

S'il faut bien constater, du moins pour ce qui est de nos trois cas, que les espaces protégés peinent à devenir des outils de justice spatiale et de réparation, cette étude confirme combien la construction sociale du territoire dépend des logiques politiques, économiques et culturelles. Envisager les aires protégées comme des espaces voués à la justice et à la réparation convoque des dynamiques sociales par lesquelles les acteurs définissent l'espace et le remplissent de sens, ici de justice. Or la justice n'est pas définie de la même manière par les différents groupes sociaux en présence. Le territoire tend ici à être reconfiguré selon des justices où valeurs et intérêts sont en interaction, voire en contradiction. Au final, les manières de signifier les espaces se sont avérées révélatrices de la manière dont sont articulées les relations sociales.

A propos des auteurs

Frédéric Landy, Directeur de l'Institut Français de Pondichéry (Inde), UMIFRE 21 (CNRS-MAEDI), en détachement de l'université de Paris Nanterre (UMR LAVUE) (France)

Nadia Belaidi, chargée de recherche, UMR 7206 CNRS Eco-Anthropologie et Ethnobiologie (France)

Karl-Heinz Gaudry Sada, Maître de conférences, Université de Freiburg (Allemagne)

Pour citer cet article : Frédéric Landy, Nadia Belaidi, Karl-Heinz Gaudry Sada « Les espaces protégés urbains, vecteurs de justice ou d'injustice pour les populations autochtones ? Les cas de Xochimilco et des parcs nationaux de Mumbai et du Cap », ["Urban Protected Areas: Forces of justice or injustice for Indigenous populations? The cases of Xochimilco and the national parks of Mumbai and Cape Town", translation: Sharon MOREN], *justice spatiale | spatial justice*, n° 11 mars 2017 | march 2017, <http://www.jssj.org>

Bibliographie

ADHIKARI, Mohamed, 2011, *The Anatomy of a South African Genocide. The extermination of the Cape San peoples*, Cape Town: UCT Press.

BARTH, Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo: Universitetsforlaget.

BELAIDI, Nadia, 2012, "Le Patrimoine mondial pour créer une identité commune dans l'Afrique du Sud post-apartheid ? Exemple de la ville du Cap", in Bourdeau, L., Gravari-Barbas, M., Robinson, M. (eds), *Tourisme et patrimoine mondial*, 269-284. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

BELAIDI Nadia, ALVAREZ-PEREYRE, Franck, WAHICHE, Jean-Dominique, ARTAUD, Hélène, 2016, "Autochtone(s) et sociétés contemporaines. La diversité culturelle, entre division et cohésion sociale", *Droit et Cultures*, n° 72, 43-76.

- BELLIER, Irène**, 2009, "Autochtone", *EspacesTemps.net*, 09.02.2009, <http://www.espacestemp.net/articles/autochtone>.
- BELLIER, Irène** (ed.), 2015, *Terres, territoires, ressources : Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI)**, 2000, *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2000, Distrito Federal, 013 Xochimilco*, Mexico City: CDI-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI)**, 2010, *Indicadores Sociodemográficos de la Población Indígena 2000-2005*, http://www.cdi.gob.mx/cedulas/sintesis_resultados_2005.pdf.
- CHAVINIER, Elsa**, 2008, "L'ethnisation de la tribu. Quelques éléments sur les réinventions tribales en Inde", *L'Information géographique*, vol. 72, n° 1, 21-31.
- CLOUD Leslie, GONZALEZ, Veronica, LACROIX, Laurent**, 2013, "Catégories, nominations et droits liés à l'autochtonie en Amérique latine. Variations historiques et enjeux actuels", in Bellier, I. (ed.), *Peuples autochtones dans le monde : les enjeux de la reconnaissance*, 41-74. Paris: L'Harmattan.
- COCK, Jackiyn, FIG, David**, 2002, "From colonial to community-based conservation. Environmental justice and the transformation of national parks (1994-1998)", in McDonald, D.A. (ed.), *Environmental justice in South Africa*, 131-155. Athens: Ohio University Press.
- CROUZEL, Ivan**, 2000, "La 'renaissance africaine' : un discours sud-africain ?", *Politique africaine*, n° 77, 171-182.
- DESCOLA, Philippe**, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DETIENNE, Marcel**, 2003, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris : Seuil.
- DEPARTMENT OF RURAL DEVELOPMENT AND LAND REFORM**, 2013, *Regulatory Impact Assessment report on the feasibility of the provision of exceptions to the 1913 cut-off date to accommodate the descendants of the Xhosa and San, heritage sites and historical land marks*, Republic of South Africa.
- DEPARTMENT OF TRADITIONAL AFFAIRS (DTA)**, 2013, *Select Committee on Cooperative Governance and Traditional Affairs presentation. 2013/2014 Performance Plan*, Pretoria: Ministry of cooperative governance and traditional affairs.
- DUDLEY, Nigel** (ed.), 2008, *Lignes directrices pour l'application des catégories de gestion aux aires protégées/Guidelines for Applying Protected Area Management Categories*, Gland, Suisse : UICN, <https://www.iucn.org/content/lignes-directrices-pour-lapplication-des-cat%C3%A9gories-de-gestion-aux-aires-prot%C3%A9g%C3%A9es>.
- DUNLAP, Thomas R.**, 1999, *Nature and English Diaspora. Environment and History in the United States, Canada, Australia and New Zealand*, New York: Cambridge University Press.
- ELPHICK, Richard**, 1985, *Khoikhoi and the Founding of White South Africa*, Johannesburg: Ravan Press.
- ESPINOSA GARCÍA, Ana Cecilia, MAZARI HIRIART, Marisa**, 2009, "Pueblos indígenas de México y Agua: Xochimilca", in *Atlas de Culturas del Agua en América Latina y el Caribe*, UNESCO, http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/21_Xochimilcas.pdf.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier**, 2002, *L'Invention du Hottentot : Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV-XIXe siècle)*, Paris : Publications de la Sorbonne.
- FRASER, Nancy**, 1998, "Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires", *Politique et Sociétés*, vol. 17, n° 3, 9-36.
- FRASER, Nancy**, 2004, "Justice sociale, redistribution et reconnaissance", *Revue du MAUSS*, vol. 23, n° 1, 152-164.
- FRITZ, Jean-Claude, PORTEILLA, Raphaël**, 2005, "Les Khoisan d'Afrique australe", in Fritz, J.-C., Deroche, F., Fritz, G., Porteilla, R. (eds), *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, 169-203. Paris : L'Harmattan.
- GHOSAL, Sunetro**, 2013, *Intimate beasts: Exploring relationships between humans and large carnivores in western India*, thèse de doctorat, Ph.D dissertation. Ås: Norwegian University of Life Sciences.
- HARRIS, Cole**, 2002, *Making Native Space. Colonialism, Resistance and Reserves in British Columbia*, Vancouver: UBC Press.

- HERITIER, Stéphane, LASLAZ, Lionel** (eds), 2008, *Les parcs nationaux dans le monde*. Paris : Ellipses.
- Instituto Nacional para el federalismo y el desarrollo municipal (INAFED)**, 2005, "Delegación Xochimilco", *Enciclopedia de Los Municipios y Delegaciones de México*, Mexico City: INAFED.
- International Union for Conservation of Nature (IUCN)**, 2004, *World Heritage Nomination - IUCN Technical Evaluation. The Cape Floral Region (South Africa) ID n°: 1007 REV*, http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/1007bis.pdf.
- KHAN, Farieda**, 2002, "The roots of environmental racism and the rise of environmental justice in 1990s", in McDonald, D. (ed.), *Environmental justice in South Africa*, 15-48. Athens, Cape Town: Ohio University Press, University of Cape Town Press.
- MITCHELL, Francesca**, 2012, "Khoisan Identity", *South African history online. Towards a people's history*, SAHO Public History Internship, www.sahistory.org.za/topic/khoisan-identity.
- LANDY, Frédéric**, 2014, "'Eco-ethnicity': Being an indigenous agriculturist in Nairobi and Mumbai national parks", *Environmental Development*, vol. 10, 68-83.
- LANDY, Frédéric**, à paraître/forthcoming, "The urban leopards are good cartographers. Human-nonhuman and spatial conflicts in and around the national park of Mumbai", in Rademacher, A., Sivaramakrishnan, K. (eds), *Cities, Towns and the Places of Nature*. Hong Kong: Press of Hong Kong University.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés**, 2007, "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México", *Anales de Antropología*, vol. 41, n° 2, 9-52.
- MEYER, Eric Paul**, 2007, *Une histoire de l'Inde : les Indiens face à leur passé*, Paris : Albin Michel.
- MUKUNDI, Wachira G.**, 2009, *Kenya. Constitutional, legislative and administrative provisions concerning indigenous peoples*. Geneva: International Labour Organization (ILO) & African Commission on Human & Peoples' Rights
- RANDERIA, Shalini**, 2007, "Global Designs and Local Lifeworlds: Colonial Legacies of Conservation, Disenfranchisement and Environmental Governance in Postcolonial India", *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 9, n° 1, 12-30.
- REPUBLIC OF SOUTH AFRICA**, 2003, *Government Gazette*, vol. 462, n° 25855, 19.12.2003, Act n° 41, http://www.saflii.org/za/legis/num_act/tlagfa2003431.pdf.
- SADC**, 2006, "South African Chapter of the African Renaissance", *African Renaissance: Building a Social Movement of African People*, Executive Summary of Colloquia 1, 2 and 3.
- SAGLIO-YATZIMIRSKY, Marie-Caroline, LANDY, Frédéric** (eds), 2014, *Megacity slums. Social Exclusion, Space and Urban Policies in Brazil and India*. London: Imperial College Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo**, 2005, *Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people. Mission to South Africa*, E/CN.4/2006/78/Add.2, Nations Unies/United Nations.
- TORRES-LIMA, Pablo, BURNS, Allan F.**, 2002, "Regional Culture and Urban Agriculturalists of Mexico City", *Canadian Anthropology Society*, vol. 44, n° 2, 247-256.
- VERBUYST, Rafael**, 2015, *Claiming Cape Town. Ethnographic interpretations of Khoisan activism and land claims*, Mémoire de master/Master Thesis, Leiden: Leiden University, African Studies Center.
- VILLEY, Michel**, 1982, *Philosophie du droit I. Définitions et fins du droit*, Paris, PUF.
- WALKER, Cherryl**, 2008, *Landmarked: Land Claims and Land Restitution in South Africa*, Cape Town, Jacana Media.
- ZÉRAH, Marie-Hélène, LANDY, Frédéric**, 2013, "Nature and Urban Citizenship redefined: the case of the National Park in Mumbai", *Geoforum*, vol. 46, 25-33.
- ZUMA, Jakob**, 2001, *Address by Deputy President Zuma to the opening ceremony of the National Khoisan Consultative Conference*, Pretoria: Centre for Human Rights, University of Pretoria, <http://www.chr.up.ac.za>.
- ZUMA, Jakob**, 2012, "State of the Nation. Address By His Excellency Jacob G. Zuma, President of the Republic of South Africa on the occasion of the Joint Sitting of Parliament, Cape Town, 09 February 2012", *South African Government*, <http://www.gov.za/node/538326>.