

Commentaire

Cosmologies, diversité bioculturelle et préservation de l'environnement

Frédéric Thomas

Historien, UMR208 Patrimoines locaux (PALOC), IRD-MNHN, Muséum national d'histoire naturelle, 75231 Paris cedex 05, France

L'article de Florent Kohler¹ cherche à combattre deux lieux communs de la pensée environnementale contemporaine : le premier, que les sociétés traditionnelles sont respectueuses de leur environnement ; le second, qu'il y a une corrélation forte entre diversité culturelle et diversité biologique. L'auteur pense qu'en invalidant la première proposition, il tord aussi le cou à la seconde et qu'il débouche ainsi sur une conclusion forte : si les cosmologies des sociétés traditionnelles ne sont pas « *ecofriendly* », le lien entre diversité culturelle et diversité biologique n'est qu'idéologique, et les politiques de préservation basées sur les communautés locales et traditionnelles sont déconnectées de la réalité. Nous allons montrer que ce raisonnement relève du syllogisme, et que la réfutation de la première proposition n'invalidé en rien la seconde, pour déboucher sur une conclusion contraire : la diversité bioculturelle représente un concept-clé pour construire les politiques environnementales.

Cosmologies

Commençons par la première idée reçue combattue par l'auteur. Celui-ci affirme que la « corporation » des anthropologues est acquise à l'idée que « les cosmologies "natives" sont respectueuses de l'environnement et génératrices de biodiversité » et soutient, inversement, que ces cosmologies ne sont pas préservationnistes. À vrai dire, la deuxième partie de la proposition est partagée par de nombreux anthropologues. Toute l'anthropologie de la nature, fondée en France par Philippe Descola, consiste à montrer, par exemple, que les cosmologies

des populations amérindiennes ne peuvent pas constituer les schèmes d'un rapport écologique à la nature, puisque la catégorie « Nature » n'y existe pas (Descola, 1985). Pour Descola (1986 et 1993), faire des cosmologies monistes des écologies relève donc d'une aporie du dualisme de la modernité occidentale, et ce, nonobstant le « nous n'avons jamais été modernes » de Bruno Latour (1997). Plus en amont dans l'histoire de la discipline, la littérature anthropologique regorge de faits montrant que les sociétés traditionnelles ne posent pas les rapports homme-nature dans les termes du dualisme moderne. Lucien Lévy-Bruhl est un pionnier de la question. Pour lui, le rapport au monde des sociétés primitives relève d'un sens de la participation à un espace mystique dans lequel les êtres – tous les êtres (humains et non humains) – sont dans une interdépendance et une solidarité collective de tous les instants particulièrement incertaines (Lévy-Bruhl, 1922). À la suite de Lévy-Bruhl et de sa « théorie de la participation », Maurice Leenhardt (1947) fit des observations semblables sur les contours de la personne et du corps en Nouvelle-Calédonie. En Indochine, le père Kemlin (1917) fit lui aussi des observations similaires en dressant une typologie des « alliances » que les Rongao (groupe Môn-khmer des hauts plateaux du Sud du Vietnam) passent avec différentes entités. Les alliances sont une sorte d'élection entre deux êtres (homme/homme, homme/animal, homme/végétal, homme/objet, homme/esprit séparé, homme/âme de défunt, etc.). Les principaux devoirs sont la fidélité à l'alliance et l'interdiction de participer à tout acte réputé malveillant envers son allié. Parmi les actes d'inimitié, un des plus strictement prohibés est la participation à un festin sacré où l'allié est en quelque sorte « mangé symboliquement ». Etc.

Que nous apprend cette littérature de l'impact de ces cosmologies dans les usages de la nature ? Les formes de

Auteur correspondant : frederic.thomas@ird.fr

¹ Voir dans ce numéro l'article de Florent Kohler, « Diversité culturelle et diversité biologique : une approche critique fondée sur l'exemple brésilien ».

relations sociales que les hommes entretiennent avec les non-humains jouent-elles, par exemple, comme des « interdits » qui protègent l'espèce alliée ? La participation de Lévy-Bruhl, les alliances de Kemlin, les ontologies totémique, animique, analogique telles que Descola les décrit (quelle que soit la manière de nommer ces différentes relations au monde) jouent-elles en faveur de la protection de l'environnement ? En réalité, cette très abondante littérature ne fournit évidemment pas une réponse univoque. Les auteurs que nous avons cités sont le plus souvent d'accord pour constater que ces rapports de participation, d'alliance, n'ont pas pour but de préserver la nature, mais nombreux sont ceux qui reconnaissent qu'elles peuvent néanmoins jouer comme des écologies. Le père Kemlin (1917) signale, par exemple, au début du siècle dernier, que, si un Rôngao piège un animal avec lequel il est allié et si celui-ci est encore vivant, il doit le libérer. S'il est mort, défense absolue de le manger. « Le culte [du *Ficus religiosa*] se manifeste par le respect des coins de forêt qui renferment quelque géant de cette essence. On épargne les arbres dans un certain rayon tout autour de lui, de peur que le feu n'y arrive et n'excite la vengeance de l'esprit supérieur qui en est l'âme. S'il est absolument nécessaire de l'abattre, quelques superstitions viendront à point distraire le *iâng* [le génie]. [...] on fera donner le premier coup de hache par un enfant nu : ce spectacle aura pour résultat de distraire l'esprit de ses idées de vengeance » (*ibid.*, p. 108). Kemlin montre ainsi que les alliances avec les esprits fonctionnent en tout point comme celles qui sont passés entre les hommes. Leur but est de renforcer le pouvoir de chaque individu qui espère prendre les qualités de son allié. Les contraintes liées à ces alliances sont sans cesse l'objet de petites trahisons pour optimiser leurs bénéfices. Dans le finage des sociétés d'essarteurs en Asie du Sud-Est, le domaine proprement réservé aux esprits est réduit à la portion congrue que le pragmatisme paysan lui accorde. Les îlots de forêt sacrée, réservés aux génies pour leur majesté, témoins des premiers temps de la création, sont ainsi « fortuitement » les terrains difficiles d'accès et impropres à l'essartage (Boulbet, 1975). Dans la littérature contemporaine, Reichel-Dolmatoff (1976) montre que les Tukano recherchent une sorte d'homéostasie entre ce qu'ils prélèvent en vie dans l'environnement et les âmes qu'ils lui restituent par différents rites aux « mères du gibier ».

De ces quelques exemples, que peut-on retenir ? Par-delà les écoles et les courants, la littérature anthropologique nous livre depuis plus d'un siècle des faits qui montrent que les ontologies de ces sociétés, qu'elles soient totémiques, animiques ou analogiques, restent, comme le naturalisme occidental, des mises en ordre du monde anthropocentrées et que les praxis environnementales des populations traditionnelles (ni plus ni moins rationnelles que les usages de la nature

par la modernité) renversent les inquiétudes de la participation (pour reprendre la terminologie de Lévy-Bruhl) chaque fois qu'il est nécessaire. Les positions primitivistes contemporaines (reprenant du rousseauisme le mythe du bon sauvage en harmonie avec la nature) ne marquent donc pas fortement la discipline. Aussi est-il erroné de soutenir que toute la communauté des anthropologues est acquise à l'idée que les cosmologies monistes jouent en faveur de préservation de la nature.

Il serait utile, en revanche, de « cartographier » les différents courants, écoles, traditions relativement à cette question : l'influence du fonctionnalisme (Steward, 1955), le poids de l'écologie culturelle, autant de points que l'auteur évoque, mais trop rapidement. Cela permettrait de mieux mettre au jour les jeux d'influence et d'alliances entre les anthropologues et le contexte dans lequel ils se meuvent. La manière dont l'Unesco construit ce débat depuis le programme MAB, le poids des grandes organisations onusiennes (UNDP, UNEP, FAO...) et des ONG indigénistes et environnementalistes, la forme des appels d'offres des grands bailleurs environnementaux, le discours dominant de la Convention sur la diversité biologique, etc., sont autant d'éléments qui expliquent incontestablement l'épanouissement des discours primitivistes contemporains de sociétés traditionnelles proches et respectueuses de la nature. Mais vouloir expurger ces jeux d'alliances de la production des savoirs anthropologiques pour, selon le vœu de F. Kohler, ancrer les politiques environnementales dans la « réalité » procède d'une vision naïve de la production scientifique. Le savoir scientifique (en sciences sociales et humaines comme dans les sciences exactes) est toujours contingent du contexte social et politique qui le produit, et vouloir l'en arracher n'a jamais débouché sur la production d'un savoir plus « objectif », mais sur un savoir isolé des demandes sociales (en l'occurrence, ici, la demande environnementale contemporaine). Que la gouvernance contemporaine de la biodiversité pense plus que jamais que, sans l'association des populations locales, les politiques de conservation sont vouées à l'échec nous semble plutôt raisonnable (le point de vue inverse a suffisamment montré ses échecs historiquement) ; que les anthropologues intègrent ce contexte favorable en mobilisant des discours primitivistes dans leurs réponses à des appels d'offres n'est pas non plus choquant en soi ; et que ces réponses orientent ensuite en partie les recherches sur des faits montrant comment les populations locales peuvent gérer leur environnement et leurs ressources naturelles de manière durable révèle la puissance performative de la démarche scientifique (quand on cherche, on trouve). Cela ne veut aucunement dire que les connaissances produites sont idéologisées, à moins d'admettre que le point de vue contraire l'est aussi et que toute connaissance est idéologie, ce qui ne mène nulle part.

Diversités bioculturelles

Pour réfuter le deuxième lieu commun, celui d'une corrélation positive entre diversité culturelle et diversité biologique, l'auteur recourt à deux procédés.

Il soutient d'abord que cette idée relève de la simple métaphore. Il note, par exemple, que la disparition d'une langue est traitée sur le même plan que la disparition d'une espèce, métaphore qui, selon lui, n'établit aucune corrélation entre le fonctionnement des sphères du biologique et du culturel. Mais le problème posé par le concept de la diversité bioculturelle n'est pas celui-là. Il ne s'agit pas de savoir si les cultures fonctionnent comme des écosystèmes ou des populations (tentation de la sociobiologie), mais si une humanité culturellement diversifiée est plus en mesure de produire de la diversité biologique qu'une humanité standardisée. Cette question ne relève aucunement de la métaphore, elle renvoie de manière évidente à la question des systèmes de production, des modes de consommation et de domination culturelle. Et empressons-nous d'ajouter que la réponse n'est pas évidente. L'idée qu'une humanité très uniformisée par les technologies de pointe produira une ingénierie écologique préservant la biodiversité plus efficacement que la diversité culturelle est largement répandue dans les milieux de la biologie. Inversement, les chercheurs qui s'attachent à étudier quels peuvent être les effets d'entretien réciproque entre diversités culturelle et biologique croient que ce qu'ils désignent par le concept de diversité bioculturelle peut participer à la construction de dispositifs efficaces de protection de la nature (Bérard et Marchenay, 1994). Le pari sur l'une ou l'autre des hypothèses de travail devrait pouvoir être discuté sans anathème, au lieu de poser la première comme scientifique et la seconde comme idéologique.

Le deuxième procédé utilisé par l'auteur va nous permettre d'aller plus loin dans cette discussion. À partir des données paléographiques de Denis Vigne sur la faune de Corse avant le Néolithique, F. Kohler infère que, dans toute l'histoire de l'humanité, l'installation de groupes humains a toujours été suivie de l'élimination des espèces concurrentes (et ce, quelles qu'aient été les cosmologies de ces groupes). Il s'appuie en somme sur quelques données d'histoire environnementale pour constater que, là où l'homme passe, la biodiversité trépasse et que les propositions inverses – l'humanité génère de la biodiversité – ne résistent pas à l'examen. Mais, dans ce raisonnement, l'auteur convoque des faits démographiques et migratoires qui n'ont aucun lien avec le fait que le maintien d'une diversité culturelle le plus large possible peut contribuer à la conservation de la diversité biologique. Sur ce point, à nouveau, il fait preuve d'une grande dissymétrie dans le traitement de ses sources. Il pointe l'empathie des anthropologues à l'égard de leur objet d'étude, empathie qui serait un grave biais dans leur appréciation

méliorative des usages locaux des ressources naturelles, sans jamais mettre en branle le même appareillage critique pour analyser la construction des connaissances qui lui semblent scientifiques. Ce traitement de la démarcation entre, d'un côté, la science et, de l'autre, les préconçus idéologiques fait fi de tout ce que la philosophie, l'histoire et la sociologie des sciences nous apprennent depuis plus d'un siècle sur la complexité du rapport entre science(s) et vérité(s). À toutes les étapes de l'activité de recherche, les imaginaires, les liens sociaux, les alliances stratégiques participent à la construction des objets, des théories et des pratiques scientifiques. Ramené à la question de l'impact des groupes humains sur la biodiversité, cela nous invite à considérer les deux thèses concurrentes avec un agnosticisme méthodologique qui ne mette pas l'une du côté de l'idéologie et l'autre du côté de la vérité.

Cette position agnostique permet de prendre au sérieux le concept de diversité bioculturelle et par conséquent d'en mieux explorer les potentialités : d'abord en sortant de la perspective odumienne d'exclusion compétitive des espèces utilisant une même ressource, dans laquelle s'enferme l'auteur en l'étendant à l'écosystème Terre quand il soutient que l'humanité a toujours éliminé et éliminera toujours les espèces concurrentes et qu'elle transformera sans fin les écosystèmes pour répondre à sa croissance démographique ; ensuite en y substituant d'autres approches – telles que la « société du risque » d'Ulrich Beck (2001), le « principe de responsabilité » de Hans Jonas (1999) et l'« éthique écocentree » de John Baird Callicott (Larrère et Larrère, 1997 ; Callicott, 2010) – qui permettent de comprendre que c'est parce que l'humanité est à un tournant de son histoire naturelle qu'elle est en train de ne plus se comporter comme une espèce « odumienne ». Dans ce cadre, la mobilisation de la diversité culturelle comme outil de conservation de la biodiversité s'inscrit précisément dans ce moment d'une modernité réflexive devenant responsable de la valeur intrinsèque des autres espèces et des autres cultures. On peut bien sûr être gêné par cette mise sur le même plan des cultures et des espèces, si on la comprend comme une naturalisation des sociétés traditionnelles, c'est-à-dire si l'on continue de se placer dans l'ontologie naturaliste de l'Occident. Mais, et c'est le point fondamental de la discussion, ce qu'il faut s'efforcer de comprendre, c'est que la modernité réflexive, en offrant précisément une sortie du naturalisme de la modernité, devient un lieu d'intégration des autres ontologies, et que cette intégration est susceptible d'aider l'humanité, par sa diversité culturelle, à accorder plus de place aux non-humains. Répondre aux crises écologiques contemporaines ne se fera sans doute qu'à ce prix : l'intégration d'ontologies qui font vaciller la nôtre dans une éthique globale de l'environnement. Voilà le pari que tiennent les auteurs que nous venons de citer, la porte de sortie qu'ils montrent à l'homme démiurge du naturalisme moderne. On peut

en sourire, mais c'est prendre le risque d'y préférer les solutions réductionnistes des ingénieries écologiques du futur, qui ne manqueront pas de développer des polices environnementales d'un type sécuritaire.

Références

- Beck, U., 2001 [éd. orig. 1986]. *La Société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.
- Bérard, L., Marchenay, P., 1994. Ressources des terroirs et diversité bioculturelle : perspectives de recherche, *Diversité culturelle, diversité biologique, Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, numéro spécial XXXVI, 2, 87-91.
- Boulbet, J., 1975. *Paysans de la forêt*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
- Callicott, J.B., 2010. *Éthique de la terre*, [Marseille], Wildproject.
- Descola, P., 1985. De l'Indien naturalisé à l'Indien naturaliste : sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident, in Cadoret, A. (Ed.), *Protection de la nature : histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 221-235.
- Descola, P., 1986. *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Descola, P., 1993. *Les Lances du crépuscule : relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.
- Jonas, H., 1999 [éd. orig. 1979]. *Le Principe de responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion.
- Kemlin, J.E., 1917. L'alliance chez les Reungao, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XVII, 4, 1-119.
- Larrère, C., Larrère, R., 1997. *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier.
- Latour, B., 1997. *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Leenhardt, M., 1947. *Do kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- Lévy-Bruhl, L., 1922. *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1976. Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest, *Man*, 3, 307-319.
- Steward, J.H., 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.