

Chapitre 2

L'HOMME ET LA NATURE

Entre domination
et connivence



« À Bénarès au bord du Gange, écrivait Joseph Ki-Zerbo, on ne regarde pas le fleuve de la même manière qu'à partir d'un laboratoire de physique théorique¹. » Saisissant raccourci pour rappeler que la vision de la nature, et les rapports des hommes avec elle varient d'une région du monde à l'autre et d'un univers socioprofessionnel à l'autre. Marquée par ses mythes fondateurs, chaque culture développe des visions du monde et de la nature souvent très différentes, même si elles évoluent beaucoup aujourd'hui, notamment à l'épreuve des enjeux environnementaux.

Le mot *nature*, que ce soit en français, en anglais, en allemand ou dans bien d'autres langues, est largement polysémique. Son étymologie (du latin *natura*, lui-même dérivé de *nasci*, être né) nous met sur une piste: le lien avec éléments *innés* d'un individu (la nature humaine). En fait, le terme même ouvre à des controverses sans fin sur la différence entre nature et culture. Pour notre part, nous nous en tiendrons dans ce chapitre au sens matériel (et non métaphysique) de la nature: celui auquel se rapportent les sciences de la nature: le « monde physique » – en grec, la nature se traduit par φύση (physé) –, l'univers. Et nous verrons que l'une des lignes de distinction fondamentales en matière de rapport des hommes à la nature concerne leur posture: domination ou symbiose?

INTERROGER LES REPRÉSENTATIONS ET LES PRATIQUES

QUESTION 10. NOS SOCIÉTÉS PRIVILÉGIENT-ELLES UNE ATTITUDE DE DOMINATION DE LA NATURE OU UNE POSTURE DE SYMBOSE ?

La manière dont on considère, dans les différentes cultures, la nature, le monde physique qui nous entoure, peut être influencée par les *cosmogonies*, récits mythiques de la création du monde et de la formation de l'univers propres à ces cultures. Ces récits sont à la base de beaucoup de religions: cosmogonies monothéistes (la Genèse dans la Bible) ou polythéistes (épopée de Gilgamesh en Mésopotamie, cosmogonies hindoues ou égyptiennes...). Mais ils ne sont pas que religieux, ils peuvent être aussi l'œuvre de poètes philosophes (*Les Travaux et les Jours* d'Hésiode au VIII^e siècle avant J.-C.) ou de scientifiques (évo-cation de l'histoire de la Terre et de l'univers dans *L'Histoire naturelle*

1. Marie-Josée Beaud-Gambier et Joseph Ki-Zerbo, *Anthologie des grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'Homme et la nature*, Unesco/La Découverte/Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 1992.

de Buffon). Or la nature de ces cosmogonies fondatrices n'est pas sans lien avec la position adoptée vis-à-vis de la nature.

Selon Joseph Ki-Zerbo², toutes plurielles qu'elles soient, les sociétés humaines ont adopté deux attitudes majeures envers leur milieu naturel. « La première consiste à appréhender, à saisir, par la main ou l'outil, à prendre et comprendre la nature comme un objet utilitaire ou agréable ordonné à l'homme comme un moyen par rapport à une fin. La seconde approche, elle, répudie la sécession à l'égard de la nature dont on se considère comme un associé, voire une partie intégrante en tant que microcosme en symbiose dans un macrocosme. L'être humain apparaît alors comme un sujet parmi une multitude d'autres sujets dont il doit négocier, par des procédures appropriées (religieuses, éthiques, symboliques, etc.) la cohabitation et l'alliance. »

La première conception, caractéristique notamment des cultures occidentales, est largement issue de la cosmogonie biblique dans laquelle l'homme se voit attribuer une position de domination des éléments minéraux, végétaux et animaux de la création : « Multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la³. » Elle est également redevable de la pensée grecque, qui définit l'homme par opposition aux autres éléments du règne animal et lui confère une sorte de droit de tirage sur les éléments naturels. Descartes, puis les philosophes des lumières ont renforcé ce dualisme Homme-nature. « La nature, écrit Hervé Kempf, n'est plus seulement distincte de l'humanité, elle devient son objet, tant pour révéler ses "secrets" que pour s'adapter aux besoins humains. L'homme en devient "maître et possesseur" selon la célèbre formule de Descartes⁴. » Une conception qui va lancer l'Occident dans une aventure transformatrice sans précédent. Au point que les hommes vont aller au-delà de la domestication et vont détruire la nature. Le surgissement au cours de la seconde moitié du xx^e siècle des préoccupations écologistes est d'ailleurs de ce point de vue une formidable rupture.

Bien loin de cette conception dominatrice, on trouve la posture de symbiose, conception plus « holistique » des rapports Homme-nature : celle qui, dans la foulée des cosmogonies andines ou africaines pousse encore par exemple les Indiens du Pérou à s'agenouiller devant *Pachamama* (la « Terre mère ») avant de l'ensemencer, comme pour lui en demander l'autorisation ; vieille nostalgie du sein maternel, que les civilisations du Vieux Continent ont aussi connu dans le passé. Ces conceptions vont jusqu'à considérer la nature et l'Homme comme parties constitutives d'une même communauté.

2. *Ibid.*

3. Livre de la Genèse (1-28).

4. *Le Monde*, 26 mai 2005.

Comme le remarque Édith Sizoo, « dans le contexte culturel des peuples indigènes des Andes, la notion de “nous” ne comprend pas que les êtres humains, mais s’étend à tout ce qui vit dans le monde du visible aussi bien que dans le monde de l’invisible. La notion de communauté et de parenté n’y est pas réduite à ce qu’on entend généralement par l’organisation sociale⁵ ». Le *ayllu*, communauté andine de parents, se compose « d’êtres humains (*runas*), de membres de la nature (*salqa*), et de membres de la communauté des déités (*huacas*). [...] Le mot « parents » est étendu aussi aux plantes cultivées – à la “*chacra*”. Les paysans andins considèrent les pommes de terre de leur *chacra* comme leurs filles [...], les montagnes comme des grands-pères [...]. Puisque tous font partie de la famille étendue (à tous les êtres vivants), il n’y a pas d’orphelins dans le *ayllu* et la notion de solitude n’existe pas ».

Holistiques également sont les conceptions animistes africaines, où, rappelle Joseph Ki-Zerbo « le thérapeute d’antan, avant de couper des feuilles pour l’usage sanitaire, se recueillait un moment devant l’arbre choisi et lui “demandait pardon” de devoir le mutiler⁶ ». Dans une grande part des traditions africaines, l’idée d’un monde anthropocentrique et totalement visible n’a aucun sens. Le monde, pour beaucoup d’Africains, est plus vaste que cela; il y a un monde visible, celui des hommes et des animaux, et un monde invisible, celui des ancêtres, des génies, des esprits. Et Jean-Bernard Ouedraogo de noter pour sa part qu’en Afrique, dans de nombreuses représentations symboliques, « les relations avec la nature concernent aussi les relations sociales entre les individus, dans lesquelles sont inclus les ancêtres disparus et les esprits qui peuplent les forêts et les bois sacrés. Le monde n’est pas seulement peuplé de choses sensibles, les esprits bruissent dans la nature et communiquent en harmonie avec les hommes. [...] Il n’y a donc pas de rupture entre nature et société mais tout un réseau de correspondances⁷ ».

Un autre exemple est celui des Indiens d’Amérique du Nord. On connaît le fameux discours prononcé en 1854 par le chef indien Seattle en réponse aux propositions d’expulsion et de réinstallation faites par le président des États-Unis: « Le Grand Chef de Washington nous a fait part de son désir d’acheter notre terre. [...] Mais peut-on acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre? Étrange idée pour nous! Si nous ne sommes pas propriétaires de la fraîcheur de l’air, ni du miroitement de l’eau, comment pouvez-vous nous l’acheter? Le moindre

5. Édith Sizoo, *Ce que les mots ne disent pas. Quelques pistes pour réduire les malentendus interculturels: la singulière expérience des traductions de la plate-forme de l’Alliance pour un monde responsable et solidaire*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2000.

6. Marie-Josée Beaud-Gambier et Joseph Ki-Zerbo, *Anthologie...*, op. cit.

7. In Nadia Tazi (dir.), *Keywords. Nature*, New York, Other Press, 2005, synthèse en français de Martine Laffon.

recoin de cette terre est sacré pour mon peuple. [...] Ainsi, lorsqu'il nous demande d'acheter notre terre, le Grand Chef de Washington exige beaucoup de nous. [...] La terre est précieuse [aux] yeux [du Dieu de l'Homme blanc], et qui porte atteinte à la terre couvre son créateur de mépris⁸. »

Un siècle et demi plus tard, en 2002, le chef Orens Lyons de la Confédération iroquoise actualisait cette vision en déclarant : « La biodiversité est un terme clinique, technique pour qualifier l'équilibre de la vie dont nous dépendons. Nous, peuples autochtones, disons que nous faisons partie de cette vie ; ainsi ce que vous appelez des "ressources" sont pour nous des relations. Tout est dans la façon dont on les considère. [...] Nous vous le disons, tant que vous ferez la guerre contre Etenoha (la Terre mère), il ne pourra jamais y avoir de paix⁹. »

Dans une logique analogue, les visions confucéenne et taoïste considèrent que l'homme est en symbiose et en dépendance mutuelle avec la nature. La montagne, l'eau de la rivière, l'immensité des mers ne sont pas, dans la tradition chinoise, des choses, mais des réalités vivantes qui s'imposent à l'homme et lui enseignent le temps, la mort, l'infranchissable.

En Inde, selon Vinay Kumar Srivastava, l'idée de la domestication de la nature ne s'est développée qu'à une époque récente, au moment de la colonisation, et cette idée demeure encore largement étrangère à une partie de la population. « Dans la pensée traditionnelle indienne, les cinq éléments qui constituent la nature sont divins et vénérables et tout ce qui est naturel est vivant. Les pierres, les rochers, les montagnes, tous les objets du monde autres que les humains sont eux aussi vivants. Les choses connaissent donc douleur et plaisir, peine et bonheur [...]. Elles communiquent à leur façon et établissent des relations avec les autres individus. Un arbre, une plante, une pierre peuvent devenir la demeure d'un dieu et posséder ainsi en elle, d'une certaine façon, un élément divin. C'est pour cela qu'il faut respecter le monde environnant tout entier car, si chaque espèce a ses propriétés, tout être peut être réincarné en une autre. Ainsi, non seulement les hommes font partie de la nature, mais encore elle est en eux, ils en sont l'incarnation¹⁰. »

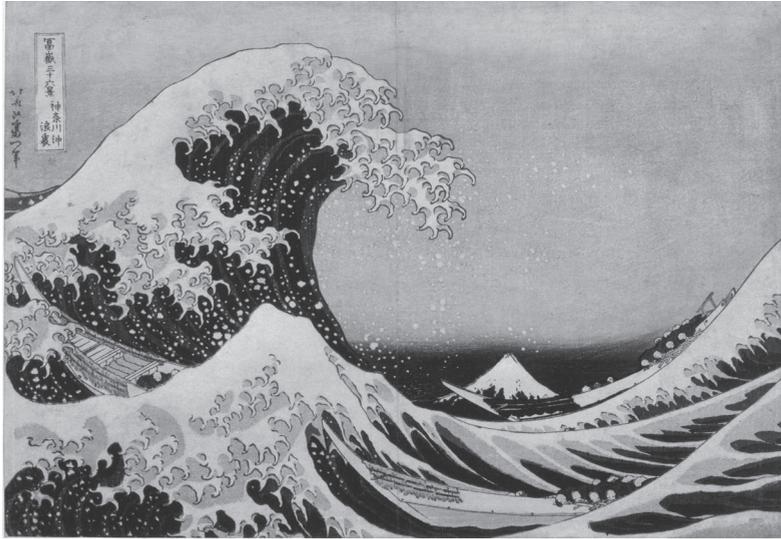
Un détour par les représentations artistiques de l'homme dans la nature permet de prendre la mesure de l'importance des différences culturelles de perspective. Dans le célèbre tableau du peintre japonais Hokusai, face au déchaînement de la nature (la tempête), l'homme est un tout petit élément de l'espace représenté, la nature occupant toute la place. Dans *Le Radeau de la méduse* de Géricault, en revanche, les

8. L'origine et la véracité de ce texte restent néanmoins contestées.

9. Voir www.fnh.org/francais/fnh/uicn/pdf/concertation_autochtones.pdf

10. Nadia Tazi (dir.), *Keywords...*, op. cit.

naufragés occupent l'essentiel du tableau, la mer démontée n'étant pour ainsi dire représentée que de manière accessoire.



© RMN-Grand Palais (musée Guimet, Paris) / Harry Bréjat

Sous la vague au large de Kanagawa - Série des Trente-six vues du mont Fuji.
1830-1832 (Hokusai Katsushika - 1760-1849)



© RMN-Grand Palais (musée du Louvre) / Michel Urtado

Le radeau de la Méduse (Géricault Théodore - 1791-1824)

Ces postures traditionnelles andines, africaines, chinoises ou indiennes, postures englobantes des rapports Homme-nature, sont cependant directement remises en cause par le développement économique actuel des pays émergents: déforestation de l'Amazonie, construction de barrages pharaoniques en Chine, etc.

De plus, Frédéric Paul Piguet nous suggère une certaine prudence par rapport à l'angélisme qui consisterait à penser que dans les cultures traditionnelles le respect de la nature serait systématiquement supérieur à celui des cultures modernes: « Des tribus nomades ont dégradé leur environnement, notamment par les activités pastorales qui ont épuisé des régions entières: le Sahara est devenu un désert par faute du surpâturage occasionné par des troupeaux trop nombreux et la coupe progressive des bois. [...] La tribu africaine des Moosé a cessé de protéger ses bois dès que le rôle des individus a été modifié par l'ouverture à d'autres univers tels l'islam, le christianisme, l'État moderne, l'école laïque et l'économie marchande capitaliste¹¹. »

QUESTION 11. QUELLES SONT LES DIFFÉRENCES DE REPRÉSENTATION DE LA TERRE ET DU SOL ?

Originaires de pays où la population agricole ne représente plus que 2 % de la population active et où l'on a en partie perdu la mémoire de ce que fut jadis la valeur sacrée de la terre, les professionnels européens de la coopération internationale ont parfois du mal à prendre la mesure de l'importance des représentations symboliques de la terre, de la valeur du sol. On sait pourtant que le foncier est à l'origine de bien des tensions locales et de bien des conflits armés dans le monde. La thématique du rapport à la terre est liée à une multitude d'autres: religion, cosmogonies, rapport à l'espace et à la collectivité, identité, argent, richesse, etc. D'où la complexité des négociations menées au plan local, national ou international autour de la gestion et de la protection des sols, de leur couverture végétale et des systèmes agraires.

En Nouvelle-Calédonie par exemple, la terre représente pour les Kanaks bien plus qu'un seul périmètre foncier. « Elle définit l'identité sociale des individus par référence à un tertre fondateur et à l'itinéraire qui a conduit les ancêtres de ce lieu d'origine à l'habitat actuel¹². » Pour Jean-Marie Tjibaou (leader indépendantiste kanak assassiné en 1989), « paysages, dessin de village, société, défunts et êtres mythiques ne forment qu'un ensemble non seulement indivisible, mais encore pratiquement indifférencié. Ce qui veut dire que l'espace ici est peu intéressant par sa réalité objective. On ne peut donc l'hypothéquer, le vendre ou le violer par des travaux qui en bouleversent la physionomie, car ce serait porter atteinte à des aspects

11. Frédéric Paul Piguet, *Approches spirituelles de l'écologie*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2003.

12. Isabelle Leblic, communication aux III^{es} journées scientifiques de la Société d'écologie humaine, Aix-en-Provence, 1991.

divers de l'incarnation du mythe¹³». Les conséquences de cette vision du foncier sont ainsi radicales dans le discours de beaucoup d'indépendantistes : pas d'indépendance sans restitution des terres en totalité.

Dans l'esprit de beaucoup d'Africains des zones rurales, la terre est sacrée, « don de Dieu », et à ce titre elle ne peut pas être considérée comme une simple marchandise. Les génies ayant délégué leur pouvoir au premier occupant de la terre, cette origine impose à l'occupant des devoirs sacrés¹⁴. Dans l'ancien Empire du Mandé, la chose publique était considérée comme résultant du double héritage des vivants et des morts. Toute tentative d'appropriation de cette chose publique, sacrée, était alors impossible, puisque même les ancêtres, les morts, pouvaient en poursuivre le coupable : une redevabilité devant les vivants et les morts !

S'intéressant au cas de la ressource forestière, Joseph Esoh Elame, qui plaide pour faire de la « responsabilité interculturelle » un des piliers du développement durable rappelle qu'en Afrique noire : « Certaines forêts sont le domicile des divinités. D'autres sont des cimetières des chefs traditionnels, de hauts dignitaires, de notables [...]. Aller couper les arbres dans un tel lieu est un véritable sacrilège. [...] Certaines forêts en Afrique noire abritent d'importants bois sacrés et sont de véritables sanctuaires ayant la même importance culturelle que la cathédrale Notre-Dame de Paris [...] Le regard que les autres doivent avoir de notre forêt ne doit donc pas se limiter à sa richesse naturelle et à son rôle de poumon de l'humanité. Nos forêts doivent être considérées d'abord comme des biens culturels ayant une forte dimension historique et commémorative. Elles sont nos monuments, nos sites, nos musées¹⁵. » Nombre de populations sont ainsi partagées, en Afrique comme en Amazonie, entre l'offense qu'ils ressentent lorsque leur forêt est agressée par des intérêts marchands, et d'autre part les nécessités de la survie qui les amènent souvent à participer elles-mêmes aux mouvements de déforestation.

En Inde, où la terre était célébrée dans les premiers textes sacrés comme une déesse (Prthivi), les pouvoirs de l'homme sur les sols sont limités : « La terre, la vache, la femme et la déesse sont quatre manifestations sur quatre niveaux de la même réalité. L'hindouisme les révère, les accepte et pourtant ne les considère pas comme objet de l'action de l'homme, mais en tant que réalité qui permet à l'homme d'agir. Autrement dit, ce n'est pas l'homme qui enrichit la terre mais

13. Jean-Marie Tjibaou, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des océanistes*, n° 53, tome XXXII, décembre 1976, p. 281-292.

14. *Entre tradition et modernité, quelle gouvernance pour l'Afrique ?*, www.institut-gouvernance.org/fr/ouvrage/fiche-ouvrage-28.html

15. http://apreis.org/docs/intercultdd_vf.pdf

le contraire : c'est de la terre que l'homme recherche son enrichissement¹⁶. »

Ce regard sur les sources culturelles profondes de représentations de la terre permettent de mieux comprendre les conséquences lourdes du mouvement massif d'achats de terres dans des pays comme l'Éthiopie, l'Argentine, Madagascar et bien d'autres par des multinationales de l'agroalimentaire, des investisseurs privés ou des États, dans un système que *Le Monde diplomatique* caractérisait récemment comme celui des « ventes à la découpe¹⁷ ». Ces achats, qui sont d'ailleurs loin de n'être le fait que de compagnies ou d'États occidentaux (l'Inde ou l'Arabie saoudite se révèlent de gros acheteurs), n'ont pas seulement pour conséquence l'expulsion ou la marginalisation de petits paysans ; ils ont aussi valeur de profanation des lieux sacrés, des terres de sépultures et d'histoire ancestrale, des chemins de circulation.

QUESTION 12. QUELLES SONT LES DIFFÉRENCES DE REPRÉSENTATION DE LA VALEUR DE L'EAU ?

L'eau, ressource limitée, indispensable à la vie et la survie des hommes, est depuis des siècles l'objet de très âpres batailles, portant sur sa disponibilité, sa qualité, son appropriation. Batailles internationales quand des bassins versants sont communs à deux pays (partage des eaux Inde-Bangladesh par exemple), quand un pays contrôle l'approvisionnement en eau d'un autre à des fins stratégiques (conflit israélo-arabe), quand des fleuves sont détournés, des barrages pilonnés, des canalisations détruites pour des motifs militaires. Batailles internationales mais aussi nationales, comme la fameuse « guerre de l'eau » à Cochabamba (Bolivie) en 2000, ou comme les révoltes populaires contre la privatisation de la ressource en Afrique du Sud ou en Indonésie et ailleurs¹⁸. Mais si les enjeux de la maîtrise de l'eau sont avant tout économiques et géostratégiques, ils sont aussi de nature symbolique (en français les mots « rivière » et « rivalité » ont la même racine) et les exemples sont nombreux des conséquences de la non-prise en compte des représentations culturelles et sacrées de la valeur de l'eau.

L'eau revêt en effet un caractère sacré dans la plupart des civilisations : les fleuves sont les manifestations de la divinité dans les cosmogonies égyptiennes (le Nil) ou mésopotamiennes (le Tigre et l'Euphrate) ; les sources et le lac Titicaca sont le lieu de la création du monde dans la genèse aztèque ; les mythes dogons célèbrent le dieu

16. *Ibid.*

17. www.monde-diplomatique.fr/2010/01/BAXTER/18713

18. Voir Mohamed Larbi Bouguerra, *Les Batailles de l'eau. Pour un bien commun de l'humanité*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2003, et Olivier Hoedeman et Sakoto Kishimoto (dir.), *L'Eau, un bien public. Alternatives à la privatisation de l'eau dans le monde entier*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2012.

de l'eau, le Gange est un fleuve sacré et la pluie est un dieu (Hindra) dans les textes fondateurs de l'hindouisme, l'eau (du baptême) est un élément essentiel dans l'Évangile, etc.

Cet héritage culturel affleure aujourd'hui dans l'affrontement entre les conceptions marchandes de l'eau et celles, traditionnelles, que l'on retrouve notamment en Afrique, dans les Andes ou dans le monde arabo-musulman.

Ainsi la « guerre de l'eau » de Cochabamba, que nous venons d'évoquer et qui a mobilisé des milliers de Boliviens dans la rue contre la privatisation d'une partie de la gestion de l'eau, n'a-t-elle pas été due qu'à des facteurs économiques. Pour les Indiens vivant en altitude et vénérant leurs lacs et leurs rivières de manière rituelle, il était hors de question de négocier l'eau comme une ressource privatisée et il était insupportable de voir leur montagne percée – blessée – par d'innombrables canalisations.

De même, dans le monde arabo-musulman, les rapports entre les sociétés multinationales de l'eau et les populations sont envenimés par la vitalité des représentations sacrées de l'eau dans la région: Larbi Bouguerra rappelle que le terme *charia*, signifiait à l'origine, loi de l'eau, « preuve d'une codification fort ancienne de la ressource chez les musulmans¹⁹ ». Dans l'islam, qui, rappelle-t-il, naquit dans le désert de l'Arabie, l'eau ne peut être matière à simple commerce: « Donner de l'eau a toujours été une reconnaissance du lien social et une marque de non-exclusion. (...) Cette charité recommandée par l'islam devient un devoir pour tous ceux qui ont à charge les destins d'une ville et en premier lieu l'émir et, par extension, l'État, ce qui ne va pas sans poser de problèmes aux politiques. En Arabie saoudite, l'eau est quasiment gratuite... mais son prix de revient est un secret d'État! »

On pourrait rapprocher cette vision de celle dont témoigne, pour l'Afrique précoloniale, Joseph Ki-Zerbo: « Le service public de l'eau était parfaitement organisé au Bénin et au Congo. [...] Comme pour faire écho aux mythes d'origine, il y a l'idée que tous ces éléments sont trop précieux pour faire l'objet de transactions ordinaires. Ils doivent répondre, selon les besoins, à la demande des gens et en particulier des étrangers²⁰. »

Autre exemple en Inde: l'exploitation massive de l'eau et sa pollution à Mumbai par la firme Coca-Cola est considérée par une partie de la population indienne non seulement comme un très grave préjudice économique et environnemental, mais aussi comme la souillure d'un élément naturel sacré. Paradoxalement d'ailleurs, les questions relatives aux eaux usées sont très peu présentes dans les recherches

19. Mohamed Larbi Bouguerra, *Les Batailles de l'eau...*, op. cit.

20. Joseph Ki-Zerbo, « L'environnement dans la culture africaine. Les rapports entre les Africains et la nature », Lausanne, EPFL, 1996.

universitaires indiennes, phénomène que Anil Agarwal²¹ attribue à un élément culturel: traditionnellement, le traitement des eaux usées, la maintenance des équipements d'assainissement sont dévolus aux castes les plus basses, et de ce fait, dit-il, n'ont pas la cote dans les sphères universitaires.

QUESTION 13. QUELLES CONSÉQUENCES LES REPRÉSENTATIONS DES RELATIONS HOMME-NATURE ONT-ELLES SUR LA PRÉVENTION DES RISQUES NATURELS ?

L'idée que l'homme est un élément parmi d'autres de la nature peut conduire à un certain fatalisme par rapport aux risques naturels. C'est le cas par exemple de l'univers japonais, où le mot tonnerre se traduit par « grondement des divinités ». Pour la culture traditionnelle japonaise, l'homme n'est guère plus qu'un élément du cycle de la nature, et tout ce qui a une forme est appelé à disparaître. Les Japonais sont évidemment très sensibles aux variations climatiques et aux caprices du sol (tremblements de terre). Mais ils ont à son égard une attitude assez différente de celle des Occidentaux. Tetsuo Yamaori explique ainsi qu'au Japon, la nature n'est ni bonne, ni mauvaise. « Elle est; un point c'est tout. Il faut coexister avec elle, car l'homme fait partie du cycle de la vie. Ignorer cette réalité revient à la défier. Et l'on sera toujours perdant dans ce combat. Les Anciens savaient que lorsque la nature se déchaîne, on ne peut pas faire grand-chose, et à leur manière, ils "géraient les crises" en cherchant à apaiser les éléments par des prières, et en écoutant leurs signes avec une sagacité pratique²². »

Obéissants ?

« Quand le tsunami de 2011 a causé des dégâts au Japon, peu de Japonais ont récriminé. Il n'y avait rien à faire contre le tsunami et ils ont dû accepter le destin sans mécontentement. Les Japonais ont une certaine position dans le monde de la nature, les règles de la société s'y conforment [...], ce qui explique la structure de la peinture de Hokusai, où les gens dessinés en bateau sont petits comparés aux tsunamis et au mont Fuji. Dans le monde occidental, ce sont toujours les hommes qui contrôlent la nature et règlent la société. S'ils font face à une chose incompréhensible, ils se demandent "pourquoi ?" et ils essaient de l'élucider. Les Japonais sont davantage "obéissants" et cherchent moins d'explications. »

Un étudiant japonais, École des Ponts PariTech, 2012.

21. Centre of Science for Environnement.

22. Directeur du centre de recherches internationales des études japonaises à Kyoto et spécialiste des croyances religieuses populaires.

PRENDRE EN COMPTE LES DIFFÉRENCES

Comment le monde s'accommode-t-il aujourd'hui, dans les différents combats pour la préservation de l'environnement et pour le développement des pays du Sud, de telles différences de représentations et de pratiques vis-à-vis de la nature ?

QUESTION 14. COMMENT PRENDRE EN COMPTE LES REPRÉSENTATIONS CULTURELLES DE LA NATURE DANS LA GESTION DE L'ENVIRONNEMENT ?

71

Nous l'avons signalé dans les pages précédentes, la dichotomie entre la posture de la maîtrise/exploitation de la nature et celle, plus holistique, de la symbiose est fortement atténuée aujourd'hui par l'évolution des mentalités et la mondialisation. L'écologie politique, en particulier, bouscule, depuis une trentaine d'années, la vision occidentale classique du rapport à la nature : en insistant sur la prise en compte des enjeux environnementaux au cœur de l'action politique et de l'organisation sociale, en remettant clairement en cause les modes de production et de consommation, en alertant sur les limites de l'anthropocentrisme occidental. On peut aussi évoquer le rôle de l'école de la *deep ecology*²³ (écologie profonde) née des travaux du philosophe norvégien Arne Næss, qui conteste la division classique de l'écologie entre besoins humains, prioritaires, et « ressources » au service exclusif de ces besoins. La *deep ecology* inscrit les finalités humaines dans le cadre général du vivant et prône la prise en compte des besoins de l'ensemble de la biosphère, y compris ceux des espèces animales et végétales.

Ce brouillage des frontières de représentations culturelles s'est traduit notamment en 2012 lors du Sommet Rio+20 sur le développement durable : les manifestations de la société civile qui se sont déroulées en marge (« le Sommet des peuples ») ont en effet permis de faire apparaître des convergences entre les conceptions de certains mouvements militants environnementalistes et les représentations holistiques des rapports Homme-nature qui ont été évoquées plus haut. Il est significatif par exemple que les rédacteurs des textes issus du Sommet des peuples invoquent couramment la défense et les droits de la « Terre mère ». Selon Ignacio Ramonet, le Sommet des peuples a avancé l'idée d'une « transition graduelle entre une civilisation anthropocentrique et une « civilisation biocentrique », centrée sur la vie, ce qui suppose la reconnaissance des droits de la nature et

23. Voir Roger Ribotto, *L'Écologie profonde*, Éditions du Cygne, 2007.

la redéfinition du “bien vivre” et du bonheur, de sorte que ces deux notions ne dépendent pas de la croissance économique infinie²⁴».

La prise en compte au plan scientifique de la diversité des approches et des représentations culturelles de la nature dans les différentes régions du monde est par ailleurs l'un des éléments du cahier des charges de la création du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC, créé en 1988). Le groupe voit ainsi inclus dans ses missions celle de rendre compte de ces différents points de vue culturels, tout en cherchant à identifier ce qui peut faire consensus dans la communauté scientifique. Sur le même modèle a été créée en 2012 la Plate-forme intergouvernementale sur la biodiversité et les services écosystémiques (IPBES), pendant du GIEC pour les questions de biodiversité.

QUESTION 15. COMMENT PRENDRE EN COMPTE LES REPRÉSENTATIONS CULTURELLES DE LA TERRE DANS LES ACTIVITÉS AGRICOLES ?

Dans le domaine de la coopération agricole internationale, les différences de représentation des rapports à la terre ont été à l'origine, depuis plusieurs décennies, de heurts ou d'incompréhensions entre les populations locales et les agronomes ou zootechniciens étrangers engagés dans des projets de développement. De l'échec ou de l'inconsistance de ces projets, des organismes de coopération publics ou associatifs français comme le Cirad²⁵, le Gret²⁶ ou l'Iram²⁷ ont tiré les conséquences en proposant de nouvelles approches : accent mis sur le diagnostic social et culturel préalable, démarche de « recherche-développement » intégrant une prise en compte des systèmes agraires locaux et des représentations culturelles, affirmation du lien entre agriculture et environnement, etc. Plusieurs ouvrages en rendent compte aujourd'hui²⁸ et ont contribué à réorienter les pratiques.

24. Ignacio Ramonet, « *Les défis de Rio+20* », portail Rio+20, 2 juin 2012, <http://rio20.net/fr/documentos/les-defis-de-rio20>

25. Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement.

26. Groupe de recherche et d'échanges technologiques.

27. Institut de recherches et d'applications des méthodes de développement.

28. Pierre De Zutter, *Le Paysan, l'expert et la nature. Sept fables et récits sur l'écologie et le développement dans les pays andins*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1992 ; François Greslou, *Le Coopérant, missionnaire ou médiateur ? Rencontre des cultures et développement dans les Andes : un témoignage*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1995.

Pour aller plus loin

sur les rapports Homme-nature

Ouvrages

- › Arnaud (D.), Ilbert (H.) et Mongruel (R.), *Biodiversité: le fruit convoité. L'accès aux ressources génétiques végétales: un enjeu de développement*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1994
- › Bouguerra (Mohamed Larbi), *Les Batailles de l'eau. Pour un bien commun de l'humanité*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2003
- › De Zutter (Pierre), *Le Paysan, l'expert et la nature. Sept fables sur l'écologie et le développement dans les pays andins*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1992
- › Hoedeman (Olivier) et Kishimoto (Satoko) (dir.), *L'Eau, un bien public. Alternatives démocratiques à la privatisation de l'eau dans le monde entier*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2012
- › Ki-Zerbo (Joseph) et Beaud-Gambier (Marie-Josée), *Anthologie des grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'Homme et la nature*, Paris, Unesco/La Découverte/Éditions Charles Léopold Mayer, 1992
- › Tazi (Nadia) (dir.), *Keywords. Nature*, New York, Other Press, 2005
- › Trompenaars (Fons) et Hampden-Turner (Charles), *L'Entreprise multiculturelle*, Paris, Maxima, 2010
- › Yue Dai Yun, *La nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999
- › Collection des «Dossiers des rencontres de Klingental», publiée par les Éditions Charles Léopold Mayer:
 - *L'arbre et la forêt, du symbolisme culturel à l'agonie programmée?* (2000)
 - *L'eau et la vie, enjeux, perspectives et visions interculturelles* (1999)
 - *L'usufruit de la terre, courants spirituels et culturels face aux défis de la planète* (1997)
 - *Sols et société, regards pluriculturels* (2001)
 - *Des animaux, pour quoi faire? Approches interculturelles, interreligieuses et interdisciplinaires* (2003)

Liens

- › Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement: www.politique-africaine.com/numeros/pdf/053011.pdf
-

