

# « NOUS<sup>1</sup> SOMMES NÉS EN DEHORS DE LA FORÊT », QUESTIONNER LE CONSERVATIONNISME DES PEUPLES AUTOCHTONES PYGMÉES FACE À LA GLOBALISATION AU PARC NATIONAL DE KAHUZI-BIEGA, EST DE LA RDC

*Vedaste Cituli, Emery Mudinga & An Ansoms<sup>2</sup>*

## Introduction

À travers les mobilités internationales et les migrations transnationales, la globalisation est devenue une facette qui brise et rassemble les éléments qui dans les anciens temps étaient imaginés comme un « tout culturel » (Fournier & Raveneau 2010). Dans sa formalisation vers les années 1980, ce concept est utilisé pour désigner « un processus d'unification du champ économique et, par extrapolation, rendre compte de l'état général de la planète » (Mattelart 2006 : 97). Il fait allusion à l'universalisme de certains enjeux, à l'apparition d'un monde animé par des interdépendances économiques, politiques, sociales et culturelles, mais où le marché mondial est considéré comme une totalité. En reconnaissant l'antériorité du terme « *globalization* » (l'anglais n'en connaît pas d'autre), il s'avère utile de distinguer la globalisation et la mondialisation, deux termes employés souvent l'un pour l'autre en français et dont aucun ne doit être pris comme un synonyme de l'internationalisation qui se réfère aux relations entre les nations ou entre les États (Tardif 2008). Dans ses phases antérieures, la mondialisation s'est surtout effectuée dans un mouvement qui allait de l'Occident vers la périphérie sans que les diverses « économies-monde » et les « civilisations-monde » n'existent réellement les unes pour les autres (*idem*). Par ailleurs, la globalisation est entendue comme le processus de synthèse des forces économiques mondiales vers la transnationalisation des capitaux, des produits, des idées et des hommes, et la circulation toujours plus rapide du flux de leurs échanges, entraînant une uniformisation des modes de vie et de pensée (Serra Mallol 2013).

---

<sup>1</sup> « Nous » est utilisé pour désigner les Pygmées actuels.

<sup>2</sup> Vedaste Cituli est enseignant-chercheur à l'Institut supérieur de Développement rural de Bukavu et doctorant à l'Université catholique de Louvain ; Emery Mudinga est professeur à l'Institut supérieur de Développement rural de Bukavu ; An Ansoms est professeure à l'Université catholique de Louvain.

Dans le domaine de l'environnement, nous assistons à des profonds bouleversements sur les dynamiques naturelles à l'échelle du globe, résultant de l'emprise de la modernité sur la nature et son extension spatiale (Descola 2011). Pour Philippe Descola, « C'est à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que des "populations non modernes" ont pu voir leur milieu de vie se transformer de façon parfois drastique suite à l'importation de la nature occidentale dans la leur : des forêts tropicales dont la biomasse rendait possible l'essartage itinérant sur des sols pauvres sont devenues des gisements de bois d'œuvre ; des savanes utilisées pour le pacage par des pasteurs nomades sont devenues des réserves de gibier, puis des parcs naturels » (Descola 2011 : 56).

En Afrique, le secteur de la conservation de la nature se manifeste de diverses manières, notamment dans la similitude entre les nations dans leurs stratégies et approches de conservation sous l'influence des organisations internationales non gouvernementales (OING) (Rodríguez *et al.* 2007) et dans la sensibilité des actions de conservation locales aux changements dans les économies mondiales, aux tendances de financement et aux intérêts des parties prenantes (Robinson 2011). La mise en place de ces espaces réglementés a constitué une spécificité dans le processus plus général d'occidentalisation et de modernisation du monde. Quelle que soit la forme, la période ou la région dans laquelle la conservation de la nature a vu le jour, un élément visible important, et qui perdure jusqu'à ce jour, est sa dimension internationale, d'abord à travers le système colonial, et ensuite, avec la diffusion des organismes interétatiques et des organisations non gouvernementales (ONG). Ce caractère a permis de catalyser des fonds pour la sauvegarde des espèces et des écosystèmes critiques grâce à des concepts tels que les points chauds de la biodiversité (Myers *et al.* 2000) et les éco-régions Global 200 (Olson & Dinerstein 2002). Dans le même temps, elle a freiné et éclipsé les efforts et les approches locales qui répondent souvent plus efficacement aux contextes régionaux et qui sont généralement plus appropriés pour la durabilité à long terme des interventions de la conservation de la nature (Robinson 2011 ; Rodríguez *et al.* 2007). Ceci s'est soldé par des expulsions des populations riveraines et peuples autochtones dans des zones mises en conservation (Colchester 2003). Ainsi, l'avènement de la globalisation est à la base de bouleversements des sociétés et des modes de sécurisation des communautés du monde. Elle apporte des disparités de plus en plus grandes entre différentes couches sociales, fragilisation des coutumes, etc. (Laurent 2013).

Ce texte présente l'influence de la globalisation dans la construction de la vision ontologique des Peuples autochtones pygmées (PAP) contemporains. Il passe en revue les traditions et coutumes ancestrales de ces peuples de la Haute Altitude du Parc national du Kahuzi-Biega (PNKB) et leur actuel mode de vie. Cette analyse met au défi les discours anciens du

conservationnisme et de la déconnexion des Pygmées aux autres mondes. Il s'inspire d'une étude de cas examinant la relation entretenue entre le PNKB, ses ressources et les PAP lors de l'occupation de ce site d'octobre 2018 à novembre 2019 (jugée illégale par les acteurs de la conservation, mais légale par les Pygmées) par ces derniers, en guise de stratégie de revendication territoriale.

## 1. Localisation du site et approche méthodologique

Les informations contenues dans ce texte ont été collectées dans le cadre de la recherche de mémoire de master du premier auteur. Cette dernière a été menée sous l'approche qualitative et a fait usage de techniques d'observation directe, d'entretiens semi-directifs, de *focus groups* et de documentation. Les catégories d'acteurs suivants ont été ciblées par cette étude. Il s'agit des PAP et leurs chefs de sept villages de campements de Kabare et de deux autres à Kalehe, les ONG des Droits des Peuples autochtones, les Bantu riverains et leurs autorités coutumières, l'ICCN-PNKB et les autres informateurs clés (fermiers, société civile, scientifiques, etc.). Ainsi, un guide d'entretien a été élaboré par catégorie. Au total, 15 *focus groups*, d'une durée variant entre 1h30 et 2h pour chacun, ont été organisés. Ces entretiens focalisés étaient tenus en Mashi pour les PAP de Kabare et en Kitembo pour ceux de Kalehe, dialectes maîtrisés par l'auteur. À ces deux dialectes locaux couramment parlés par ces peuples s'ajoutait le swahili, une des langues nationales de la RDC et parlée fréquemment en Afrique centrale.

L'actuel PNKB fut créé sur l'ordonnance n° 81/Agri du 27 juillet 1937 sous le label de « Réserve intégrale zoologique et forestière » par la Colonie belge afin de protéger les gorilles de Grauer, ceci avec une superficie de 75 000 ha dans la région des monts Kahuzi (ICCN 2009 ; Mutimanwa 2001). Dans les années 1960, un groupe de jeunes de la province du Sud-Kivu, qui firent leurs études en Belgique, ont fait parler d'eux par leurs souhaits de transformer cette réserve zoologique et forestière de Kahuzi en parc afin de lui conférer une attraction touristique au même titre que ceux du Kenya. Ces vœux ont été présentés au président de la République qui, par son ordonnance-loi n° 70/3/6 signée le 30 novembre 1975, approuva et classa cette réserve au rang de Parc national avec une superficie de 60 000 ha. D'après les conservateurs du PNKB, cités par Mutimanwa (2001 : 93), « lors de la création du PNKB en 1970, cette réserve de 75 000 ha a été rétrocédée : 15 000 ha ont été distribués à 16 riches fermiers, dont Messieurs Buppacher, Mwafrika, Kabego, Mirindi, Mukenge, les Sœurs de Marie, Messieurs Bashige, Chigashamwa, Ndoli, Kabanguka, Ruteramara, Ntabaza, Rugamika, Mukanda et Sanyambo. Il ne restait donc que 60 000 ha. Aucun de ces fermiers ne vivait à la lisière du PNKB, et aucun n'était originaire de l'endroit, sauf le dernier, Monsieur Sanyambo,

qui est un Tembo du Bunyakiri. » Le caractère de protection intégrale lui a été conféré, interdisant toute forme d'exploitation des ressources, exception faite pour les recherches scientifiques. Ceci étant, environ 6000 Pygmées et autres populations bantu qui vivaient à l'intérieur de cette forêt ont été déplacés vers ses régions périphériques (ICCN 2009). Cinq ans plus tard, un besoin de connecter la haute et la basse altitude se posa suite au constat de l'existence d'une extrême richesse biologique et diversité écologique. Sans consulter les populations locales vivant dans les limites ciblées, l'ordonnance présidentielle n° 75/238 du 22 juillet 1975 portant extension du PNKB fut signée et amena sa superficie de 60 000 ha à 600 000 ha, et ce, dans le contexte de la loi n° 69-041 du 22 août 1969 sur la conservation de la nature (*Journal officiel de la RDC* 1969). Ainsi, deux zones, aux caractères différents constituent le PNKB, la haute altitude (entre 1800 et 3300 m) et la basse altitude (entre 600 et 1200 m) entre lesquelles se trouve une forêt de transition nommée « corridor/couloir écologique ». Cette extension a eu un impact sur le territoire des populations locales, voire sur la conservation elle-même, car elle a conduit à l'expropriation foncière, à l'incorporation dans le parc de certains villages de la chefferie de Nindja et à l'expulsion des Pygmées sans aucune compensation ni indemnisation (Kakule Lyamahesana 2013 ; Mudinga 2011 ; Mudinga *et al.* 2013). Ceci, en contradiction avec la loi n° 73-02 du 20 juillet 1973 portant régime général des biens, fonciers et immobiliers, et celui des sûretés, qui interdit au président de la République d'octroyer une terre allant au-delà de 2000 ha, sans aucune enquête préalable de sa vacance. Ce bref historique de la création de ce site, résultante de la demande des étudiants congolais en Belgique, prouve à suffisance le rôle des élites dans la propension de la globalisation au niveau local.

## 2. Bref historique de la globalisation de la conservation de la nature

Comme le décrit la littérature (Deroche 2008 ; Federau 2017 ; Pyhäälä *et al* 2016), la conservation de la nature a été structurée depuis des siècles dans le contexte nord-américain de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans sa conception élémentaire, deux hommes, John Muir et Gifford Pinchot, marquent l'histoire de son émergence (Bergandi & Blandin 2012 ; Federau 2017). Pour le premier, le préservationniste reste la seule voie durable de sa protection, contrairement au second qui plaide pour le conservationnisme utilitariste.

Pour l'approche préservationniste, les sites sauvages sont « primitifs et naturels » et représentent une ressource qui ne doit pas être exploitée, mais sauvegardée. Muir (1911) cité par Bergandi & Blandin (2012) souligne que sans « l'influence hostile de l'homme » (*the hostile influence of man*), réel « agent perturbateur » (*disturbing agent*), les relations entre l'organique et l'inorganique seraient relativement stables, avec des changements

graduels. Dans une vision esthétique des paysages naturels et de la faune sauvage (Rodary & Castellonet 2003), ce mode de conservation attribue à la nature des valeurs propres, spirituelles, religieuses, philosophiques et métaphysiques à protéger de prélèvement humain (Bergandi & Blandin 2012 ; Rodary & Castellonet 2003). Il revendique une dimension éthique (Bergandi & Blandin 2012) et défend la protection de la nature vierge, par la création de surfaces dont l'homme est banni, sous forme de parcs nationaux ou de réserves (Colchester 2003 ; Federau 2017). Cette idéologie a orienté la création des sanctuaires naturels sur tous les continents (Dahou & Cheikh 2007) et a reçu la bénédiction des impérialistes coloniaux dans les pays du Sud (Moppert 2013). Ceci, sans tenir compte des peuples qui vivaient dans ces espaces et ces forêts. Ainsi, ces derniers ont été sommés de quitter ces lieux. Ils ont été forcés de s'installer dans des milieux qui ne leur étaient pas familiers et ont été dépossédés de leurs terres. Ils ont perdu leurs sites sacrés et plus globalement leur culture (Deroche 2008) et ont été, et sont encore pour la plupart, sujets à l'esclavage (Kakule Lyamahesana 2013), à la pauvreté (Deroche 2008) et deviennent aujourd'hui des réfugiés de la conservation (Dewier cité par Deroche 2008).

Dans le maintien de cette culture unique, des structures et organisations internationales (Conservation internationale, WWF, The Nature Conservancy, Wildlife Conservation Society, Union internationale pour la conservation de la nature/UICN) ont été mises en place et véhiculent cette culture occidentale de la conservation. Ces dernières prônent la protection forte des derniers lieux d'importante biodiversité de la planète (« points chauds », « écorégions » et d'autres sites critiques pour sa sauvegarde). Comme l'avait constaté Hours (2003), ces ONG jouent un rôle pédagogique central dans la diffusion des normes et valeurs occidentales dans les autres sociétés. Elles agissent au nom d'une société civile mondiale virtuelle, dont elles tirent leur mandat tout aussi conditionnel. Bien plus, cette formalisation de la conservation va au-delà même des principes de souveraineté de l'État, poussant certains à considérer les parcs nationaux comme des États dans l'État, auxquels seule une élite aristocratique, cynégétique et blanche accède, aux côtés des scientifiques (Dumoulin & Rodary 2005 cité par Riegel 2017). Un prétexte de brasser des fonds et d'en faire disparaître dans des comptes « virtuels », et ce, en défaveur des communautés locales qui vivent dans ces espaces.

Plus encore, une politique d'uniformisation des catégories et appellation des aires protégées a été adoptée. Elle met en place des critères de classement des sites qu'elle qualifie de « patrimoine mondial ».

Toutes ces décisions sont prises en Occident et expérimentées dans les pays du Sud. Le local a ainsi une faible marge de manœuvre quant à la négociation et le rapport de pouvoir ne fait que dominer. Malgré cela, il se remarque un mode de gouvernance hybride des aires protégées en

Afrique. Loin de la volonté des conservateurs administrativement établis, ceci se matérialise par les actes qualifiés de « braconnage » et « de prélèvement à petite échelle » perpétrés par les communautés locales et peuples autochtones.

Contrairement à cette précédente approche, le conservacionniste ne s'oppose pas à l'exploitation des ressources naturelles, mais seulement à leur surexploitation (Bergandi & Blandin 2012). Ce mode est né de Pichot (Bergandi & Blandin 2012 ; Federau 2017) et défend la gestion intégrée de différentes ressources naturelles. Pour ce dernier, l'intérêt général humain (l'utilitarisme dans le langage de Federau 2017) doit primer sur la conservation sans lui nuire. Cette approche est vieille aussi comme la précédente, mais la mise en place des parcs et réserves n'en a pas suffisamment fait écho. Il fallut attendre les années 1980, avec l'avènement du concept de développement durable pour en tenir compte (Boissière & Doumenge 2008 ; Dejouhanet 2010). Non seulement le système préservationniste a généré des conflits (Aumeeruddy-Thomas 2003), mais il n'a pas non plus garanti la nature « vierge », à l'abri de l'Anthropocène (Federau 2017) comme son promoteur le pensait. Ces échecs ont suscité des réflexions qui se sont formalisées par la mise en place du mode de conservation participative.

### **3. Culture autochtone et enjeux de la globalisation dans la haute altitude du PNKB**

Les PAP de la Haute Altitude sont des populations qui jadis habitaient la forêt de Kahuzi-Biega avant son classement sous le label de « Parc national ». Ce dernier est localisé dans la province du Sud-Kivu dans l'Est de la RDC. Actuellement, ils vivent aux extrémités de cette aire protégée dans les villages Bantu qui les avaient accueillis lors des expulsions des années 1970. Il s'agit entre autres des villages de Muyange, Cibunga et Buyungule dans le groupement de Miti ; Kajeje dans celui de Bushwira ; Kamakombe, Chahoboka, Bulolo dans le Katana, tous en territoire de Kabare ; ceux de Bitale, Bumoga-Kalonge et Buyohe/Lwamisakura en territoire de Kalehe.

Jadis, les PAP vivaient de la chasse et de la cueillette et étaient nomades. Leurs logements étaient confectionnés à base de végétaux, flexibles et saisonniers. Le choix de l'endroit à habiter était prédéterminé par l'abondance en ressources forestières et leur réduction conditionnait leur déplacement. Chaque famille vivait sur sa propre colline et l'aîné était considéré comme le chef de cette entité temporaire. Le mariage entre parents proches et hors ethnie était interdit. Il se faisait très tôt, à 15 ans pour le garçon et entre 12 et 14 ans pour la fille. Le gibier était versé comme dot. À l'occasion de celle-ci, les futurs époux bénéficiaient d'un rite d'initiation pour les préparer à affronter leur nouvelle vie. Ce dernier ainsi que la cérémonie de la première rencontre amoureuse, appelée « *monobwale* », avaient lieu dans la forêt pour

marquer le lien entre les Pygmées et cet environnement. Une sage-femme se tenait non loin du lieu de cette rencontre et attendait le rapport sexuel du couple. C'est à travers elle que le mariage était confirmé (Busane *et al.* 2017). Les nouveaux mariés devaient habiter chez le père de l'époux.

L'alimentation des PAP était constituée de viande de brousse, de la pâte fabriquée à base de farine de fausses bananes, de légumes de la morelle noire (*Solanum americanum/Solanum nigrum*). Cette viande et des objets artisanaux (paniers, vans, nattes, etc.) étaient échangés avec les Bantu contre de la farine de manioc, des bananes plantains, des haricots, des sorghos ainsi que de la bière locale bantu fabriquée à base de bananes *kasiksi*. Ils effectuaient leur culte dans la forêt lors de la rareté du gibier et présidaient l'intronisation du roi Bantu. Ceci s'explique par le fait que comme premiers habitants, ils devaient céder le pouvoir et manifester leur allégeance au peuple dominant.

Par ailleurs, lors de l'expulsion des PAP de la forêt pour des raisons de conservation, ces derniers ont pris refuge dans les villages riverains Bantu où les uns vivent en campement et les autres dans des familles d'accueil, depuis déjà plus de 45 ans (depuis 1975 précisément). Lors de leur arrivée, leur mode de vie a été dénaturé. La chasse et autres prélèvements étant revêtus d'un caractère illégal et ne disposant plus d'autre source de revenus, ils étaient, et sont toujours, utilisés par le groupe dominant Bantu dans les activités agricoles en contrepartie d'aliments, d'habits ou d'une somme d'argent dérisoire.

En plus de la mondialisation de la conservation que véhicule la culture occidentale parmi les chefs des communautés locales, la leur est actuellement sous l'influence de l'arrivée des touristes, des agents des ONG nationales et internationales ainsi que d'autres membres « évolués » de la communauté Bantu. Tous ces éléments combinés font qu'actuellement, les PAP de la Haute Altitude du PNKB qui s'occupaient jadis de la chasse, de la cueillette et des ramassages font partie de l'économie globale. Ils sont actuellement des cultivateurs, des petits éleveurs, des petits commerçants, etc. Occupant des terres qui ne leur appartiennent pas et de petite étendue, cette agriculture est pratiquée en grande partie dans les champs des Bantu. Ils sont ainsi utilisés comme main-d'œuvre. L'un d'eux a déclaré : « Malgré que nous ne disposons de terres, le fait de pratiquer actuellement l'agriculture est non seulement une stratégie de survie, mais aussi un moyen de montrer aux Bantu que nous autres nous disposons de forces. Ceux qui disent que nous sommes habitués uniquement aux activités ancestrales n'ont qu'à avoir tort. » Devenant sédentaire, l'heure était aux humanitaires d'intervenir dans cette zone. Quelques-uns ont construit dans quelques villages de campement pygmées des maisonnettes en tôles, poussant certains à abandonner complètement leurs cases en paille.

Par ailleurs, une hybridité s'observe actuellement quant aux logements habités par les PAP. Certains, en plus d'une maison en tôles, construisent

des cabanes en paille dans leur village de campements où les hommes se réunissent autour du feu chaque soir. Voulant savoir les causes, une femme pygmée nous avait répondu en ces termes : « *Ciru wakab'ona izuba, ntaye oyibagir'omwizizi. Z'onympa zabashakulw'ezo.*<sup>3</sup> »

En outre, la culture alimentaire des Pygmées est sous l'influence de la globalisation. Alors que la viande de brousse, les fausses bananes, les légumes de la morelle noire constituaient leur base nutritive, ils sont actuellement soumis à des variétés d'aliments, dont la pâte fabriquée à base de farine de manioc ou de maïs accompagnée de viande d'animaux domestiques, de poissons et fretins en constitue leur habitude alimentaire. Bien plus, ils mangent des nourritures issues des industries agroalimentaires, par exemple, des biscuits et des bonbons et ont recours à l'huile végétale. Toutefois, ces derniers se justifient par le fait que l'accès aux ressources de la forêt leur est interdit. Certains nous le disaient en ce terme : « Où allons-nous trouver encore les aliments traditionnels alors que l'entrée dans notre forêt est interdite ? Il suffit d'y entrer pour mettre sa vie en danger, contrairement aux blancs "touristes" qui après avoir donné leur argent y circulent aisément. » Par imitation, même les gibiers qui n'étaient pas la cible de braconnage (le gorille, par exemple) suite aux interdictions culturelles sont aujourd'hui consommés. Un Pygmée interviewé nous avait répondu : « Mais les autres ethnies les mangent sans heurt, pourquoi pas nous ? [...] nous sommes des citoyens à part entière et devons évoluer au rythme du moment. » Il est actuellement curieux de constater que dans leurs domiciles, les pots ont cédé la place à des casseroles en métal, les assiettes en bois à des assiettes en métal, en bronze et en plastique fabriquées en Inde, au Kenya et en Chine, en grande partie distribuées par les ONG. Bien plus, étant en contact fréquent avec les touristes et les agents des ONG, rares sont ceux qui utilisent la boisson locale. Ils préfèrent, écoulent et consomment actuellement des produits brassicoles tels que : Primus, Turbo, Simba, Heineken, Coca-Cola, Fanta, Amstel, Superbock, Class, etc.

Dans leurs entourages, des écoles, des bornes fontaines et sources d'eau aménagées ainsi que des hôpitaux et centres de santé sont également disponibles. Une ONG, Environnement, Ressources naturelles et Développement (ERND Institute), a même mis en place des structures de dénonciation de toute violation de droits fondamentaux (structures des parajuristes) en leur faveur. Ce qui suscite actuellement, contrairement au passé, un désir chez les Pygmées de scolariser leurs enfants. Leur pharmacopée n'est utilisée qu'à petite échelle. Certains se rendent à l'hôpital et aux centres de santé en cas de maladie. Il en est de même pour leurs femmes qui s'y rendent pour les consultations prénatales. D'autres ont encore recours à la pharmacopée,

<sup>3</sup> « Malgré l'apparition du soleil, un fourbe oublie qu'il eut le temps de ténèbres. Ce sont là les maisons de nos ancêtres. »



un acte jugé actuellement réservé aux démunis. Une femme pygmée nous avait dit : « Si lors de la grossesse, je ne me rends pas à l'hôpital, c'est par incapacité de prendre en charge ma facture. Ainsi, je fais refuge aux médicaments traditionnels en cas de complication tout en sachant que c'est un risque, comme nous l'avaient sensibilisé les animateurs de l'organisation de l'Union pour l'Encadrement des Femmes autochtones (UEFA). » Une autre renchérit : « [...] J'ai déjà 6 enfants, mais je n'étais assistée à l'hôpital que lors de la naissance de deux d'entre eux. Pour les autres, je donne naissance ici chez moi sans problème. »

Sur le plan de la communication, la flûte, la trompette et l'oralité étaient leurs modes traditionnels de transmission d'informations. Il faut en revanche constater que maintenant ils disposent des téléphones Android et utilisent ainsi des compagnies de communication comme Orange (l'entreprise française), Vodacom (de l'Afrique du Sud) et Airtel (de l'Inde). Les jeunes sont actuellement connectés aux réseaux sociaux et utilisent Facebook et WhatsApp. Bien plus, dans leurs villages de campement, des musiques retentissent. Une grande partie des jeunes et des personnes âgées disposent de postes récepteurs du type chinois pourvus de cartes mémoires et/ou *flash disks*. Des panneaux solaires thaïlandais, chinois, allemands sont visibles sur quelques toits de maison, même celles en paille. Toutefois, ils servent plus à la charge des téléphones et des postes récepteurs qu'à éclairer les habitations. Les Pygmées sont ainsi cosmopolites et s'expriment actuellement dans plusieurs langues, celles empruntées aux Bantu (*mashi*, *kitembo* et *kihavu*), le swahili (populaire de l'Afrique centrale) et le français, voire le jargon anglais. Dans leur intervention, ils les combinent même. Le chef pygmée de Buyungule et représentant provincial nous avait accueillis en ces termes : « *ka mwama* (*mashi*), venez (français), *bwana* (swahili) [...] *kurhigi n'elya* (*mashi*), *deal* (anglais)<sup>4</sup> » ?

Enfin, les rites culturels sont organisés irrégulièrement, et cela, à la demande des gestionnaires du PNKB. Selon le chef du village de Buyungule, la dernière cérémonie a été organisée en 2018 sur demande du PNKB, lorsqu'un des gorilles de la famille Mugaruka avait disparu dans la forêt. De ce fait, ils ont adhéré au christianisme. Une Pygmée âgée de Buyungule nous avait révélé : « lorsque nous étions expulsés de la forêt, nous et nos enfants tombions malades. Ces maladies étaient accompagnées par des morts brusques. Au moins par jour, nous enterrions plus de 10 enfants pygmées par village. Il nous a fallu croire au christianisme comme les Bantu, nous plier à Dieu pour nous sauver. Depuis que nous avons cru en lui, nous avons eu une vie sauve [...] Que Dieu bénisse Miriam (une blanche), qui nous avait montré ce chemin. » Ils participent ainsi aux cultes dominicains catholiques ou protestants. Néanmoins, d'autres, les personnes âgées surtout, n'ont

<sup>4</sup> « Vous venez les amis [...] comment avec cette affaire ? »

adhéré à aucune religion. Ce sont eux qui président encore aux cérémonies coutumières et font la pharmacopée. Bien plus, le mariage intra-ethnique n'est plus d'obligation et la vache ou son équivalent est aujourd'hui versée comme dot, coutume empruntée aux Bantu.

#### **4. Vers la déconstruction du discours du conservatisme des Peuples autochtones pygmées et leur disjonction totale avec les autres riverains**

Premièrement, la littérature décrivant l'interaction entre les peuples autochtones et la conservation montre de manière exceptionnelle, à travers leur mode de vie, le qualificatif de « vrais conservateurs » (Caubet 2015 ; Geisler 2003 ; Couveinhas Matsumoto 2019). Par ailleurs, après leur expulsion de différents forêts, ils sont à la croisée de la globalisation, appréhendée dans les domaines économiques, sociaux, politiques et culturels (Rodríguez *et al.* 2007). Actuellement, ils sont à considérer comme tout autre citoyen à part entière. Alors que l'histoire nous apprend que les Pygmées vivaient traditionnellement des activités de chasse, de cueillette et de ramassage, ce mode de vie a été dénaturé suite au nonaccès libre aux forêts. Durant les treize mois d'occupation<sup>5</sup> (octobre 2018-novembre 2019), ces derniers ne se sont occupés que de travaux destructeurs, jadis attribués aux autres communautés, portant sur la carbonisation, le sciage du bois, voire l'exploitation des minerais. La chasse et la cueillette n'ont servi que d'action d'appui sans pour autant y accorder une priorité. Un interlocuteur nous avait révélé : « Nous avons grandi en dehors de ces activités [...] et d'ailleurs, avec celles-là, on gagne moins que d'autres activités [...] on met également sa vie en danger [...] ». Sous l'accompagnement des Bantu riverains, ils se sont procuré des tronçonneuses et autres machines modernes de coupe et de sciage du bois. Ces derniers, qui autrefois cohabitaient avec la forêt et ses composantes deviennent les premiers destructeurs et/ou modificateurs de la structure floristique. Bien plus, dans les parties déboisées, leurs femmes se sont mises à créer des champs où elles sèment des cultures saisonnières diverses. Dans le territoire de Kalehe, force est de constater qu'à l'intérieur du parc, des bananeraies y sont déjà présentes, transformant la forêt primaire, du patrimoine mondial, en habitation sous bananeraie telle

---

<sup>5</sup> Depuis octobre 2018, les PAP de la Haute Altitude du PNKB se sont révoltés contre le gouvernement congolais pour n'avoir pas honoré ses promesses d'octroi foncier et d'amélioration de leurs conditions de vie suite à l'expulsion dont ils ont été victimes. Ils ont pris la décision de retourner dans le parc. Ils l'ont occupé et exploité durant treize mois. Certains ont abandonné cette réserve naturelle après signature des accords entre eux et le gouvernement congolais et les autres ont été délogés par force par une équipe mixte composée des forces armées de la RDC et des gardes écologiques.

qu'elle est de coutume chez les Bantu. Un chef des Pygmées avait même déclaré : « La semaine prochaine, nous allons construire ici chez nous (dans le parc) des maisons en tôles. » En outre, ils ont même noué des relations avec les opérateurs économiques qui usent de leurs camions pour transporter divers produits prélevés. Une de leurs femmes nous avait dévoilé : « [...] Et d'ailleurs, nous avons déjà programmé de collectionner de l'argent et nous acheter nos propres camions pour cheminer nos produits de la forêt jusque dans des villes. » Un *Mutwa*<sup>6</sup> qui, dans le temps, ne savait manier que ses armes blanches, a cédé sa place à celui qui manipule des armes à feu, quel que soit leur calibre.

Deuxièmement, cette même littérature qui met en relief une séparation, voire une opposition totale entre les peuples autochtones, les communautés riveraines (Ewondo & Bitouga 2014 ; Kaboré 2017) et les gestionnaires des aires protégées est vouée à une déconstruction. Notre recherche montre en effet des relations de réciprocité et de négociation qu'entretiennent actuellement les PAP de la Haute Altitude du PNKB avec les Bantu riverains et les agents de conservation. Ainsi, durant les 13 mois d'occupation et d'exploitation de cette aire protégée, les deux communautés ont tissé une alliance pour un prélèvement commun des ressources du parc. Quelques agents de l'ICCN-PNKB leur ont emboîté le pas. Certains ont noué et/ou renouvelé leur collaboration avec les PAP afin de leur fournir des informations et, en contrepartie, bénéficiaient d'une portion des ressources prélevées. Il y a aussi des gestionnaires qui se sont rapprochés des jeunes Pygmées devant espionner leur communauté et recueillir d'eux des propositions de voie de sortie de la crise. Même les écogardes ont tissé des relations avec les PAP, voire avec des braconniers. Cette capacité de négociation entre acteurs dépasse cette vision antérieure et explique la faible perte en vies humaines malgré les confrontations enregistrées. De ce fait, ces peuples qui étaient qualifiés de « fermés », de « primitifs » et d'« arriérés » ont prouvé qu'ils ont depuis longtemps rompu leurs brides et sont en proie à la globalisation économique, politique et sociale. Leur analyse nécessite un regard nouveau et leur rapport avec l'environnement doit être repensé suivant l'évolution économique mondiale.

## Conclusion

Au terme de ce chapitre qui a présenté l'influence de la globalisation de la conservation sur la vision ontologique des PAP de la Haute Altitude du PNKB, il sied de constater que ces derniers vivent actuellement des mutations socioculturelles profondes. Ceci s'explique par différents contacts qu'ils entretiennent avec d'autres communautés, notamment les Bantu riverains ainsi

<sup>6</sup> Singulier de *Batwa* qui veut dire « Pygmée ».

que d'autres personnes extérieures venues pour des raisons touristiques. Par ailleurs, leur adhésion à la « civilisation » n'a pas complètement effacé leurs us et coutumes. Toutefois, des bouleversements profonds s'observent dans les générations actuelles. La forêt, qui était leur enjeu majeur, perd petit à petit son sens, suite à la restriction d'accès à cette dernière et au prélèvement de ses ressources qui jadis jouaient un rôle culturel prépondérant. Leur relation avec la nature (faune et flore) est bouleversée. Ils vivent comme d'autres riverains avec qui ils mènent actuellement des rapports de mutualisation, contrairement à ce que disent de nombreuses analyses qui les qualifient de « vrais conservateurs non ouverts aux autres communautés ».

## Bibliographie

Aumeeruddy-Thomas, Y. 2003. « Conflits de pouvoir et de représentations à l'interface des sociétés et des aires protégées : exemple du parc national Kerinci Seblat en Indonésie ». *Bois et Forêts des Tropiques* 278 (4) : 77-92.

Bergandi, D. & Blandin, P. 2012. « De la protection de la nature au développement durable : genèse d'un oxymore éthique et politique ». *Revue d'histoire des sciences* 65 (1) : 103-142. DOI : <https://doi.org/10.3917/rhs.651.0103>

Boissière, M. & Doumenge, C. 2008. « Entre marginalisation et démagogie : quelle place reste-t-il pour les communautés locales dans les aires protégées ? » *Les Cahiers d'Outre-Mer* 244 : 459-488. DOI : <https://doi.org/10.4000/com.5476>

Busane, W., Mushagalusa, J.P., Balagizi, I., Kaluka, J., Ntakobajira, I. & Bantu, J.M. 2017. *L'Expulsion des populations pygmées du Parc national de Kahuzi-Biega : faits, conséquences et perspectives*. Rapport d'une étude commanditée par l'organisation Environnement, Ressources naturelles et Développement.

Caubet, C.G. 2015. « Peuples autochtones sous la coupe du croissancisme. Usurpation de terres en Amazonie brésilienne au nom du fardeau hydroélectrique progressiste de l'homme blanc ». *Écologie & Politique* 51 (2) : 121-137. DOI : <https://doi.org/10.3917/ecopo.051.0121>

Colchester, M. 2003. *Salvaging Nature: Indigenous Peoples, Protected Areas and Biodiversity Conservation*. Montevideo/Moreton-in-Marsh : World Rainforest Movement/Forest Peoples Programme. Disponible en ligne sur : <https://www.researchgate.net/publication/284691747>

Couveinhes Matsumoto, D. 2019. « Les peuples autochtones et le droit de propriété devant la Cour interaméricaine des droits de l'Homme ». *Revue juridique de l'environnement* (HS 18) : 55-67. Disponible en ligne sur : <https://www.cairn.info/revue-revue-juridique-de-l-environnement-2019-HS18-page-55.htm>

Dahou, T. & Cheikh, A.W.O. 2007. « L'autochtonie dans les Aires marines protégées. Terrain de conflit en Mauritanie et au Sénégal ». *Politique africaine* 108 (4) : 173-190. DOI : <https://doi.org/10.3917/polaf.108.0173>

Dejouhanet, L. 2010. « L'écodéveloppement participatif en question ». *Revue de géographie alpine* 98-1. DOI : <https://doi.org/10.4000/rga.1116>

Deroche, F. 2008. *Les Peuples autochtones et leur relation originale à la terre*. Paris : L'Harmattan.

Descola, P. 2011. *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Paris : Éditions Quae.

Ewondo, N. & Bitouga, B.A. 2014. « Projets de développement et réactivation des conflits entre les Pygmées Bakola/Bagyeli et leurs voisins Ngumba et Ewondo ». *Journal des africanistes* 84-2 : 124-136. DOI : <https://doi.org/10.4000/africanistes.4010>

Federau, A. 2017. *Pour une philosophie de l'Anthropocène*. Paris : Presses universitaires de France.

Fournier, L.S. & Raveneau, G. 2010. « Anthropologie de la globalisation et cultures sportives ». *Journal des anthropologues* 120-121. DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.4207>

Geisler, C. 2003. « Les expulsés du jardin d'Eden : un nouveau problème ». *Revue internationale des sciences sociales* 175 (1) : 73-83. DOI : <https://doi.org/10.3917/riss.175.0073>

Hours, B. 2003. « Les ONG : outils et contestation de la globalisation ». *Journal des anthropologues* 94-95 : 13-22. DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.1941>

ICCN. 2009. *Plan d'Aménagement de gestion du PNB de 2009-2019*. Kinshasa, 129 p.

*Journal officiel de la RDC*. 1969. « Ordonnance loi n° 69-041 du 1<sup>er</sup> août 1969 portant conservation de la nature ». En ligne sur : [www.leganet.cd/Legislation/Droit%20administratif/Environnement/OL.69.041.22.0.1969.htm](http://www.leganet.cd/Legislation/Droit%20administratif/Environnement/OL.69.041.22.0.1969.htm)

Kaboré, A. 2017. « Au-delà des ressources : revendications religieuses et territoriales sur les aires protégées chez les Gourmantché du Burkina Faso ». In K. Hoffmann-Schickel & E. Navet (éd.), *Résistances culturelles et revendications territoriales des peuples autochtones*, Strasbourg/Paris : Actes de la journée d'Études de l'Université de Strasbourg/Éditions Connaissances et Savoir, pp. 151-181.

Kakule Lyamahesana, J.-C. 2013. *Les Pygmées riverains des aires protégées : des peuples soumis aux nouvelles formes d'esclavage. Cas du Parc national de Kahuzi-Biega en République démocratique du Congo*. Rapport. HAL. En ligne sur : <https://hal-auf.archives-ouvertes.fr/hal-00995648>

Laurent, P.-J. 2013. « La modernité insécurisée ou la mondialisation perçue d'un village mossi du Burkina Faso ». In C. Bréda, M. Deridder, P.-J. Laurent, (éd.), *La Modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*. Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan (coll. « Investigations d'anthropologie prospective », n° 3), pp. 19-50.

Mattelart, A. 2005. *Diversité culturelle et mondialisation*. Paris : La Découverte.

Moppert, B. 2013. « Les processus de patrimonialisation de la nature dans le Kodagu (Inde) : pluralités, imbrications, contradictions ». *VertigO* hors-série 16. DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.13589>

Mudinga, E.M. 2011. « Réinventer la cogestion du Parc national de Kahuzi Biega ? Les comités de conservation communautaire au centre de la critique ». Mémoire de Master, Louvain-la-Neuve.

Mudinga, E.M., Ngendakumana, S. & Ansoms, A. 2013. « Analyse critique du processus de cogestion du Parc national de Kahuzi-Biega en République

démocratique du Congo ». *VertigO* hors-série 17. DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.13873>

Mutimanwa, K.D. 2001. « La situation des Bambuti-Batwa et le Parc national de Kahuzi-Biega : le cas des peuple Barhwa et Babuluko du PNKB, République démocratique du Congo ». Présenté au « Forest Peoples Project », à Kigali.

Myers, N., Mittermeier, R.A., Mittermeier, C.G., da Fonseca, G.A.B., & Kent, J. 2000. « Biodiversity hotspots for conservation priorities ». *Nature* 403 : 853-858. DOI : <https://doi.org/10.1038/35002501>

Olson, D.M. & Dinerstein, E. 2002. « The Global 200: priority ecoregions for global conservation ». *Annals of the Missouri Botanical Garden* 89 (2). DOI : <https://doi.org/10.2307/3298564>

Pyhälä, A., Osuna Orozco, A. & Counsell, S. 2016. *Aires protégées dans le bassin du Congo : un échec pour les peuples et la biodiversité ?* Londres : The Rainforest Foundation UK (coll. « Sous la canopée »). En ligne sur : <https://www.rainforestfoundationuk.org/media.ashx/protected-areas-in-the-congo-basin-failing-both-people-and-diversity-french.pdf>

Riegel, J. 2017. « La trajectoire d'un dispositif de conservation à l'épreuve du territoire ». *Natures Sciences Sociétés* 25 (3) : 255-267. DOI : <https://doi.org/10.1051/nss/2017054>

Robinson, J.G. 2011. « Ethical pluralism, pragmatism, and sustainability in conservation practice ». *Biological Conservation* 144 (3) : 958-965. DOI : <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2010.04.017>

Rodary, E. & Castellanet, C. 2003. « Les trois temps de la conservation ». In E. Rodary, C. Castellanet & G. Rossi (éd.), *Conservation de la nature et développement. L'intégration impossible ?* Paris : Karthala, pp. 5-44.

Rodríguez, J.P., Taber, A.B., Daszak, P., Sukumar, R., Valladares-Padua, C., Padua, S., Aguirre, L.F., Medellín, R.A., Acosta, M., Aguirre, A.A., Bonacic, C., Bordino, P., Bruschini, J., Buchori, D., González, S., Mathew, T., Méndez, M., Mugica, L., Pacheco, L.F., Dobson, A.P. & Pearl, M. 2007. « Globalization of conservation: a view from the South ». *Science* 317 (5839) : 755-756. DOI : <https://doi.org/10.1126/science.1145560>

Serra Mallo, C. 2013. « Entre local et global : l'alimentation polynésienne. Le cas de Tahiti et de Rapa ». *Anthropologie et Sociétés* 37 (2) : 137-153. DOI : <https://doi.org/10.7202/1017909ar>

Tardif, J. 2008. « Mondialisation et culture : un nouvel écosystème symbolique ». *Questions de communication* 13 : 197-223. DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.1764>