

La Bible de la Biodiversité

John Cobb ayant montré la voie de la spiritualité comme fondement de la biodiversité dans *Biodiversity*, il ne faut pas s'étonner que l'ONU ait décidé de transformer l'essai avec une brique monumentale intitulée *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, publié par l'UNEP en 1999 et téléchargeable sur son site en un fichier intitulé *Cultural_Spiritual_the Bible* qui a suggéré le titre de ce chapitre. Donner un aspect culturel à la biodiversité n'était pas nouveau non plus, *Biodiversity* avait, en ce domaine aussi, ouvert la voie avec la section *Façons de voir la biosphère*.

Dans son introduction Klaus Töpfer, directeur exécutif de l'UNEP, remarque que la séparation de l'esprit et de la matière semble avoir été l'approche philosophique dominante depuis quelques temps et note qu'une réévaluation de ce principe est en train d'être reformulée par les principales religions mondiales. Ceci pourrait, avoir une profonde répercussion sur la façon dont les personnes et les sociétés perçoivent l'environnement, menant à des actions plus responsables. Car il affirme que ce volume a un message principal : nous devons parvenir à tisser les coutumes soutenant la vie de tous les divers groupes sur terre en une étoffe résistante qui protégera la sainteté de toute vie. La même année 1999, Töpfer avait déclaré en adresse d'une réunion du Conseil Œcuménique des Églises tenue à Bonn : *Nous sommes entrés dans une nouvelle ère. Une époque où nous devons tous signer un nouveau pacte avec notre environnement ... et entrer dans la communauté plus vaste de tous les êtres vivants. Un nouveau sens de notre communion avec la planète Terre doit entrer dans nos esprits*¹. Il demandait si, quand Dieu nous a commandé de croître et multiplier et d'exercer notre dominion sur la terre, il voulait que nous nous multiplions au rythme de 80 millions de personnes supplémentaires chaque année ; s'il voulait que nous poussions à l'extinction 150 espèces chaque jour ; que sous notre dominion, le climat soit altéré ; que nous rasions une grande partie des forêts tropicales, que nous répandions des produits chimiques dangereux dans l'environnement, que nous tolérions la pauvreté et les morts d'enfants évitables. Non, pour Töpfer, ce n'était pas ce que Dieu voulait. Le mot hébreux traduit par dominion signifie avoir la responsabilité du bien-être de la création, non le droit de la détruire². Par sa voix, l'UNEP se rangeait clairement du côté de la vision religieuse de la crise environnementale, et plus particulièrement en faveur de la doctrine de *l'intendance de la création*.

Le coordinateur général de cette «bible» est Darrell Addison Posey. Dans sa préface, il souligne que ce volume est une mosaïque, composée des contributions de personnes et de peuples venus du monde entier, introduisant ce qui est une ligne de force de l'ouvrage : une idéalisation des peuples autochtones, qui n'est pas sans rappeler le mythe du bon sauvage. Pour eux, dit Posey, la nature est une extension de la société elle-même, et les créatures qui partagent la nature avec eux sont des manifestations des générations futures et passées. La nature n'est donc pas un bien à acheter, vendre, breveter ou préserver séparément de la société, parce que la nature est ce qui définit l'humanité. Ils se voient souvent comme les conservateurs et intendants de la nature, affirme Posey. L'harmonie et l'équilibre entre les parties du cosmos sont essentiels dans la plupart des cosmologies.

La terre est notre mère et ne peut être vendue ou monopolisée. Cette vue, dit-il, n'est pas étrangère à l'enseignement des principales religions et celles-ci sont de plus en plus conscientes de leur rôle dans le rétablissement des principes d'intendance humaine de la nature dans une pleine unité avec elle.

1 UNEP : *Earth and Faith – A Book of Reflexion for Action*-(2000)

2 UNEP : *Earth and Faith – A Book of Reflexion for Action*-(2000)

Le spirituel et le sacré sont parties intégrantes de l'environnement de ces peuples. Toute la création est sacrée ; le sacré et le séculier sont inséparables. La connaissance traditionnelle n'est pas une connaissance locale mais l'expression de l'universel exprimée localement.

Pour les Cherokees, un barrage ne noie pas seulement le pays, mais détruit les remèdes et la connaissance associée avec le pays. S'il faut faire des offrandes à un autre endroit, les êtres spirituels ne connaîtraient plus ceux qui les sollicitent.

Don Hilde, guérisseur Pucallpa³, explique : *Je n'ai pas de professeur pour m'enseigner les propriétés des plantes, mais des visions m'ont appris bien des choses. Ils m'enseignent même quelles pharmacopées utiliser.* Chez les Mazatecs du Mexique, les shamans confèrent avec les esprits pour soigner. Les cosmologies des Ayurvedics⁴ et des médecines traditionnelles chinoises définissent les maladies comme la rupture des interconnexions de la vie. Et pour beaucoup de peuples traditionnels, la distinction typiquement occidentale entre nourriture et médicament n'a aucun sens. Le livre consacre de très nombreuses pages à la notion de *connaissances ethniques techniques* (TEK⁵), les connaissances traditionnelles locales, le plus souvent celles des peuples *autochtones*, louées à longueurs de chapitres après avoir longtemps été méprisées en occident.

Un malentendu courant est celui de la forêt *vierge* ou autre *wilderness* chères aux explorateurs occidentaux du temps jadis. Bien souvent, il s'agit de paysages largement façonnés par l'homme depuis des millénaires. Par exemple les *apete* (îles forêt) créées par les Kayapós dans les savanes brésiliennes en transplantant des végétaux non-domestiqués pour former des concentrations boisées de plantes utiles, considérées jadis comme "naturelles" par les botanistes et écologues. De même, les Kagore Shona du Zimbabwe ont des sites sacrés, des cimetières et autres sites historiques incrustés dans le paysage de sorte que les visiteurs ne peuvent les distinguer, comme ils ne peuvent distinguer les cultures de riz "sauvage" des Ojibaway de l'Ontario. Bien des paysages en état "originel" sont en fait des paysages façonnés par l'homme. C'est plus qu'un problème sémantique. Ces paysages "sauvages" sont alors considérés *terra nullius* ou encore patrimoine de l'humanité et les propriétaires séculaires en sont dépossédés. C'est pourquoi certains membres des peuples autochtones en viennent à récuser les termes occidentaux *sauvages et wilderness*. Il en découle parfois une appropriation abusive de ressources par des sociétés qui les brevettent alors qu'elles sont le fruit du travail ancestral des populations locales. On note la reconnaissance par l'UNESCO des paysages culturels comme patrimoine culturel. Il a même été proposé de mener une politique de la conservation basée sur la préservation des lieux sacrés.

*

Le coordinateur de la section consacrée aux préoccupations éthiques, morales et religieuses fut le Révérend Chanoine Jeffrey Mark Golliher, prêtre épiscopal⁶, franciscain, anthropologue culturel et représentant pour l'environnement de la confession anglicane auprès des Nations-Unies.

Il était alors Chanoine pour la Justice Environnementale et le Développement Communautaire à la Cathédrale Saint-Jean-le-Divin de Manhattan⁷, haut-lieu de l'écothéologie américaine grâce à l'action du Très Révérend James Parks Morton, coprésident, avec Sagan, de l'*Appel conjoint de la religion et de la science* et doyen de la cathédrale pendant vingt-cinq ans (1972-1997). Morton en fit la "Cathédrale verte", un microcosme de la communauté. Pas

3 Pérou

4 Médecine non-conventionnelle originaire d'Inde.

5 Technical Ethnical Knowledges

6 L'équivalent de l'église anglicane hors d'Angleterre, soit une église protestante qui a gardé de l'église catholique un clergé comprenant des évêques.

7 La section qui suit doit beaucoup à *Encyclopedia of Religion and Nature*, Bron Taylor, Continuum 2008.

seulement de la communauté humaine, mais de l'ensemble de la communauté vivante, faune et flore comprise. Une "*tapisserie de la biodiversité sacrée*" fut un temps installée dans la nef, ainsi qu'un "*parcours écologique*" unissant divers sites sacrés à l'intérieur et à l'extérieur de la cathédrale et qui célébrait les merveilles de la création, les connexions sacrées de l'humanité avec la communauté planétaire et promouvait la bonne intendance de ce monde. Des expériences liturgiques novatrices furent tentées dans le cadre de ce que Morton appelait une "*écologie sacrée*", tel que le festival de la bénédiction des animaux de Saint-François accompagnée de la Messe de Gaïa, occasion pour le clergé de bénir les Créatures, des chiens de compagnie jusqu'aux algues bleues. Des orateurs étaient invités à parler environnement, tel Amory Lovin, James Lovelock ou Al Gore. Paul Gorman, ancien vice-président des programmes de la cathédrale, fut invité aux rencontres d'Assise et joua un rôle moteur dans la direction de la réponse religieuse à l'appel de Sagan, dirigeant également le *National Religious Partnership for the Environment*. Après avoir quitté la cathédrale, Morton organisa un *Interfaith Center of New York (ICNY)* dans le but de promouvoir le dialogue et l'harmonie entre toutes les confessions du monde. L'organisation distribue un prix, attribué notamment à Carl Sagan, Al Gore, Bill Clinton, Desmond Tutu et le Dalaï Lama.

Issu de ce terreau éco-sacré, Golliher était donc le responsable tout indiqué pour le chapitre consacré à l'éthique et à la religion de cette « Bible » de la biodiversité.

Alors qu'un athée ou un agnostique perçoit généralement l'éthique comme un phénomène spécifiquement humain, une éthique environnementale joue un rôle fondamental en écothéologie. Avec la tentation d'accorder des droits aux autres créatures et la difficulté de définir les bénéficiaires. Comme le souligne Golliher : *Quels sont les critères pour déterminer quelles espèces disposent de valeur intrinsèque ? Cette préoccupation suit les efforts de longue date au sein des religions et ailleurs pour protéger les droits des animaux. Sentience (conscience) et conation (la capacité de lutter pour certaines fins) ont été suggérés comme critères permettant d'étendre les droits légaux de l'homme à d'autres organismes.* Pour l'écothéologien James A. Nash (1938-2008), les droits biotiques nécessitent une justification morale. Les critères habituels tels que sentience, rationalité, conscience de soi, capacité linguistique, lui semblent être anthropomorphiquement biaisés et non écologiques. Pour les défenseurs des droits des animaux ce statut couvre des animaux très évolués, comme les mammifères, mais il laisse le reste du biote avec le statut instrumental des «choses». Le seul critère nécessaire pour la reconnaissance des droits biotiques qu'il trouve convaincant est la conation. À ce stade, les organismes peuvent être décrits comme ayant des «intérêts vitaux» - c'est-à-dire des besoins objectifs - pour leur propre intérêt. Ces intérêts conatifs fournissent au moins des revendications morales élémentaires contre les humains. La conation en tant que fondement du droit moral couvre tous les organismes - la faune, la flore, etc. - mais exclut des éléments abiotiques, tels que des minéraux et des gaz, car ils ne peuvent avoir d'intérêts pour eux-mêmes.

Néanmoins, en excluant les éléments abiotiques du droit, les humains n'ont pas de licence pour en abuser car toutes les formes de vie dépendent des éléments abiotiques. Les éléments non vivants doivent être traités avec soin comme valeurs instrumentales ou systémiques, parce que ce sont les ressources et les habitations de toutes les créatures. Nous avons des devoirs indirects envers les écosystèmes parce que nous avons des devoirs directs envers la multitude de créatures qui les constituent partiellement et sont interdépendants dans ces écosystèmes.

Par ailleurs, Nash s'est intéressé à la redéfinition du concept de péché : *À notre époque, particulièrement, la signification du péché doit être adéquatement étendue pour couvrir les méfaits environnementaux, et la condition humaine sous-jacente...La crise écologique et l'ensemble*

*des actions contribuant à cette crise sont mieux comprises dans le contexte du péché...le péché profane littéralement l'environnement*⁸.

*

Je suis convaincu que les fondations intellectuelles de l'époque industrielle sont une aberration dans l'histoire du monde. Ce credo revendiqué par le philosophe John Baird Callicott⁹, spécialisé dans l'éthique environnementale, à la suite d'Aldo Leopold, est à l'unisson du ton résolument post-moderne de l'ensemble de l'ouvrage. L'idée d'une éthique globale de l'environnement se heurte toutefois à cette philosophie post-moderne, dans sa dimension relativiste. Pour Callicott nous pouvons avoir une vision du monde et une éthique environnementale associée correspondant à la réalité contemporaine qui est que nous habitons une planète, que nous sommes une espèce et que la crise environnementale est commune et globale. Et nous pouvons également avoir une pluralité de vues sur le monde et l'éthique environnementale correspondant à la réalité de nombreux peuples habitant de nombreuses bio-régions appréhendées par le biais de nombreuses et diverses cultures¹⁰. Pour construire une éthique environnementale authentiquement post-moderne, nous devons essayer d'amener les éléments des nombreuses traditions culturelles indigènes dans une relation concordante et complémentaire à celle de la science internationale post-moderne¹¹.

Selon Golliher, l'encadrement séculier et scientifique d'une telle éthique est déjà perceptible dans la *Declaration Toward a Global Ethic* promulguée par le *Parlement mondial des religions* lors de sa réunion de 1993 à Chicago. Un événement, nous dit Golliher, dynamisé par les déclarations d'Assise organisées par le WWF, et le dévouement infatigable d'organiseurs comme Martin Palmer et des théologiens tel Hans Küng¹².

La déclaration est précédée d'une introduction aux parfums d'apocalypse :

Le Monde est à l'agonie...la paix nous échappe – la planète est en train d'être détruite – les voisins vivent dans la peur – les femmes et les hommes sont séparés les uns des autres – les enfants meurent. C'est odieux ! Nous condamnons les abus des écosystèmes de la Terre, nous condamnons la pauvreté qui étouffe le potentiel de la vie...

Toutefois un remède est en vue :

Mais cette agonie ne doit pas être. Elle ne doit pas être parce que les bases d'une éthique existent déjà. Cette éthique offre la possibilité d'un meilleur ordre individuel et mondial, éloignant les personnes du désespoir et les sociétés du chaos... Nous affirmons qu'un ensemble commun de valeurs fondamentales se trouve dans les enseignements des religions, et que celles-ci forment la base d'une éthique mondiale.

Golliher note au passage l'existence de critiques face à la notion de développement durable. Pour certains, il perpétuerait la dépendance des pays en voie de développement vis-à-vis des économies du Nord. Il perpétuerait des structures politiques et économiques inéquitables qui ne peuvent se justifier du point de vue spirituel. Ce serait un concept anthropocentrique contradictoire basé sur l'assomption fautive que la valeur de la terre est avant tout instrumentale et utilitaire. Et sur l'assomption que les forces du marché vont sauver la terre. Les générations futures sont trop éloignées pour qu'on puisse baser des politiques sur ce concept. Mais il constate aussi que de nombreux représentants de communautés religieuses ont

8 Tiré de *Loving Nature : Ecological Integrity and Christian Responsibility*, 1991 selon la nécrologie de Nash sur Boston.com

9 Né à Memphis en 1941. Important philosophe de l'environnement, ayant exploré les liens entre religions mondiales et éthiques de l'environnement.

10 Cultural and Spiritual value of Biodiversity, p447 (Tim Jensen), UNEP, Nairobi, 1999, tiré de 'Towards a Global Environmental Ethic', IN : Tucker, M. and Grim, J. (eds), *World-views and Ecology: Religion, philosophy, and the environment*. Orbis, éaryknoll, 1994.

11 *Encyclopedia of Religion and nature*, Bron Taylor, continuum, 2008, p253

12 Prêtre et théologien catholique, né en suisse en 1928. Sa faculté d'enseigner la théologie catholique a été révoquée par le Saint-Siège en raison de ses positions non orthodoxes.

reconnu que la sauvegarde de la biodiversité, pour être un succès, doit se dérouler dans le contexte du développement durable.

Denis Goulet, l'un des fondateurs de l'éthique du développement, inspiré par des penseurs religieux français tels Charles de Foucault, Simone Weil, Louis-Joseph Lebret, les prêtres ouvriers du XIX^{ème} siècles, la parole de l'évangile selon Matthieu (5:6), *Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés !*, pose dix thèses pour la diversité biologique et le développement éthique. Il y postule que le développement éthique requiert une diversité biologique, une diversité culturelle et des modes de rationalité pluriels. Ces derniers afin de détruire le monopole de la légitimité approprié par la rationalité scientifique et technologique et pour intégrer les rationalités techniques, politiques, éthiques de prises de décision dans des schémas circulaires d'interaction mutuelle. Il ne peut, selon lui, être répondu de manière définitive et absolue à la question *est-il possible d'avoir de la piété envers la nature sans rendre des comptes au créateur de la nature et à un juge suprême des affaires humaines* mais il considère que toutes les grandes religions ont prôné l'intendance du cosmos et la responsabilité de l'intégrité de la nature.

*

William N. Ellis et Margaret M. Ellis insistent sur l'appartenance à une *toile-d'êtres*, à la Terre – à Gaïa. L'appartenance est pour eux la proto-valeur dont toutes les valeurs dérivent. Nous appartenons à la physiosphère, à la biosphère, à l'idéosphère, à Gaïa. Nous sommes les propriétés de la Terre, nous n'en sommes pas les propriétaires. Nous sommes interdépendants de tout ce qui existe. Nous appartenons à notre culture.

L'appartenance est un fait scientifique. Et plus, ce n'est pas seulement être *membre de*, c'est être *sujet de*, c'est être *partenaire de*, c'est être *responsable de*. De l'univers, de la *toile-d'êtres*, de la Terre, de Gaïa. Appartenir à Gaïa, c'est reconnaître que nous sommes pris dans les fils d'une *toile-d'êtres*, que notre bien-être dépend du bien-être de Gaïa - le bien-être de tout un chacun. Si nous détruisons Gaïa, nous nous détruisons nous-même. Appartenance signifie coopération, signifie communauté – nous appartenons à une communauté. Appartenir signifie responsabilité. Nous sommes responsables de Gaïa. Nous sommes responsables les uns des autres. Appartenir signifie Amour. Nous ne pouvons séparer l'amour¹³ du fait que nous appartenons à Gaïa.

Les cultures basées sur des valeurs autres que l'appartenance sont vouées à l'auto-destruction. Une culture basée sur la domination de la terre est vouée à disparaître.

Une culture basée sur l'intérêt personnel est vouée à se désintégrer. Une culture basée sur la *survie du plus apte* ne survivra pas. Une culture basée sur la compétition se détruira elle-même. Pour être stable et durable une culture doit être basée sur la coopération, la communauté, la responsabilité, l'amour, l'honnêteté. Nous ne pouvons-nous séparer nous-même de l'appartenance à Gaïa¹⁴.

*

Fritjof Capra¹⁵ est le prototype du physicien engagé dans une quête mystique. Célèbre pour son livre *Le Tao de la physique* il a déclaré¹⁶ que si la physique n'a pas besoin du mysticisme et le mysticisme n'a pas besoin de la physique, l'homme a besoin des deux.

Nul surprise qu'il ait donc écrit une section du chapitre dirigé par Gollhofer, intitulé *Reconnecting with the web of life: deep ecology, ethics and ecological literacy* .

13 Agape : amour large, amour chrétien, dans un état émerveillé.

14 *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, p449, UNEP, Nairobi, 1999

15 Physicien américain né autrichien en 1939

16 selon Wikipédia

Il y défend l'écologie profonde d'Arne Naess et l'idée que les communautés humaines doivent s'inspirer, pour leur fonctionnement, de celui des écosystèmes. Il voit le problème de manière holiste, l'ensemble de la biosphère étant une toile de vie.

Parce qu'elle voit le monde de manière fragmentée, la vision mécaniste de la société industrielle nous a aliéné de la nature et de nous même. Pour retrouver notre humanité dans son entièreté, nous devons retrouver le sens de notre connexion avec l'ensemble de la toile de vie.

Il reproche à l'écologie légère d'être anthropocentriste, de mettre l'humanité au-dessus et en dehors de la nature et d'en faire la source de toutes valeurs. Au contraire, l'écologie profonde de Naess voit la nature comme un réseau de phénomènes interconnectés. Elle reconnaît la valeur intrinsèque de tous les êtres vivants et voit l'humanité comme une simple partie de la toile de vie. Et ses valeurs sont écocentriques. Il en résulte une éthique radicalement nouvelle. Que les valeurs sont inhérentes à toute vie est basé sur la conviction, centrale à l'écologie profonde, que la nature et le soi ne font qu'un. Il en résulte, nous dit Capra, que la connexion entre la perception écologique du monde et le comportement correspondant n'est pas d'ordre logique, mais psychologique. La logique ne nous dit rien des normes de vie à adopter en conséquence de notre appartenance à la toile de vie. Mais si nous sommes éveillé par l'écologie profonde à la conscience de faire partie de cette toile, nous serons disposé à nous soucier de toute la nature vivante.

Nous pouvons nous inspirer de la nature pour apprendre à construire des communautés durables. À cette fin, nous devons devenir écologiquement lettrés. Les principes de l'écologie doivent devenir manifestes comme principe éducatifs, politiques et de gestion.

Il faut comprendre l'écologie en termes de systèmes intégrés, des tous dont les propriétés ne peuvent être réduites à celles de leurs parties. Penser en termes de relations, de connexions et de contexte. Même la planète est un système vivant auto-régulé – une référence explicite à Lovelock. Les composants du corps humain tels le système immunitaire ou les cellules individuelles sont perçus comme des systèmes cognitifs vivants. L'évolution n'est plus perçue comme une lutte compétitive, mais comme une danse coopérative où la créativité et l'émergence constante de nouveauté sont forces motrices. La nouvelle théorie des systèmes vivants fournit le cadre du lien entre les communautés écologiques et les communautés humaines. Les deux sont des systèmes qui manifestent les mêmes principes d'organisation. Leurs structures sont déterminées par leur histoire. Ils sont intelligents à cause de la dimension cognitive inhérente aux processus de la vie. Malgré leurs différences, nous pouvons apprendre des écosystèmes comment vivre durablement. Pendant plus de trois milliards d'années, ils se sont organisés de manière à maximiser leur durabilité écologique. Cette sagesse de la nature est l'essence d'une attitude écologiquement lettrée.

Capra pense que dans les écosystèmes, la complexité du réseau est la conséquence de la biodiversité, et donc une communauté écologiquement diverse est pour lui une communauté résiliente. Il suggère que dans les communautés humaines, la diversité ethnique et culturelle pourrait jouer le même rôle.

*

Vandana Shiva, que nous avons déjà entr'aperçue lors de la *Croisière de l'Apocalypse* et du *Sommet de la Terre*, met ici en évidence la géographie particulière de la sacralité.

Elle perçoit l'apparition de deux types de déracinés : une classe de cadres d'entreprises multinationales, courant d'hôtel en hôtel, déracinés au sens culturel, et une classe de culture tribale physiquement déracinée du sol de ses ancêtres. Un groupe est mobile à l'échelle mondiale, sans pays pour foyer mais avec le monde entier comme propriété. L'autre classe déracinée a perdu jusqu'à la mobilité et vit dans des camps de réfugiés ou des réserves. Comparant le développement à une religion, elle l'accuse d'installer son culte sur les ruines et la désacralisation des autres lieux-saints et en particulier des sols sacrés. Du fait que le sol est la mère sacrée, l'utérus de la vie dans la nature et la société, son inviolabilité est le principe d'organisation de sociétés que le développement a déclaré arriérées et primitives. Nombre de leurs membres ont été déracinés de leurs foyers en Inde. Eux et leurs liens avec le sol ont été sacrifiés pour faire place à des mines, des barrages, des usines et des parcs naturels, Shiva comparant la création d'une mine sur une colline sacrée à un viol. Pour eux le sol n'est pas simplement une ressource, c'est l'essence même de leur être. Pour une large partie de la société indienne, le sol est toujours une mère sacrée. Et le sacré est le lien qui connecte la partie à l'ensemble. La sainteté du sol doit être maintenue. *Le sol est notre Déesse, c'est notre religion*, scandent des opposants à la création d'une mine sur une colline sacrée. Pour des communautés qui dérivent leur subsistance du sol ce n'est pas une simple propriété physique située dans un espace cartésien ; pour eux c'est la source de toute signification. Le sol et la société sont intimement connectés, le sol est la véritable âme de la société. Le renouvellement de la société, comme celui de la nature, implique donc de préserver l'intégrité du sol. Et de traiter le sol comme sacré. La désacralisation du sol se situe dans un changement de la notion d'espace. L'espace sacré est transformé en un simple site, une localisation dans un espace cartésien. Un projet de développement le détruit comme foyer spirituel et écologique. En définissant un espace sacré, le sol ne définit pas un espace cartographique sur une carte, ni une unité territoriale. La création d'espace territorial fut un instrument de colonisation. Le développement continue la tâche inachevée des colonisateurs, transformant l'homme du rôle d'hôte à celui de prédateur, transformant le sol de mère sacrée en objet disponible.

*

Rosemary Radfort Ruether, théologienne catholique américaine, place sa contribution dans le cadre de l'écoféminisme. Pour Ruether, celui-ci pose la question de savoir comment les femmes et la nature ont été liées sous la domination patriarcale et aussi comment la libération des femmes et la guérison de la nature peuvent être interconnectées. Des études anthropologiques suggèrent que l'identification des femmes avec la nature et des hommes avec la culture est toute à la fois ancienne et très répandue. Ces références culturelles expriment aussi une monopolisation de la définition de la culture par les mâles. Elles définissent la nature comme distincte et inférieure à l'homme plutôt que comme un réseau dans lequel l'humanité est inséparablement imbriquée. Le concept d'humanité extérieure à la nature est un renversement culturel de la réalité naturelle.

La vision hébraïque voit le monde naturel et la société humaine comme créée et façonnée par un Dieu imaginé sur base de la caste patriarcale au pouvoir. L'homme patriarcal est investi de la mission d'intendance de la nature, mais soumis à Dieu, son créateur et seigneur. La nature en reste un domaine partiellement incontrôlable capable de ruiner les entreprises humaines par ses colères destructrices perçues comme des punitions divines pour ses péchés et rebellions. Le Christianisme classique était ambivalent quant à sa vision de la nature. D'un côté, le cosmos était perçu comme l'incarnation sacrée d'un Dieu invisible, le péché naissant d'un déni humain de cette relation à Dieu. Mais le côté sombre de la pensée médiévale percevait la nature comme possédée par des forces démoniaques qui nous poussaient au péché et à la mort via la tentation sexuelle. Les femmes, particulièrement les vieilles

biques¹⁷ retenant perversement leur appétit sexuel, étaient les instruments des forces démoniaques de la nature. Elles étaient les sorcières vendant leur âme au Diable dans une parodie satanique des sacrements chrétiens. La réforme calviniste et la révolution scientifique en Angleterre vont changer tout cela. Le Calvinisme va abolir la signification sacramentelle de la nature. La nature en devint complètement dépravée. Le monde déchu par la faute d'Adam est sous l'emprise total du Diable. Et les femmes sont les portes du mal. Si elles sont complètement obéissantes à leurs pères, maris, prêtres et magistrats, elles peuvent être rachetées. Mais toute indépendance des femmes cache une hérésie ou sorcellerie.

La révolution scientifique penche tout d'abord dans une autre direction, exorcisant les puissances démoniaques de la nature afin de la réclamer comme image de la raison divine manifestée dans les lois naturelles. Ultérieurement, elle l'a sécularisée en un dualisme de l'intellect transcendant et de la matière morte. La nature n'était plus le champ de bataille où Dieu et le Diable s'affrontent. Elle devint matière morte en mouvement selon des lois mathématiques connaissables par une nouvelle élite scientifique masculine. Privée d'âme et d'esprit, cette nature pouvait dès lors être expropriée par cette élite masculine et infiniment reconstruite pour augmenter sa prospérité et son pouvoir. Cette révolution industrielle a été bâtie sur l'injustice dès ses débuts. La question critique de l'écoféminisme est celle-ci : ce système général peut-il être changé et est-il utile de se focaliser particulièrement sur la connexion entre les femmes et la nature dans notre lutte contre lui ? La plupart des écologistes masculins se focalisent sur des nouvelles formes de corrections technologiques qui empêcheront les désastres environnementaux sans réellement défier le système actuel de prospérité et de pouvoir. Toute attention aux femmes est au mieux perçue par eux comme trivial. Certaines féministes regardent l'écoféminisme avec suspicion car il semble ratifier des systèmes de pensée patriarcaux qui identifient les femmes à la nature et donc avec l'aspect irrationnel et somatique de la nature humaine. Si nous voulons libérer les femmes nous devons affirmer la pleine humanité des femmes, leur capacité égale à la rationalité et à l'action influente, et non plus assimiler les femmes à une nature hors de l'humanité.

L'écoféminisme doit relever ce défi. La culture patriarcale ne dénigre pas seulement les femmes comme inférieure ou diabolique, mais elle idéalise aussi les femmes et la nature.

Nous avons dans notre culture deux images opposées des femmes assimilées à la nature.

Les femmes associées au péché, au sexe, à la mort et les femmes comme la fertilité d'une nature paradisiaque. Beaucoup d'écoféministes répudiant la première image endossent la seconde. Nous devons questionner les deux. Pour remplacer la vision patriarcale du Monde, Rosemary Radford Ruether avance un certain nombre de propositions. Remplacer la conception d'un Dieu souverain extérieure à la nature par celle d'un Dieu qui soutient et environne toutes choses humaines et naturelles comme une communauté biotique issue de sa création. Remplacer la vue mécaniste du monde physique par celle d'un tout organique vivant manifestant énergie, esprit et créativité.

Remplacer l'éthique n'accordant qu'une valeur utilitaire aux entités non-humaines par une vue de toutes choses comme ayant une valeur intrinsèque à respecter et célébrer pour elles-mêmes. Remplacer la psychologie qui sépare l'esprit du corps, la pensée de la nature physique, plaçant l'esprit comme la réalité supérieure qui doit régner sur le corps par une psychologie holiste qui nous reconnaît comme des tous psycho-spirituels et physiques en interrelation avec le reste de la nature, mutuellement interdépendant dans une communauté de vie. Une reconnaissance que la domination patriarcale est à la base des relations distordues et que nous devons passer à une égalité des genres dans tous les aspects de la vie. Un remplacement du sentiment de supériorité de la culture occidentale par un respect de la diversité

des cultures humaines dans le dialogue et l'échange mutuel, défendant particulièrement les cultures biorégionales indigènes en voie d'extinction.

Un remplacement d'une économie de maximalisation des profits par une économie durable qui va renouveler la nature de génération en génération. Un remplacement des politiques de la survie du plus adapté qui alloue les ressources au plus puissant par une politique communautaire basée sur la démocratie participative représentant le bien-être du tout.

*

Retour sur les rencontres d'Assise, et l'alliance entre religions et conservation de la nature qui en est résulté. Martin Palmer rappelle qu'il fallut un certain courage au WWF pour initier cette alliance. Ironiquement, alors que les organisations environnementales utilisaient des images très émotionnelles mais inappropriées de l'apocalypse et du jardin d'Éden ainsi qu'un langage quasi religieux pour éveiller l'intérêt public, le WWF est allé directement demander de l'aide au monde religieux. Dans les années quatre-vingts, il était devenu clair pour beaucoup de militants de la conservation que quelle que soit la motivation du mouvement environnemental, il échouait à transmettre son message à la majorité des gens. Pire, il échouait à les aider à changer leur mode de vie afin d'aider à sauver le monde. C'est dans l'esprit d'impliquer de nouveaux partenaires et de chercher de nouvelles motivations pour le changement que les rencontres d'Assise furent organisées.

Toutes les confessions exprimèrent de graves réserves sur l'argumentation des mouvements pour la conservation qui donnaient la priorité aux justifications économiques.

Beaucoup de communautés religieuses trouvaient la mythologie de la libre entreprise capitaliste méprisante pour des modèles plus altruistes, empreints de compassion ou même de sacrifice personnel pour surmonter la crise. Trop souvent, les religieux se virent reprocher l'inadaptabilité au monde réel de ce qu'ils faisaient, souvent très bien, sur leurs domaines. Certains groupes religieux critiquèrent l'anthropocentrisme des arguments écologistes ; d'autres leur dépendance aux faits plutôt qu'à l'ethos¹⁸. Mais en retour les églises se virent reprocher par les écologistes de ne pas avoir fait grand-chose pendant des siècles pour mettre en pratique les beaux principes de leur enseignement. Les déclarations d'Assise reflètent tout ceci et fournirent un cadre pratique pour des actions dirigées ou inspirées par les religions. En quelques années, l'église orthodoxe, sous la direction personnelle et théologique de sa sainteté le Patriarche Œcuménique Dimitrios avait produit sa propre déclaration environnementale. Les moines de la Forêt Thaïlandaise, les militants Bouddhistes Sri-Lankais, et le nouveau Réseau des Bouddhistes Engagés avaient tous développé de nouveaux principes basés sur l'expérience. Dès 1995, les Nations-Unies purent dire que le Network on Conservation and Religion¹⁹ avait pu atteindre des millions de personnes qui n'auraient pu être atteintes par d'autres réseaux. On estime que, en 1995, environ 120000 communautés religieuses s'étaient engagées dans des actions écologistes.

*

Un chapitre particulièrement curieux est celui consacré à la diversité linguistique.

Luisa Maffi²⁰, qui coordonne le chapitre nous prévient que, parallèlement à la perte de biodiversité et à l'érosion des cultures traditionnelles, le monde subit actuellement une troisième crise d'extinction : celle de la diversité des langages humains. Cause et conséquence de ces phénomènes ? Selon elle, l'exploitation de moins en moins durable des ressources naturelles de la terre, ainsi que la marginalisation et la dépossession croissante des groupes indigènes

18 Caractère ou valeurs qui guident une personne, une communauté ou une organisation.

19 Réseau pour la conservation et la religion. Ancêtre de l'ARC.

20 Dr Luisa Maffi, Department of Psychology, Northern Illinois University

et minoritaires. Il devient de plus en plus clair pour elle que le lien entre la biodiversité et la diversité culturelle est inextricable et qu'il est nécessaire de protéger la diversité bioculturelle comme objectif intégré.

On remarque certaines coïncidences entre pays avec une forte biodiversité, aussi souvent dotés d'une forte variabilité de langues endémiques. Avec certaines exceptions : la Papouasie, par exemple, est dotée d'une grande variété linguistique sans être pour autant une zone de mega-biodiversité.

Une expérience intéressante a été faite à Madagascar : tenter de promouvoir la protection de la biodiversité à travers l'usage des langues locales. Ce qui n'est pas une mince affaire, l'administration locale ayant tendance à préférer l'usage du français, avec le soutien enthousiaste de la France. Le manque de cohérence dans les terminologies locales quant à la flore et la faune étant souvent cité comme obstacle, il a été décidé d'améliorer la praticabilité des noms locaux pour désigner les espèces, en les affectant de manière rigoureuse à la taxonomie officielle et en créant des néologismes pour désigner les espèces n'ayant pas de noms locaux. Chaque néologisme proposé a été conçu pour introduire une connaissance de base de la classification et pour aiguïser la perception de la biodiversité. Si l'un de ces néologismes n'y parvient pas, il devra être remplacé par un autre. On voit donc que ces néologismes ont en fait pour but de défendre et faire adopter les conceptions occidentales de la taxonomie et de la biodiversité aux populations locales.

Des organisations de défense de la diversité linguistique ont été créées, souvent dans l'idée de défendre les langues indigènes et minoritaires.

Par exemple Terralingua, organisation charitable internationale vouée à la perpétuation et au développement de la diversité linguistique mondiale et à l'exploration des connections entre les diversités linguistiques, culturelles et biologiques. L'organisation postule que ces diversités sont non seulement reliées mais inséparables et que, comme les espèces biologiques, beaucoup de langues et leurs variantes font aujourd'hui face à une crise d'extinction majeure. La démarche rend perplexe. Les frontières entre langues sont extrêmement poreuses. Elles se divisent, non seulement en patois et régiolectes, mais en pidgins, en sociolectes en développement permanent. Elles s'hybrident, comme le français et l'anglais l'ont fait à plusieurs périodes de leur histoire. Le néerlandais et l'allemand, eux, ont historiquement été séparés par un continuum de formes linguistiques variant progressivement de l'une à l'autre et il semble que ce soit la traduction de la Bible, limitée aux formes académiques dominantes qui a cristallisé ce continuum en deux langues bien distinctes. Comme dit un dicton britannique, une langue est un dialecte avec une armée et une flotte. Les tentatives de conférer des droits aux langues minoritaires sont généralement limitées aux langues considérées comme autochtones, ce qui entraîne un soupçon légitime de xénophobie.

L'UNESCO a développé un *Livre rouge des langues en danger*, sur le modèle de celui des espèces, suivi d'un *Atlas des langues en danger* interactif. Ainsi ce livre reconnaît 26 langues existantes en France dont cinq vulnérables, huit certainement en danger et treize sévèrement en danger, dont par exemple l'occitan auvergnat. Langue auvergnate et rhinocéros blanc, même combat ?

*

Nous l'avons déjà souligné, le trait le plus saillant de cette *Bible* est son attirance passionnée pour le monde des *peuples autochtones*. Loin du dualisme naturiste chrétien, le Chef Oren Lyons, signataire de la réponse des religieux à la lettre de Sagan, Gardien de la foi chez les Onondaga, nation iroquoise des États-Unis, souligne le fait que les Lakota finissent toutes leurs prières par les termes *toutes mes relations*. Cela inclut toute vie sur cette terre. C'est la reconnaissance, le respect et l'amour pour la *toile de vie* dont parle une célèbre proclamation

attribuée au Chef Seattle. C'est une instruction à la communauté humaine pour sa relation à la terre. La terre est appelée *mère* pour souligner cette relation. Les lois du monde naturel dictent ces lois immuables.

Ceci souligne nos connections et nos responsabilités comme partie de ces forces pour maintenir l'équilibre et l'harmonie. Pour les peuples indigènes le respect est une loi : sans respect il y a peu de chance d'obtenir l'harmonie ou la communauté. Avec le respect vient l'harmonie, la justice, la loi et la communauté. D'où le terme *toutes les relations*. Le respect pour les lois de la régénération assure les cycles sans fin de la vie. Ceci est un don de la création, qui demande une fidélité absolue. Les lois de la nature sont absolues. Il n'y a pas d'avocats, pas de dépositions de témoins, pas de jury, de juges ou d'*habeas corpus*. Il n'y qu'une loi. La violation de ces lois demande rétribution et nous souffrons en proportion exacte de nos transgressions. Il n'y a pas de pitié dans la loi naturelle. C'est la loi de la vie et de la mort. Nous dépendons de la terre notre Mère et de la nourriture qu'elle donne à toute vie. Les membres de la *Haudenosaunee*²¹, ont été instruits à se lier à ces lois universelles pour assurer la survie de leurs peuples, et d'autres nations et gens comprennent ces lois et instructions. Ils se sentent responsables de la vie dans le futur, responsables des générations de vie qui incluent leurs enfants. Jusqu'à la septième génération. À l'ouverture du Sommet de la terre en 1992 le directeur exécutif de l'Unep et sous-secrétaire général de l'ONU, Maurice Strong, a fait une référence directe à ces instructions à la septième génération en créditant la *Haudenosaunee* d'en être à l'origine. Pour Lyons, *biodiversité* est un synonyme de vie. C'est un terme scientifique qui emplit une autre catégorie dans un monde technologique. Lui dit *toutes nos relations* mais les deux expressions parlent de la même chose. Pourtant son terme reflète l'association et l'amour. C'est ce qui différencie les autochtones des sociétés occidentales. Les deux perspectives sont aussi distantes qu'elles l'étaient quand Christophe Colomb a débarqué dans l'hémisphère occidental. Sa perspective englobe une vue à long terme de la communauté et de la vie en respectant la loi de la régénération. Le terme scientifique est plus intéressé dans la marchandisation parce que l'éthique chrétienne voit toutes les formes de vie non humaine sous le protectorat²² des humains et plus spécifiquement les humains chrétiens et dès lors la vie en devient ressource.

*

Au fait, qu'est-ce, un peuple autochtone ?

*Les peuples autochtones résistent à une définition imposée par d'autres. 'Nous affirmons notre droit à définir qui nous sommes. Nous n'approuvons pas d'autres définitions'.*²³

Ce qui n'empêche nos auteurs d'essayer de les définir : *Comme orientation générale, on peut dire que ce sont des peuples distincts, avec leurs propres langues, qui ont vécu dans le pays depuis des temps antérieurs aux présents états nations. Ils ont été désavantagés et rendus vulnérables en conséquence de l'invasion coloniale de leur territoire*²⁴.

Un point souvent soulevé est le contraste entre la vision dualiste occidentale, séparant nature et société, et une vision qualifiée de *holiste* présente chez nombre de ces peuples. Concept utilisé dans les cercles environnementaux pour référer à la nature comme formant un tout plus grand que la somme de ces parties.

En effet, beaucoup ne conceptualisent pas la nature comme externalisée. Un aspect particulièrement important de cette approche holiste est la communication avec le monde non-hu-

21 Confédérations des Six Nations Iroquoises.

22 dominion

23 IWGIA (International Work Group for Indigenous affair) Consultation on Indigenous People – Knowledge and Intellectual Property Rights, *Indigenous affairs* (1995)

24 *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, p61, UNEP, Nairobi, 1999

main via la communication avec les esprits. Ceux-ci reflètent l'environnement et influencent les méthodes de production.

C'est pourquoi ces peuples perçoivent souvent le concept de biodiversité comme étranger car il sépare les phénomènes de diversité non-humains de leurs connaissances et mode de vie. Patrick Segundad, du peuple Kadazun, un peuple autochtone de Bornéo, relève que le terme *biodiversité* n'existe pas dans leur langue. S'il devait le traduire, il dirait que c'est tout ce qui existe dans ce monde y compris l'air, l'eau et le soleil.

Aroha Te Pareake Mead, Maori néo-zélandais, souligne que le terme biodiversité est limité aux cultures non-indigènes et qu'il peut affirmer sans ambiguïté que le terme n'est pas facilement traduisible dans les cultures indigènes telles que celle des Maoris.

Pour Johan Mathis Turi, berger same, penser à la nature est difficile car elle inclut tout. Le renne est le centre de la nature. Les autres espèces, animaux et plantes sont importantes et il pense pouvoir chasser ou utiliser tout ce que la nature donne. Il y a une nation same et il n'a vu son premier Norvégien qu'à l'âge de cinq ans. Le passage de l'âge de la pierre à l'âge de la conquête spatiale n'est pas une mauvaise chose car ils ont appris bien des choses du contact avec ce développement. Bien sûr, il y a eu des problèmes, mais affronter des problèmes cela fait partie de la vie humaine. Pourtant les discussions sur l'environnement sont difficiles avec les autorités. *Ils ne discutent jamais de l'être humain de sorte que nous ne pouvons jamais être d'accord, par exemple, sur la protection de la nature parce que pour protéger la nature il faut considérer l'humain. L'aspect le plus sérieux de la préservation est la préservation de l'être humain.*

Si tous les Samis parlent de lieux sacrés, ces lieux doivent certainement leur origine à un besoin. Il est nécessaire de faire plaisir à la nature avant qu'elle ne vous donne quelque chose. *Nous vivons en adorant la nature et alors elle devient sacrée. Alors, si vous avez un symbole ou faites un symbole pour quelque chose, une déesse par exemple, et vous commencez à la nommer, elle devient une croyance.*

*

La dénonciation de l'inhumanité de la conservation de la nature est partagée par de nombreux représentants des peuples autochtones.

Pour Kathrimila Mulazana, Bowankez du Botswana, depuis que la chasse est liée à la détention d'un permis, cette obligation a entraîné des effets pervers. On ne peut plus chasser dans les réserves naturelles. On ne peut plus chasser que dans des zones contrôlées. Les chasseurs y tuent ce qu'ils peuvent, sans plus se soucier de conservation. Son compatriote Kaicela Dipera, Mukalahari, déplore que le gouvernement demande aux Boshiman de s'éloigner des réserves de chasse du Kalahari, en vue de leur développement. Les gens qui doivent s'éloigner sont coupés de leur culture et doivent commencer une toute nouvelle culture.

Du côté des auteurs du livre, les remarques sur ce problème sont multiples. Finn Lynge²⁵ dénonce comme infraction aux droits de l'homme le fait que les conservationnistes occidentaux aient réussi à motiver le gouvernement tanzanien à expulser les Maasaï de leurs territoires traditionnels pour créer les parcs du Serengeti et du Ngorongoro. Et remarque que les campagnes contre le commerce des fourrures menacent les dernières cultures amérindiennes, et celles contre le commerce d'ivoire d'éléphant, contestée par les pays où les éléphants abondent, sont excessives car l'ivoire de ces pays pourrait être exploité de manière durable. Michel P. Pimbert²⁶ et Jules N. Pretty²⁷ indiquent que le transfert de méthodes de conservation occidentales dans les pays en voie de développement a des effets négatifs sur

25 Consultant en affaire groenlandaises.

26 Scientifique suisse.

27 Directeur, Centre for Environment and Society Department of Biological Sciences University of Essex

la sécurité alimentaire et le mode de vie des gens vivant dans ou près des zones protégées de gestion de la vie sauvage. Parfois, les communautés locales sont expulsées sans moyens de subsistance garantis, parfois elles sont privées d'accès aux ressources communes dont elles dépendent, jusqu'à être considérées comme des braconniers ou des squatters dans certains parcs nationaux. Des programmes de relocalisation ont eu des conséquences désastreuses. Divers projets ont été menés pour remédier à ces abus. Ils se heurtent à la difficulté de concilier des pratiques communautaires avec des organisations bureaucratiques centralisées. De plus, certaines de ces initiatives ne sont rien de plus que des prestations officielles à l'opposition croissante aux parcs et à l'aliénation des ressources. La conception et la gestion des zones protégées renforcent trop souvent les intérêts de la conservation globale et ceux de l'industrie internationale des loisirs et autres groupes commerciaux. Souvent les habitants locaux expriment leurs frustrations à ces projets en disant que les humains devraient être mieux considérés que les animaux. Et voient alors la conservation de la vie sauvage comme imposée de l'extérieur, hypocrite et favorisant les étrangers. Les auteurs, dénonçant le mythe de la *wilderness*, suggèrent de réhabiliter l'analyse historique. La plus grande partie du monde a été modifiée par l'humanité depuis des siècles. La biodiversité que les conservationnistes veulent protéger a souvent été créée par les populations locales. La plus grande partie de ce qui est considéré comme naturel en Amazonie a été modifié par les amérindiens. Il n'y a pas de ligne de démarcation claire entre la forêt sauvage et la forêt gérée. La richesse en espèces et l'abondance de vie sauvage est plus grande chez les agriculteurs du désert de Sonora²⁸ que dans les zones non cultivées analogues environnantes. On réalise de plus que ce qui était pris pour des ressources ou aires sauvages sont en fait le produit d'une coévolution entre l'homme et la nature.

Malgré des appels répétés en faveur de la participation des populations locales, ce terme est en général interprété d'une manière qui ne leur cède aucun contrôle, car beaucoup de professionnels de la conservation placent des limites claires au degré de participation qu'ils tolèrent. Au Costa Rica par exemple, la plus grande partie des larges aires de conservation sont régies par un régime très strict qui exclut les communautés locales. Le problème ne semble pas avoir été fondamentalement résolu depuis 1999. Ainsi l'ONG *Survival International* a dénoncé des abus commis envers les Pygmées Baka dans des parcs au Cameroun. Les gardes des parcs et des brigades anti-braconnage soutenus par le WWF sont accusés de tortures, expulsions, destructions de matériel domestique.

Le rapport de la commission Brundtland mentionnait déjà le témoignage de l'Inuit Rhoda Inuksu: *La menace environnementale la plus cruelle vient du mouvement environnemental lui-même car nous voyons les lois de protection des animaux détruire systématiquement notre manière de vivre et violer nos droits comme peuples autochtones à nos traditions et valeurs. Pourtant notre peuple, incluant le peuple Arctique, a besoin de développement. Le défi est de trouver des stratégies pour le développement qui rencontre les besoins des gens et de l'environnement*²⁹.

Les objectifs humanistes sont souvent difficiles à faire accepter aux militants de la conservation. Peter Seligmann, fondateur et directeur de *Conservation International*, décrit dans une interview³⁰ les difficultés rencontrées après un changement fondamental d'orientation. Après deux décennies d'emphase sur la préservation des zones de haute biodiversité, le groupe décide de se recentrer sur les intérêts économiques des communautés et pays environnants. Au lieu de se poser la question *où sont les concentrations de biodiversité ?*, le groupe se pose les questions *Qu'est-ce que les écosystèmes fournissent aux gens ? Qu'est-ce que la*

28 *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, p208, UNEP, Nairobi, 1999

29 *Our Common Future*, p233 UNEP 1987

30 Au New York Times, 25 mai 2012

biodiversité leur apporte ? D'où vient leur eau ? Le changement a entraîné la perte de très anciens membres. Et bien des oppositions dans le staff. *Il y avait des gens tellement dévoués à la protection de la biodiversité des espèces qu'ils ne pouvaient comprendre quand nous leur disions : ceci porte sur l'humanité*³¹.

*

La démarche appliquée dans cette *bible de la biodiversité* ne manque pas d'ambiguïtés. Comme nous en avertit Maj-Lis-Follér³², l'ethnologie nous en dit plus sur la nature des ethnologues que sur la situation réelle des *indigènes* qu'elle étudie.

Le lecteur peut légitimement se demander ce qui, dans ce texte, appartient aux unes et aux autres. Et s'étonner de quelques oublis. La question démographique n'est jamais abordée dans ce livre. Comment les peuples autochtones ont-ils limité leurs populations ? Guerres, famines, maladies, planning familial ? Dans *Biodiversity*, Kenneth I. Taylor, directeur exécutif de Survival International (USA) mentionne que les indiens Yanomani d'Amazonie, pratiquant la chasse, la pêche, la cueillette et diverses formes d'agriculture semi-nomades, ont besoin d'un très large territoire, estimé à 777³³ hectares par personne pour mener ce qu'il appelle une vie saine, bien nourrie et gratifiante. Il n'y a, selon lui, aucun signe qu'ils surexploitent leurs ressources. Comment ont-ils limité leur population ? L'absence de réflexion sur le sujet de la limitation des populations constitue un manque crucial des deux ouvrages.

Gerard Bodeker³⁴, mentionne, dans notre *bible de la biodiversité*, que les herboristes Yanomani, confrontés à une épidémie sévère de paludisme, ont développé une approche empirique pour sélectionner les herbes aux pouvoirs curatifs, un critère principal étant l'amertume. Entre guerres et épidémies, la vie des peuples autochtones n'était peut-être pas si saine que ça. Et la durabilité des civilisations nécessitant de si vastes étendues pour perdurer pose question dès lors que l'on s'efforce de réduire la mortalité.

Car la guerre n'est pas le moindre de leur soucis. Il ne fait pas de doute que leurs contacts avec les occidentaux, particulièrement les chercheurs d'or dans le cas de l'Amazonie, a eu des effets très néfastes sur eux. Mais avant ? Lawrence Keeley, anthropologue et archéologue de l'Université de l'Illinois, affirme que, au siècle passé, 37,4% des hommes Yanomani-Shamatari et 23,7% des Yanomani-Namowei³⁵ sont morts dans des guerres tribales³⁶. Chiffres cohérents avec ceux d'autres peuples autochtones étudiés. Parfois conséquence de conflits personnels et de vendetta, la solidarité entre membres de la tribu étant un facteur de cohésion sociale essentiel chez eux. Parfois menées pour s'emparer des femmes des voisins. Il relève un village Yanomani attaqué 25 fois en 15 mois, perdant 5% de sa population³⁷. Un raid sur une fête tuant 15 personnes sur 150, soit 10% de la population³⁸. Rares, parmi ces peuples, sont ceux qui jouissent de paix durable.

Certes, la guerre n'est généralement pas leur raison de vivre mais c'est un facteur social très présent. Un cauchemar récurrent chez ces hommes est de se retrouver isolé dans la forêt entouré d'ennemis. Car on fait rarement des prisonniers dans les guerres tribales. Pour Keeley, la guerre primitive est une guerre totale menée par des moyens limités³⁹. Pourtant, dans la deuxième moitié du siècle passé s'est répandu dans le monde scientifique le mythe d'une *paix préhistorique générale*, détruite par le développement des civilisations agraires. Paix

31 *Linking People's Needs to Nature's*, The New YorkTimes, 25 mai 2012

32 Grundtvig Institutet Vasaparken Göteborg

33 L'absence de marge d'erreur et la symbolique évidente du nombre le rend quelque peu suspect.

34 Health Services Research Unit Institute of Health Sciences University of Oxford

35 Keeley, *War Before Civilization*, p196, Oxford University Press

36 Keeley, *War Before Civilization*, p66, Oxford University Press.

37 Keeley, *War Before Civilization*, p66, Oxford University Press

38 Keeley, *War Before Civilization*, p66, Oxford University Press

39 Keeley, *War Before Civilization*, p175, Oxford University Press

dont jouiraient encore les peuples autochtones. L'archéologie a coupé le cou à cette vision du monde en montrant que les peuples préhistoriques avaient déjà l'habitude des guerres, tout comme les peuples autochtones actuels. Dans le mythe contemporain, leurs batailles seraient de simples rituels peu sanglants. Toutes les guerres ont un aspect rituel. Même dans les armées occidentales la vie quotidienne est extrêmement ritualisée. Le salut au drapeau en est l'exemple typique. La répétition de ces batailles peu sanglantes entraîne, en proportion de leurs effectifs, de lourdes pertes pour ces peuples. D'où viennent ces mythes contemporains ? En partie d'un sain rejet du principe même de la guerre qui s'est produit chez les occidentaux en conséquence des horreurs des deux guerres mondiales. En partie d'un sentiment de culpabilité découlant de la décolonisation idéalisant les victimes du colonialisme. En partie en conséquence d'un rejet croissant du principe même du progrès qui surestime la facilité de la vie chez ceux qui n'en bénéficient pas. En partie en conséquence d'un retour du mythe du bon sauvage cher à Rousseau. Et parce que, en occident, tous ces mythes renvoient implicitement au principal d'entre eux : celui de la chute du jardin d'Éden.

Stephen Jay Gould⁴⁰ nous met aussi en garde : *Il faut se garder du mythe des peuples «non-occidentaux» vivant en harmonie écologique avec leurs proies potentielles*, citant l'extermination des Moas par les ancêtres des Maoris en Nouvelle-Zélande. Ces oiseaux terrestres étaient une proie facile pour les chasseurs, les plus grands d'entre eux étaient deux fois plus lourds que les autruches. De plus, le déboisement par le feu pour se procurer des terres cultivables avaient détruit leur habitat.

Certains des inventeurs de la biodiversité n'ont guère d'estime pour le culte des peuples autochtones. Itlis dédaigne l'idée selon laquelle ces peuples auraient la connaissance pour susciter de nouveaux usages de la biodiversité, et qu'ils auraient été et restent les meilleurs gérants de cette diversité. *Si vous leur donnez des fusils et des tronçonneuses, argumente-t-il, ils vont détruire leur propre environnement.* Soulé suggère *que si les peuples indigènes étaient en effet plus gentil pour leur environnement, c'étaient parce que les densités de population étaient basses, ou bien parce qu'ils avaient conservé des portions isolées de leur environnement dont ils dépendaient.* G. Carleton Ray pense qu'il ne croit pas qu'il existe quelque chose comme le noble sauvage, affirmant que *la pénicilline n'aurait jamais été découverte en suivant les préceptes indigènes.* Eisner soutient *que le futur de la prospection de la biodiversité est moléculaire, et que les connaissances indigènes n'auront pas beaucoup de valeur*⁴¹.

Notons un fait contemporain ambigu : l'institution des réserves pour peuples autochtones leur permet d'évacuer leurs excès de populations vers les zones occidentalisées, sans pression démographique inverse. Peut-être un élément de pacification interne, mais aussi un risque de transformation en musée ethnique.

La fascination actuelle de nombre d'occidentaux pour les peuples autochtones pourrait bien être le fruit d'un gros malentendu. Dans une interview de 1989, Marie Wilson, membre du conseil tribal des Gitxsan-Wet'suwet'en, en Colombie britannique, prévient⁴² :

Au risque de paraître méprisante ou désobligeante, je dois dire que l'attitude des Indiens envers le monde naturel est différente de celle des environnementalistes. J'ai eu l'horrible sentiment que lorsque nous aurons fini de traiter avec les tribunaux et nos revendications territoriales, nous devrons alors nous battre contre les environnementalistes et ils ne comprendront pas pourquoi.

40 Stephen Jay Gould, *La foire aux dinosaures*, p132, Éditions du Seuil 1993 (1991 pour l'original)

41 David Takacs, *The Idea of Biodiversity, Philosophy of Paradise*, p215, The John Hopkins University Press, 1996,

42 *Encyclopedia of Religion and nature*, Bron Taylor, continuum, 2008, p536. Tiré de Judith Plant *Healing the Wounds : The Promise of Ecofeminism*, 1989

