

Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu

Stéphane Dugast

Les échecs répétés de maintes opérations de développement dans le monde tropical au cours de ces dernières décennies ont périodiquement conduit les concepteurs de ce type de projets à repenser en profondeur la philosophie qui animait ces interventions. Longtemps le modèle de développement a été, à de minimes retouches près, celui des pays industrialisés. Les difficultés rencontrées étaient principalement mises sur le compte du retard général en matière d'équipement et d'infrastructures et de l'absence d'un contexte économique favorable, que ce soit du fait d'une industrialisation encore trop embryonnaire, du développement encore insuffisant du marché, ou encore de tout autre facteur économique défaillant. La persévérance était donc de rigueur. Les limites de ce modèle ont néanmoins fini par apparaître et par imposer la prise en compte des motivations des populations concernées, trop souvent négligées jusque-là. Ainsi est venue l'ère du développement participatif, dont le mot d'ordre était, tout en maintenant les objectifs initiaux, de motiver et d'impliquer les bénéficiaires. Il s'agissait notamment de prendre en compte les pratiques sociales des groupes intéressés, pour faire en sorte que les innovations proposées s'y intègrent au mieux, en vue de minimiser les risques de rejet. La montée en puissance des préoccupations environnementales dans les sociétés industrielles, jointe à la prise de conscience que, d'un point de vue strictement économique, un modèle de développement n'est viable à long terme que s'il permet le renouvellement des ressources dont il met en œuvre l'exploitation, a ouvert une autre ère, au cours de laquelle s'est peu à peu imposée l'idée de développement durable. C'est dans cette mouvance générale qu'a vu le jour le concept de patrimoniali-

sation de la nature, dernier-né de cette série de concepts périodiquement forgés pour réajuster les objectifs des projets de développement et améliorer ainsi les conditions concrètes de leur réalisation. L'idée est cette fois de prévenir la dégradation des milieux naturels et, simultanément, d'ancrer plus encore les propositions d'innovation dans les préoccupations des destinataires, en prenant en compte désormais jusqu'à leurs représentations culturelles.

Dans le domaine de la gestion de l'environnement, patrimonialiser la nature, cela pourrait vouloir dire édicter des règles de conservation, de protection et d'exploitation du milieu naturel qui visent à en préserver non seulement les ressources, mais aussi la biodiversité. En d'autres termes, il s'agirait de prendre en compte non seulement les ressources exploitées, mais l'ensemble des composantes d'un écosystème. Parallèlement, l'objectif est d'ériger cet ensemble en patrimoine, c'est-à-dire de le faire émerger comme bien commun que ceux qui en sont les propriétaires gèrent en vue d'un double objectif : engrangeant régulièrement les bénéfices qui découlent de son exploitation, ils veillent parallèlement à son maintien en l'état, en vue, autant que possible, de le transmettre intact aux générations à venir. On assiste donc à une double extension des préoccupations des développeurs : d'un côté, réinsérer la question des ressources naturelles dans leur contexte écologique, de l'autre engager la participation des populations concernées sur le long terme en faisant intervenir non plus seulement des conditions de production des biens, mais la transmission de ces conditions au fil des générations. L'ambition est de taille, on le voit, tout comme le sont les questions qu'elle soulève.

Parmi celles-ci, une seule nous retiendra ici. Parallèlement aux prises de conscience successives dont il a été fait état, l'objectif principal de nombre d'opérations de développement s'est peu à peu déplacé, ou du moins élargi : à côté des préoccupations productivistes, généralement maintenues, une part croissante a été accordée à la simple préservation du milieu naturel. Le constat de plus en plus fréquent des risques de dégradation, sinon des processus de dégradation déjà effectifs, est à l'origine de cette réorientation. Or, l'introduction de cette nouvelle problématique a placé les développeurs face à une manière inédite d'appréhender les sociétés et les cultures auxquelles ils ont affaire. En particulier, la notion de frein au développement a, dans ce contexte, quelque peu perdu de sa valeur opérationnelle : les institutions traditionnelles, les pratiques sociales, les valeurs culturelles, souvent stig-

matées – à mots plus ou moins couverts – ont été parfois réhabilitées car apparaissant finalement comme des garantes recevables de l’équilibre tant souhaité dans les rapports société/environnement. Dès lors, la problématique du développement durable, raffinée par la mise en œuvre de la notion de patrimoine, s’est en partie orientée vers la recherche de ce qui, dans les sociétés considérées, pouvait faire office de patrimoines naturels culturellement préservés.

Dans certains cas, comme en Amazonie, ce sont des sociétés et des systèmes culturels entiers qui ont semblé répondre à ces critères. Et leurs modes de gestion s’appliquent à l’écosystème dans son ensemble. Que l’on songe aux pressions exercées par certains lobbies écologistes sur les gouvernements des États concernés, autour de l’argument selon lequel les Indiens étant les meilleurs gestionnaires de la forêt amazonienne, il est nécessaire de défendre leur droit à l’existence. Défendre ce droit simplement parce que ces sociétés, ces hommes et ces femmes, souhaitent rester maîtres de leur devenir, certains faisant le choix de vivre selon un mode de vie qu’ils estiment leur convenir le mieux, et qu’ils le font après tout chez eux, cela aurait paru à certains le comble de l’incongruité. Le défendre en revanche parce que, après analyse comparative, cela s’est révélé être le moyen optimal de préserver un bien commun de l’humanité, ce poumon de la planète dont l’existence atténue le sentiment de culpabilité des sociétés industrielles quant à leurs taux de déjection de gaz nocifs dans l’atmosphère, ou encore ce gisement incomparable de ressources génétiques, voilà qui emporte toutes les adhésions. Les Kayapo l’ont bien compris, et d’autres de façon moins tapageuse, qui ont proclamé à la face du monde qu’ils étaient les meilleurs écologistes qui soient afin, plus discrètement, de conserver des droits sur leur terre tout en assurant le maintien de leur culture¹.

1. Ainsi que le fait remarquer P. Descola (1985 : 222), on rencontre aussi d’autres conceptions qui envisagent d’emblée « la création de réserves « écologico-tribales » qui protégeraient tout à la fois certaines portions de l’écosystème et les Indiens qui y ont établi leur habitat ». Tout en reconnaissant que « de telles réserves seraient peut-être la moins mauvaise manière de pallier les catastrophes écologiques et humaines engendrées par la colonisation indiscriminée de l’Amazonie », l’auteur relève que, s’agissant au moins de l’Amérique hispanique, leur création résulte avant tout de « la volonté d’authentifier les composantes autochtones du patrimoine de chaque État » dans un contexte de « difficile construction des identités nationales ». Soit une autre façon d’instrumentaliser les sociétés amérindiennes.

Dans d'autres cas, où les sociétés concernées n'ont pas ce profil type du parfait écologiste qui s'ignore, et où parallèlement les menaces de dégradation concernent peut-être moins des écosystèmes entiers que certaines composantes d'une biodiversité évaluée à une échelle souvent plus locale, ce sont de simples systèmes d'interdits, ou encore des institutions spécifiques qui ont retenu l'attention des penseurs du développement en quête de patrimoines. Le continent africain, champion des opérations de développement, est ici à l'honneur. Quelques rares fois, ce sont les systèmes d'interdits eux-mêmes, particulièrement formalisés à travers des institutions dites totémiques, qui ont retenu l'attention de certains chercheurs chevronnés. Plus souvent, car l'idée se profile plus spontanément, et aussi car l'analyse en semble plus facile, le fait plus indubitable, ce sont les bois sacrés qui ont fait couler le plus d'encre financée par des fonds destinés à l'étude des patrimoines naturels dans les pays tropicaux.

Dans cet article, nous passerons en revue l'ensemble de ces cas avec un double objectif : d'abord réfléchir sur ce qui, dans des attitudes, ou des pratiques, ou encore des institutions qui ont été souvent décrites comme reflétant une préoccupation d'ordre conservatoire, traduit réellement de telles motivations ; ensuite recueillir, au fil des exemples, quelques traits qui peuvent permettre de mieux définir ce que serait une patrimonialisation de la nature. Enfin, avec la présentation succincte d'un dernier exemple africain, nous tenterons de montrer que certaines institutions particulières, et les pratiques qui s'y rattachent, nous mettent en présence, sur ce continent, d'un mode d'appréhension global – ou peu s'en faut – de l'environnement qui s'accompagne d'une gestion de type patrimonial.

■ Le monde amérindien : des modes d'appréhension globaux des écosystèmes

Dans l'opinion courante, les Indiens passent non seulement pour être (ou avoir été) d'exemplaires gestionnaires de leur milieu, mais surtout pour avoir développé une vision du monde qui valorise à l'extrême la

nature. Les résultats de certaines investigations, faisant apparaître l’extraordinaire connaissance que plusieurs de ces sociétés ont de leur environnement, ont largement contribué à l’édification de cette image. Mais surtout, du nord au sud de cet immense continent, c’est le souci affiché d’une exploitation du milieu aussi mesurée que possible, et conduite avec la préoccupation explicite d’assurer le renouvellement de toutes les espèces prélevées, qui a marqué les esprits. Les Indiens auraient-ils été habités par cette hantise de la conservation qui aurait ravi les responsables des politiques de protection de l’environnement ? Les spécialistes de ces sociétés sont plutôt sceptiques.

Parmi ceux qui ont eu la chance de pouvoir observer de près les pratiques de production d’une société dont le système écologique comme le mode de vie n’ont pas été trop perturbés, certains aboutissent à de tout autres conclusions. Tout en reconnaissant que le mode d’exploitation du milieu mis en œuvre par les sociétés qu’ils ont observées vise effectivement à limiter la charge des ponctions sur l’environnement, ils constatent que cette préoccupation est plus motivée par le souci d’assurer le renouvellement des ressources sur lesquelles repose la subsistance que par celui de préserver le milieu en lui-même. En définitive, c’est la recherche de l’abondance qui expliquerait une telle gestion raisonnée des ressources et, partant, un tel degré de conservation de la nature (Grenand et Grenand, 1996 : 51).

En fait, selon ce raisonnement, c’est indirectement parce que leur mode de subsistance les rend dépendants de la forêt que les Amérindiens, qui en sont parfaitement conscients, se sont faits de bons gestionnaires et de bons conservateurs de celle-ci. Pourtant, si l’on prend l’exemple des Wayampi de Guyane, dont les pratiques, selon leurs observateurs les plus assidus, seraient conformes à ce modèle, l’analyse conduit rapidement à dépasser ce niveau du seul mode d’exploitation du milieu pour intégrer une éthique sociale d’abord (*ibid.* : 58-59), puis les représentations culturelles du monde (*ibid.* : 59-61). La sphère du savoir nécessaire à l’exploitation du milieu, dont les composantes techniques et écologiques étaient déjà considérables, s’enrichit d’une dimension surnaturelle. C’est surtout dans les domaines de la pêche et de la chasse que cette dimension supplémentaire s’affirme. Il faut d’abord savoir détecter les présages, *molāwā*, mais aussi connaître la liste des gibiers tabous et être capable de les identifier à coup sûr en période d’interdit. Mais par-dessus tout,

il faut savoir limiter les captures. Et c'est là tout un système de représentations qui vient s'interposer entre l'homme et son emprise sur le milieu, pour fournir « un cadre métaphysique débouchant sur une exploitation durable des ressources naturelles » (*ibid.* : 61).

On connaît les limites de ce genre de conclusions : le caractère par trop réducteur d'une analyse qui, d'un phénomène aussi foisonnant et complexe qu'un système de représentations cosmologiques, ne retient que ses supposées retombées pratiques. Sans exiger une étude exhaustive qui pourrait nous entraîner dans l'excès inverse, on peut toutefois se demander si l'argument défendu ne prête pas le flanc à une critique analogue à celle qui est formulée à l'encontre de l'idée selon laquelle les Amérindiens du bassin amazonien pourraient être des protecteurs de la nature. Affirmer que s'ils prennent tant soin d'exploiter avec mesure la forêt qui les fait vivre, c'est uniquement parce qu'ils sont soucieux d'assurer le renouvellement des espèces non pas en tant que telles, mais en tant que ressources, n'est-ce pas faire d'eux des adeptes du développement durable comme d'autres voudraient en faire des écologistes ? Le fait même que l'élément pivot de ce mode d'exploitation, celui qui impose une limitation des prélèvements, ne soit pas formulé par une règle explicite mais découle d'un système de représentations cosmologiques montre bien qu'on n'est pas dans le registre des valeurs pleinement conscientes, mais qu'on aborde un domaine beaucoup plus multiforme. Or, pour aborder un tel domaine, on ne peut se contenter de ne retenir que les seuls aspects immédiatement apparents, en rapport direct avec le champ d'investigation qu'on s'est fixé. Surtout quand ce dernier est défini, comme c'est le cas ici, à partir d'interrogations formulées d'un point de vue occidental. Plus féconde est l'approche qui consiste à d'abord restituer la cohérence d'ensemble de la vision du monde considérée avant de déduire de cette analyse globale certaines interprétations quant aux questions posées.

Qu'en est-il du système de représentations des Wayampi ? Son trait le plus marquant est sans doute l'opposition, classique dans la pensée tupi (un sous-ensemble culturel du vaste monde amazonien), entre la divinité et l'animalité (Grenand et Grenand, 1996 : 60). L'homme lui-même relève des deux registres : sa composante animale en fait le prisonnier de ses envies, « considérées comme des immodérations », tandis que sa composante spirituelle, porteuse du meilleur de lui-

même, le pousse à l’altruisme, notamment à travers le partage². Antinomiques, ces deux composantes doivent néanmoins rester associées ; plus généralement, il est nécessaire de rechercher un équilibre subtil entre les deux principes. Et ce, à tous les niveaux. Ainsi, il est indispensable de nourrir de proies carnées – considérées comme la « vraie nourriture » – le corps périssable, sans quoi celui-ci se séparerait de l’âme. Par ailleurs, à l’échelle plus vaste du monde de la forêt, le chasseur doit savoir dominer sa part animale, principalement par la maîtrise de « la plus périlleuse des tentations », celle d’accumuler les prises (*ibid.*). Ce souci de la mesure, exercé par la composante spirituelle du chasseur, est indispensable pour s’accorder les faveurs des maîtres des animaux, ces êtres surnaturels qui règnent sur la forêt et dont chacun préside aux déplacements de l’espèce à laquelle il est associé (*ibid.* : 59). Tout excès de capture se traduirait par une raréfaction immédiate de l’espèce abusivement chassée, non comme conséquence directe d’un prélèvement excessif, mais suite au mécontentement provoqué chez le maître du gibier concerné. Ce dernier réagirait en effet en orientant un gibier toujours aussi abondant dans des zones hors de portée du chasseur. De sorte que c’est cette dispersion ou cet éloignement provoqués, et non une réelle déplétion, qui seraient causes de pénurie. Les maîtres des animaux qui, en tant qu’entités surnaturelles, relèvent de la sphère de la divinité, mais exercent un contrôle sur un secteur de la sphère de l’animalité (les espèces animales dont ils supervisent les déplacements), sont en effet très sourcilieux sur le fait que la satisfaction des besoins des hommes, imposés par leur composante animale, se fasse dans les limites du respect que doit savoir imposer leur composante spirituelle.

Tout excès de chasse ne se traduit pas nécessairement par une telle raréfaction d’un gibier déterminé. Elle peut aussi avoir pour conséquence une vengeance du maître de l’espèce abusivement chassée, vengeance qui touche « soit l’enfant, maillon fragile de la communauté, soit le chasseur-pêcheur, à travers un syndrome psychopathologique d’impuissance à produire, nommé *pane* » (*ibid.* : 60). Les effets de ces manques de retenue peuvent par conséquent se faire

2. D’autres sociétés tupi, notamment les Guarani, opposent similairement l’« âme-parole » à l’« âme-animal », mais avec pour particularité d’associer la première aux végétaux (Chaumeil, 1989 : 21).

sentir ailleurs que dans l'espace naturel : soit dans la relation entre cet espace et celui de la communauté, en réduisant à néant l'efficacité de l'activité de prélèvement de l'un de ses membres, soit exclusivement dans l'espace de la communauté en menaçant directement la reproduction de la société. Enfin, plus généralement, toute rupture dans l'indispensable équilibre entre animalité et spiritualité est une menace de maladie voire de mort, « à moins que le chamane ne restaure l'équilibre perdu » (*ibid.*).

Selon cette présentation de la vision du monde des Wayampi, qui s'appuie sur les éléments exposés par les auteurs tout en les réagencant en vue d'en mieux faire apparaître la logique, on comprend que les Wayampi puissent à la fois être « chasseurs et pêcheurs passionnés » (*ibid.* : 51) et néanmoins réussir à « ne pas trop en faire », préservant ainsi leur milieu d'une pression excessive. « Chasseurs et pêcheurs passionnés », ils le sont, mais uniquement en tant que cette attitude se fait le reflet d'une part seulement de leur personnalité, celle qui est attachée à leur animalité. Ils le sont donc, mais ils ne sont pas que cela et, en tant qu'êtres doués d'une spiritualité, dotés d'une composante spirituelle, ils sont aussi capables d'imposer des limites à cette passion. En agissant ainsi, ils se hissent à un niveau qui les rapproche des maîtres du gibier dont ils s'assurent du même coup la collaboration.

En définitive, ce que cette lecture des faits wayampi suggère, c'est que si la vision du monde qu'ils ont développée ne peut être qualifiée de réellement écologique, on ne peut davantage lui appliquer le concept d'usage durable des ressources. Ces deux conceptions, éventuellement divergentes pour une part, ont en effet en commun de reposer sur une perception directe des effets des actions de l'homme sur le milieu. Or c'est bien là un trait étranger à la vision du monde élaborée par les Wayampi. Tout, en ce domaine, passe par l'intermédiaire d'êtres surnaturels. Ce sont ces derniers qui agissent sur les « ressources » (ou éventuellement sur les aptitudes de certains chasseurs, ou encore en menaçant la reproduction de la société), et ils le font en fonction des jugements qu'ils émettent sur les comportements des chasseurs, essentiellement selon des critères de bonne conduite, telle que la retenue, valorisée avant tout pour sa dimension spirituelle, non pour ses effets écologiques ou encore de préservation de la ressource. Les actions des Wayampi en elles-mêmes ne sont pas censées avoir d'effets directs sur le milieu. Livrée à elle-même, c'est-

à-dire livrée à ses excès, leur passion de la chasse et de la pêche ne provoquerait pas nécessairement une raréfaction des ressources, elle en modifierait surtout la localisation, les rendant inaccessibles, hors d'atteinte.

Plutôt que de rechercher ce qui, dans nos conceptions, correspondrait le mieux à leur mode d'exploitation du milieu, hésitant entre un modèle «écologiste» et un autre de «récolte perdurable», il serait plus judicieux de suivre les Wayampi dans leur distinction entre les deux composantes, animale et spirituelle, qu'ils reconnaissent à tout comportement humain. On serait ainsi amené à mieux discerner ce qui relève de leurs discours explicites, à teneur manifestement «animale» et effectivement dépourvus de toute considération de préservation du milieu, de ce qui relève de leur cosmologie, recelant une vision du monde qui vient contrecarrer les tendances précédentes. Car il ne suffit pas de dire, à propos de la préservation de la forêt, que «ce concept ne les effleure même pas» (Grenand et Grenand, 1996 : 51) pour déduire de cette absence de formulation explicite que c'est là une vision totalement étrangère à leur culture. Une certaine préoccupation dans ce domaine pourrait en fait venir se loger, peut-être à leur insu, dans leur système de représentations. Et il semble que tel soit bien le cas.

À propos de la part prise par les cosmologies dans l'appréhension de la nature, une autre observation s'impose. Il s'agit de souligner combien il est périlleux de généraliser hâtivement en prétendant rendre compte de façon uniforme des Amérindiens de la forêt dans leur ensemble. Si une notion telle que celle de «modèle amazonien» (*ibid.* : 53) peut être opératoire à un certain niveau d'analyse, tant qu'on s'en tient aux nombreux points communs des diverses sociétés amazoniennes, elle peut se révéler source de confusions dès lors qu'on aborde des domaines plus sujets à variations. Or c'est le cas précisément des cosmologies. Certes, celles-ci présentent une indéniable parenté de part en part de l'espace amazonien (Descola, 1996). Mais elles ne s'en différencient pas moins les unes des autres de manière significative, notamment quant aux appréhensions du milieu qui en découlent, sans que d'ailleurs cette variabilité soit de nature à remettre en cause l'unité du fonds commun, bien au contraire (cf. *infra*).

On voit donc le danger qu'il y a à simultanément prendre l'exemple wayampi comme pleinement représentatif du «modèle amazonien»

et affirmer, ce qui paraît incontestable, que le déterminant majeur de leur comportement vis-à-vis de la nature se situe dans leur système de représentations, tout en faisant fi « du vaste débat que l'on pourrait entamer, visant à distinguer certaines civilisations amazoniennes domestiquant ou croyant avoir domestiqué la nature », comme celle des Achuar rendue célèbre par les travaux de P. Descola, « d'autres qui, comme les sociétés tupi [dont relèvent les Wayampi], mènent un combat permanent contre une nature menaçant de les annihiler » (Grenand et Grenand, 1996 : 53). Si variabilité il y a dans ce domaine, et on voit qu'il y a consensus sur ce point, pourquoi esquiver la question ? Surtout lorsque l'on sait que certains spécialistes de ces sociétés sont allés, à partir de l'étude minutieuse de l'une de ces cosmologies, jusqu'à y voir plus encore qu'une domestication de la nature : la transposition d'un savoir écologique soucieux du respect des équilibres naturels (Reichel-Dolmatoff, 1976). Il semble y avoir davantage d'enseignements à tirer d'une démarche qui fasse la part des choses, c'est-à-dire en l'occurrence la part de la variabilité et celle des constantes.

Examinons donc maintenant ce qu'il en est, toujours dans cet ensemble de sociétés relevant du « modèle amazonien », d'autres cosmologies tournées cette fois très explicitement vers le fonctionnement de l'écosystème. Les Desana du Vaupés en fournissent une illustration exemplaire (Reichel-Dolmatoff, 1976). Ces Tukano du nord-est amazonien ont développé un système de représentations selon lequel l'univers est parcouru par un flux d'énergie en circuit fermé et dont le fonctionnement ne peut perdurer qu'au prix du respect de certains équilibres essentiels, et notamment du recyclage périodique de cette énergie disponible en quantité finie (*ibid.* : 309-310). Les conséquences d'une telle vision sont multiples. Ainsi G. Reichel-Dolmatoff souligne que la connaissance ethnobiologique que les Indiens ont de leur environnement s'en trouve particulièrement élaborée et structurée : il ne s'agit pas d'un savoir acquis graduellement au fil des expériences accumulées, mais de l'héritage collectif d'un corpus de connaissances organisées, constituées au cours d'une longue tradition (*ibid.* : 310).

Cette conception holiste de l'environnement, où l'homme n'est qu'un élément parmi d'autres d'un immense système, trouve une expression particulièrement révélatrice dans le fait que les Tukano peuplent tous les accidents remarquables du paysage d'ancêtres mythiques

dont les exploits sont périodiquement rappelés (*ibid.* : 308-309). Humanisation de tout l’espace connu qui fait contraste avec les représentations des Wayampi, pour qui les rivières, le fleuve et surtout la forêt sont le domaine des esprits et s’opposent au village et à ses alentours, domaine que domine l’homme et où il circule librement (Grenand, 1993 : 62). On est loin ici d’une lutte permanente contre une nature menaçante, si caractéristique des sociétés tupi. En fait, tout se passe comme si les Tukano avaient étendu le domaine humanisé bien au-delà des pourtours de leurs espaces habités pour y inclure la totalité de leur environnement. Du coup, cette autre césure, si prégnante dans le symbolisme tupi, entre les composantes animales et spirituelles de toute personne s’en serait également trouvée estompée dans la cosmologie des Tukano³.

Venons-en aux caractéristiques de cette cosmologie qui portent sur la chasse et l’attitude du chasseur. Un aspect essentiel s’impose immédiatement : la conscience du caractère limité tant de l’espace exploité que de la population des animaux pris pour gibier (Reichel-Dolmatoff, 1976 : 309). Comme chez les Wayampi, l’accès à ces gibiers passe par des maîtres des animaux (délégués d’un maître des animaux unique, de rang supérieur), mais ceux-ci sont avant tout concernés par la gestion du stock dont ils ont la charge, dans le souci du respect des équilibres dans la répartition d’énergie. Une conception beau-

3. À propos des Yagua de basse Amazonie péruvienne qui, comme bien d’autres sociétés du nord-ouest amazonien (dont l’exemple des Tukano est le plus fameux), ont développé l’idée selon laquelle « l’équilibre cosmique repose essentiellement sur le maintien et la mise en circulation d’un potentiel énergétique fluide, limité et dilué dans la biosphère en circuit fermé », J.-P. Chaumeil (1989 : 15-16) met en évidence un « mécanisme de transformation de l’énergie généralisée en énergies autonomes (ou “âmes”) comme base du processus d’humanisation et de répartition des espèces » (*ibid.* : 18). Des cinq âmes humaines distinguées par les Yagua, deux ont pour siège la tête et commandent la vision et l’intelligence pour l’une, la motricité pour l’autre, tandis que les trois restantes « se rapprochent de l’animalité par leur impulsivité et leur vampirisme exacerbé » (*ibid.* : 21). On retrouve donc un trait caractéristique tupi, bien que s’agissant d’un système de représentation typique du nord-ouest amazonien, centré autour de l’idée de circulations de flux d’énergie. Ce que ne manque d’ailleurs pas de faire remarquer J.-P. Chaumeil en établissant le rapprochement avec les Guarani, groupe tupi très important. Simultanément, il oppose cette conception où l’âme est fortement individualisée à celle des Desana « pour qui l’âme humaine est un élément interchangeable et impersonnel, tout en étant le plus vital » (*ibid.*).

coup plus en prise directe sur le milieu, on le voit, que dans le cas wayampi. S'intercale en outre un personnage essentiel, le chamane, intercesseur majeur entre les hommes et le maître des animaux. Lorsque le gibier se fait trop rare, il rend visite à ce dernier au cours d'une transe hallucinatoire et négocie avec lui un lâcher de gibier (*ibid.* : 313). Sans doute rendu plus conscient que quiconque, par ces visites, du caractère limité des prises autorisées, ou même simplement possibles, il intervient aussi plus directement dans la gestion de la chasse et de la pêche. Ainsi, c'est lui qui détermine le nombre d'animaux qui pourront être abattus quand une horde de pécaris a été repérée. Après une partie de pêche, il pourra même imposer que certains poissons soient retournés à la rivière (*ibid.* : 315). Le contraste est frappant entre ce chamane gestionnaire, dont la sphère d'intervention porte directement sur la réciprocité des flux d'énergie à travers la gestion des stocks de gibier, et son homologue wayampi attaché à restaurer l'équilibre entre principes contraires relevant les uns de l'animalité, les autres de la spiritualité.

Un contraste similaire s'observe quant aux attitudes adoptées, ici et là, par le commun des chasseurs. Chez les Desana – comme d'ailleurs chez tous les Tukano –, il est du devoir du chasseur « de renvoyer l'esprit de l'animal tué vers la maison de son espèce afin qu'il y renaisse. Ceci se fait au moyen d'une incantation chantée mentalement par les hommes avant toute consommation de gibier ; une incantation au cours de laquelle ils retracent l'origine mythique de l'espèce particulière que l'on s'appête à manger et qui revient finalement à reconstituer symboliquement sa genèse collective de manière à reconstituer pratiquement l'essence de l'individu qui a été temporairement soustrait à ses congénères » (Descola, 2000 : 74). Rien de tel n'est mentionné chez les Wayampi où l'on se souvient au contraire que, tout en s'attachant à la maintenir à l'intérieur des limites imposées par la retenue qui sied à tout homme soucieux d'affirmer ses composantes spirituelles, le chasseur est libre de s'adonner à sa passion prédatrice. De qualitative chez les Tukano (Desana), la modération dont doit faire preuve le chasseur est simplement quantitative chez les Wayampi : le tout est de ne pas abattre des quantités excessives de gibier, peu importe le comportement adopté vis-à-vis d'un individu donné.

En résumé, derrière un nombre important de traits de similitude, on observe, dans les modes d'appréhension de la nature développés par

les deux sociétés, des différences qui se révèlent significatives. Si les effets concrets des cosmologies en présence paraissent similaires dans les deux cas, à savoir principalement une exploitation mesurée de l’environnement, ils n’en passent pas moins par des conceptions du rapport à la nature assez différentes. Là où, chez les Wayampi, on avait avant tout des chasseurs et des pêcheurs passionnés, tenus de maîtriser leur passion afin de mettre en valeur, aux yeux des maîtres des animaux surtout, leurs composantes spirituelles, on a, avec les Tukano, des exploitants de la forêt qui affichent le souci, d’entrée de jeu, de ne pas compromettre le fragile équilibre entre les hommes et leur environnement.

De telles différences qui, avec un regard trop éloigné, pourraient paraître insignifiantes, peuvent, au moins dans certains cas, se révéler encore plus significatives et systématiquement ordonnées que celles qui viennent d’être dégagées. Ainsi, entre ces mêmes Desana du Vaupés (qui forment l’une des composantes de l’ensemble tukano) et les Jivaro de l’Amazonie équatorienne, P. Descola va jusqu’à qualifier de « renversement structural » les différences que l’on repère entre les deux modèles qu’il y a dégagés (1990 : 63). Sans reprendre ici le détail de l’analyse de l’auteur, disons que le nombre de points communs essentiels est suffisant pour autoriser une tentative de mise en ordre systématique des différences relevées. Interprétées convenablement, celles-ci se révèlent alors être des inversions régulières, de sorte que le passage d’un modèle à l’autre peut se lire comme une transformation structurale.

Illustrons la démarche par deux exemples. Au rang des ressemblances fortes, signalons, dans chacun des cas, des conceptions qui ont en commun de chercher à « assurer la conservation des forces génésiques dans un système idéalement clos » (*ibid.*), conceptions caractéristiques, rappelons-le, des sociétés du nord-ouest amazonien. Parmi les différences marquées, retenons les échelles concernées : « un vaste ensemble multilingue englobant [outre les groupes voisins de langues diverses] les êtres de la nature, dans un cas [Desana], et [exclusivement] la communauté des ennemis de même langue [que le groupe de référence], dans l’autre [Jivaro] » (*ibid.*), les êtres de la nature n’étant pas concernés dans ce deuxième modèle. Différences derrière lesquelles s’ébauche déjà une certaine régularité dans la mesure où les caractéristiques du système clos de référence s’opposent : il s’agit

dans un cas d'un ensemble de sociétés alliées bien que parlant des langues différentes, dans l'autre d'une communauté de groupes parlant la même langue mais entre lesquels prévalent des rapports d'hostilité.

Mais surtout, par rapport à la question qui nous occupe, l'auteur met en évidence une inversion entre deux systèmes de rapports à la nature. En fait, ces rapports à la nature doivent être envisagés dans leurs relations avec les rapports établis entre les groupes locaux, car c'est au niveau de l'ensemble – qui fait système – que le renversement structural s'opère : ce qui, dans un cas, caractérise les rapports entre humains et êtres de la nature (en l'occurrence la prédation, doublée d'une compensation) est ce qui, dans l'autre cas, caractérise les rapports entre les différents groupes locaux ; tandis que, inversement, l'autre caractéristique (en l'occurrence l'alliance exogamique), propre dans le premier cas aux rapports entre les groupes locaux, est propre, dans le second cas, aux rapports entre humains et non humains. En effet, dans le premier cas (Desana), le rapport des hommes aux animaux est de l'ordre de la compensation réciproque entre des êtres de même nature mais non apparentés (cf. *supra* la présentation de l'étude de G. Reichel-Dolmatoff). Sur le plan sociologique, « les relations entre groupes locaux sont commandées par l'alliance exogamique » (*ibid.*), les Tukano étant caractérisés par des règles exogamiques très contraignantes puisque le conjoint ne peut être recherché qu'au-delà des limites du groupe linguistique d'appartenance. Dans le deuxième cas (Jivaro), on assiste à une double inversion : c'est cette fois le rapport au monde animal qui prend la forme d'une alliance exogamique, puisque « le gibier est appelé « beau-frère » » (*ibid.* : 62), et qu'il lui est même demandé d'envoyer sa « sœur » pour que le chasseur puisse « l'épouser » (Descola, 2000 : 65) ; quant à la compensation des forces génésiques, c'est au niveau des relations entre groupes locaux qu'elle s'opère, puisque dans ce domaine l'interaction principale est celle qui s'instaure à travers la chasse aux têtes, avec la réciprocité induite par le mécanisme de la vengeance.

Si l'on s'en tient plus strictement aux rapports à la nature, on a comme principale différence le fait que, au lieu de s'étendre à l'ensemble de l'univers comme chez les Desana, « les principes de force et de fertilité sont [chez les Jivaro] exclusivement cantonnés au monde des hommes et leurs flux s'ordonnent indépendamment de la nature » (Descola 1990 : 62). On le voit, des conceptions profondément diffé-

rentes. Et qui pourtant ne sont pas dans un rapport d'altérité radicale puisque, on l'a dit, le passage de l'une à l'autre se fait au moyen d'une transformation qui fait sens⁴. Un élément particulièrement éclairant souligne la pertinence de ce rapport de transformation. Les Tukano comme les Jivaro adressent aux animaux qu'ils chassent des incantations chantées mentalement. Mais, tandis que les Tukano le font après la chasse, et même juste avant de consommer la viande du gibier (Descola, 2000 : 74), les Jivaro le font lorsqu'ils s'appêtent à tirer une proie (*ibid.* : 65, 76). Comme si la nécessité de communiquer avec le monde animal était ressentie par les uns une fois l'un de ses représentants réduit à l'état d'aliment, et par les autres au moment crucial de l'abattage. La finalité de ces chants, qui présente elle aussi des formes contrastées d'un exemple à l'autre, suit le même rapport de transformation : il s'agit pour les Tukano d'assurer la renaissance de l'animal abattu (*ibid.* : 74), de façon à reconstituer l'intégrité du monde animal, tandis qu'il s'agit, pour les Jivaro, « d'endormir la méfiance des proies pour qu'elles ne se dérobent pas aux dards du chasseur et ne lui tiennent pas rigueur de ses propensions cannibales » (*ibid.* : 76). Un souci de restaurer les grands équilibres du monde d'un côté, une ruse de prédateur de l'autre.

4. Dans une autre présentation de cette comparaison entre les deux ensembles jivaro et tukano, plus attaché cette fois à faire apparaître des différences de « style » que des systèmes de transformation, l'auteur en vient à apporter un éclairage complémentaire sur les différences entre les deux sociétés. Par « style », il entend « un ensemble fini d'éléments » constitués par différents « schèmes de la pratique individuelle et collective », notamment ceux « qui orientent les rapports pratiques à autrui, humains et non-humains » ; c'est une combinaison particulière de ces éléments qui définit chaque ensemble, donc chaque style (Descola, 2000 : 72). Pour illustrer cette notion, l'accent est mis sur les différences tranchées plutôt que sur les articulations serrées qui révèlent un rapport de transformation. Simultanément, sont soulignées les convergences, mises en évidence dans les deux cas, entre les principes à l'œuvre dans le domaine de l'organisation sociale et ceux qui gouvernent les relations à l'environnement (*ibid.* : 73-78), convergences prenant le pas sur la mise en évidence du renversement structural s'opérant de l'un à l'autre, qui apparaissait si nettement lorsque les différences étaient appréhendées sous un autre angle (1990 : 63). Au terme de cette nouvelle comparaison, à l'appareil analytique moins complexe, il apparaît que « les Jivaro et les Tukano ont [...] développé des conceptions radicalement antithétiques de leurs relations à autrui, humains et non-humains confondus : les uns sont des prédateurs généralisés, les autres sont obsédés par la réciprocité » (2000 : 77-78).

Par conséquent, au sein du même « modèle amazonien » peuvent se côtoyer des exemples de cosmologies prônant une certaine harmonie avec la nature et d'autres restant indifférentes à de telles préoccupations. L'éventail s'élargit encore lorsque sont prises en compte celles qui, comme chez les Wayampi, ou encore chez d'autres groupes tupi, font apparaître un rapport d'hostilité vis-à-vis de la nature. Mais surtout, le point remarquable concernant les deux premières n'est pas seulement qu'elles coexistent dans l'ensemble amazonien malgré leurs profondes différences, mais qu'elles se situent dans un rapport de transformation l'une par rapport à l'autre.

On comprend par conséquent que derrière l'apparente homogénéité des sociétés indiennes de la forêt, se cachent des disparités qui, loin d'être fortuites, méritent de retenir l'attention. Rappelons toutefois que c'est surtout dans le domaine des cosmologies que ces disparités prennent une ampleur notable. Si elles peuvent paraître secondaires dans la mesure où, à elles seules, elles ne sauraient imposer une remise en cause du « modèle amazonien », du moins appréhendé à grands traits, elles perdent en fait leur caractère apparemment contingent dès lors qu'on prend la peine de les analyser attentivement. On voit alors se dessiner des lignes de fractures à l'intérieur de l'ensemble uni de départ, sans que cette différenciation progressive conduise à une fragmentation généralisée où chaque cas ne serait plus représentatif que de lui-même et irréductible à tous les autres. C'est à un assouplissement du modèle que l'on assiste, non à sa dislocation : d'un exemple à l'autre se mettent en place des rapports de transformation intelligibles, si bien que l'on a des éléments simultanément de plus en plus discernables et dont l'intégration dans un ensemble est de plus en plus probante.

Jusqu'ici, nous avons examiné des sociétés relevant de sous-ensembles culturels variés (tupi, tukano, jivaro), mais s'insérant néanmoins dans un vaste ensemble somme toute assez homogène, celui des sociétés amazoniennes dont le rapport effectif à la nature semble présenter moins de variantes que les cosmologies qui l'accompagnent. Ces dernières conservent néanmoins un indéniable rapport de parenté entre elles, comme l'attestent certaines études récentes (Descola, 1996). En insistant sur leurs différences, l'objectif était de montrer comment certaines généralisations hâtives peuvent se traduire en perte d'intelligibilité face à des situations où

les ressemblances sont massives et les différences apparemment réduites à l'état de phénomène secondaire, voire contingent. Il était aussi de montrer combien il peut être illusoire, dans de tels cas, de penser qu'un seul exemple contient en lui toutes les caractéristiques dignes d'intérêt, et que l'examen d'un autre exemple ne peut au mieux que faire apparaître des caractéristiques qui étaient masquées ailleurs, mais néanmoins présentes à l'état sous-jacent, car communes à tous les cas.

Un autre danger guette ceux qui s'efforcent d'appréhender d'un seul regard une pluralité de cas. Celui de renoncer, à l'inverse, à envisager un exemple par rapport à un ensemble dont il paraissait faire partie, dès lors que les caractéristiques qu'il présente semblent différer trop fortement de celles de l'ensemble de référence. C'est une situation de ce type que nous allons à présent examiner, en nous tournant vers des sociétés dont certaines au moins laissent transparaître une attitude beaucoup moins respectueuse envers la nature, dans les pratiques et plus encore dans les représentations, que celles que nous avons eu l'occasion d'observer jusqu'ici.

Pour aborder ces nouveaux exemples, il nous faut abandonner la luxuriance de la forêt amazonienne pour les paysages plus austères des contrées subarctiques du Canada oriental. Là se sont développées les plus septentrionales des sociétés indiennes de la vaste famille des Algonquins, dont les conceptions sur la nature ont retenu l'attention de nombreux chercheurs. Bien que l'on ait affaire cette fois à des groupes appartenant au même ensemble culturel, et même linguistique, on observe des différences encore plus marquées d'un groupe à l'autre. Le cas n'en est que plus intéressant puisque, en raison de cette proximité culturelle, ces différences s'inscrivent sur fonds d'éléments identiques plus nombreux, s'enrichissant notamment de ceux empruntés au registre culturel : l'analyse comparative y gagne en rigueur. Enfin, on dispose sur cet exemple d'une étude qui porte précisément sur le sujet qui nous occupe : en quoi peut-on déceler, au sein de systèmes de représentations complexes, le fondement d'attitudes qui seraient respectueuses de la nature (Désveaux, 1995) ?

L'auteur part d'une constatation opposée à celle qui ouvrait l'étude sur les Wayampi : là où les spécialistes de cette société amazonienne notaient que, en dépit des passions affichées par leurs interlocuteurs

pour la chasse et la pêche, la nature dans laquelle vivent ces derniers se porte bien (Grenand et Grenand, 1996 : 51), E. Désveaux rappelle que la nature nord-américaine ne s'est pas toujours très bien portée. En effet, pour ce qui est des époques les plus reculées, les archéologues ont mis en évidence la disparition d'une mégafaune à la fin du Pléistocène (1995 : 435). Les raisons de cette disparition restent mystérieuses, mais les spécialistes semblent admettre l'idée d'une part non négligeable prise par les activités des ancêtres des Indiens. Pour les époques plus récentes, lors des premiers contacts avec les Européens, l'auteur recense une série de témoignages qui font état d'une pression de chasse très importante, et d'une raréfaction consécutive de certains gibiers (*ibid.* : 436).

Si la liaison entre ces déplétions et le comportement des Indiens ne peut être établie de manière directe, pas plus qu'elle ne peut être généralisée, elle se trouve au moins suggérée à propos de quelques cas bien documentés. On est par conséquent en face d'une situation qui se présente sous un jour nettement différent de celle rencontrée en Amazonie : à la fois une nature (principalement la faune) qui a subi des dommages majeurs, et certains comportements paraissant pouvoir en être au moins partiellement tenus pour responsables. Tout laisse à penser que les différences observées quant aux représentations de la nature pourront se révéler d'une portée plus grande que dans la partie tropicale du continent, puisque susceptibles de faire écho à des attitudes effectives envers la nature sensiblement différentes.

Deux exemples alimentent la discussion. L'un, fourni par les Ojibwa septentrionaux, nous met en présence de chasseurs dont le comportement, au cours de leurs activités de subsistance, ne laisse apparaître aucune déférence vis-à-vis de la nature, bien au contraire. L'autre, pris de l'autre côté de la baie James, avec les Cree et les Innu (encore appelés Montagnais) du Labrador, laisse entrevoir de tout autres pratiques. La mise en œuvre de la comparaison fait apparaître, derrière ce contraste des comportements, un système d'oppositions plus accusé encore au niveau des représentations et des systèmes rituels. Au niveau des représentations, deux « philosophies » s'opposent. D'un côté, une « philosophie qui postule une sorte d'hostilité initiale entre la nature et l'homme » (*ibid.* : 437), de l'autre une qui est faite d'humilité et de respect vis-à-vis de la nature (*ibid.* : 442).

Sur le plan des systèmes rituels, les contrastes ne sont pas moindres. Chez les Ojibwa, ce sont les étapes de la vie de chaque individu qui forment l'armature principale des activités rituelles de cette société : octroi du nom, célébration de la première prise, initiation au moment de l'adolescence, exercice du pouvoir chamanique enfin. L'étude attentive de cette série la fait apparaître comme visant « une maîtrise grandissante [...] des animaux. Le parcours de chacun [...] se lit [...] comme un constant procédé d'instrumentalisation des entités animales » (*ibid.* : 439). En particulier, on passe de la connaissance des réalités surnaturelles acquises lors de l'initiation à l'action sur l'ordre naturel avec la mise en œuvre du pouvoir chamanique (Désveaux, 1991 : 123).

Chez les Indiens du Labrador en revanche, « la logique rituelle [...] semble moins orientée vers l'individu que vers l'animal » (Désveaux, 1995 : 431). C'est ce dernier qui a l'avantage sur l'homme, de sorte qu'il faut l'amadouer pour qu'il continue à s'offrir spontanément aux humains. Du coup, les marques de respect dues à l'animal sont innombrables, que ce soit avant, pendant, ou après la capture : des usages radicalement étrangers à ceux observés chez les Ojibwa.

Pourtant, on l'a dit, ces différences si marquées concernent des sociétés très semblables puisque exploitant un milieu similaire et appartenant au même ensemble culturel. On aborde ici un aspect que ne devraient jamais perdre de vue ceux qui ont fonction de réfléchir aux questions de développement et éventuellement aussi ceux qui sont chargés de faire des propositions concrètes. Les sociétés non occidentales ne sont pas toutes fondues dans le même moule, malgré le nombre important de caractéristiques qu'elles peuvent avoir en commun du fait de certains facteurs massifs tels que leur non industrialisation, leur caractère fondamentalement rural, la non monétarisation de leur économie, l'oralité de leurs savoirs, etc. Cette remarque vaut même à l'intérieur d'une petite aire culturelle : si, par-delà la prodigieuse diversité des sociétés humaines, et pour tenter de la réduire, on sélectionne un petit échantillon d'entre elles, relevant toutes d'une même famille culturelle, on n'est toujours pas à l'abri d'une impressionnante variabilité des comportements (pour s'en tenir à cet exemple). Non que la catégorie d'aire culturelle soit inadéquate, bien au contraire. C'est d'ailleurs tout l'intérêt d'une étude telle que celle d'E. Désveaux que de montrer que l'ethnologue est peut-être le

mieux placé pour à la fois rendre compte de la diversité observée tout en ramenant cette diversité à une unité culturelle bien circonscrite⁵.

Comment des différences aussi tranchées que celles qui ont été mises au jour entre Ojibwa septentrionaux et Indiens du Labrador peuvent-elles être intégrées dans l'analyse sans faire éclater la vision d'une unité culturelle entre tous ces groupes ? On se souvient que le trait le plus remarquable de la succession des étapes de la vie d'un Ojibwa consiste en un processus croissant d'instrumentalisation du monde animal, culminant avec la fonction de chamane. Le chamanisme est aussi un trait dominant de la vie rituelle et religieuse des Indiens du Labrador, mais, tout en prenant pour une large part des formes similaires, il laisse également apparaître des éléments radicalement différents. On pressent déjà que c'est autour de cette pratique que se noue l'articulation entre ces deux systèmes à la fois si proches et si différents. Dans les deux cas, l'activité du chamane se fait au moyen d'une pratique qui est l'une des marques culturelles les plus nettes qui distinguent les sociétés algonquines de toutes celles qui leur sont mitoyennes. C'est l'opération dite de la tente tremblante. Elle consiste, pour le chamane, à se dérober au regard de tous à l'intérieur d'un petit édicule circulaire ou hémisphérique où il invoquera par ses chants les entités surnaturelles. La présence de ces dernières sera attestée par les tremblements de la structure, d'où le nom donné au rituel (Désveaux, 1995 : 439). Que, des deux côtés de la baie James, s'observent des pratiques chamaniques qui empruntent cette forme, inconnue ailleurs, ne permet pas de douter qu'on ait affaire là à un trait majeur de parenté culturelle.

Pourtant, c'est simultanément ce trait culturel si caractéristique qui prend les formes les plus contrastées d'un groupe à l'autre. D'abord,

5. On est loin de la démission trop fréquente de certains chercheurs qui, désorientés par la créativité culturelle de leurs interlocuteurs, préfèrent s'en remettre à des notions telles que « stratégies des acteurs », « tension sociale », et autres termes imprégnés de « dynamisme » pour donner l'impression de rendre compte d'une diversité dont la clé peut pourtant se trouver dans les principes mêmes qui sont au fondement des institutions sociales ou des systèmes culturels. Il ne s'agit pas de dénier toute portée analytique à ces concepts, qui sont parfois indispensables pour éclairer certains phénomènes de nature bien particulière. Il s'agit plutôt de dénoncer leur utilisation abusive, avec une tendance de plus en plus courante à leur faire embrasser la totalité du champ du social, y compris dans des secteurs où d'autres modes d'analyse sont pourtant bien plus performants.

quant à sa place dans l’ensemble du système rituel de chaque société. Du fait de l’absence d’une série ritualisée d’étapes de la vie de chacun, l’activité du chamane du Labrador est déconnectée aussi bien du processus de socialisation de l’individu que d’une éventuelle maîtrise graduelle du monde animal. On n’est plus dans une logique où prime l’insertion de l’individu dans son groupe social et où cette intégration se mesure notamment à l’aune de son emprise sur les animaux, comme c’était le cas chez les Ojibwa. Chez les Innu du Labrador, le monde animal est autonome par rapport au monde des hommes, de sorte que son approche, indispensable dans cette société de chasseurs, passe par de tout autres procédés. C’est pourtant par des séances de tente tremblante que, là aussi, s’opérera la médiation. Mais, alors que chez les Ojibwa les esprits que le chamane, enfermé dans sa structure, fera venir auprès de lui ne sont autres que les entités animales qu’il aura appris à maîtriser, ce sont des êtres surnaturels dénués de toute identité animale, les *mistapeu*, qui seront les auxiliaires et les interlocuteurs de son homologue innu. C’est que le monde animal échappe au contrôle direct des Indiens du Labrador. Reflet de son autonomie, ce monde a sa propre organisation séparée, avec notamment une hiérarchisation qui prend des formes que l’on a rencontrées sous d’autres latitudes dans le monde amérindien : « À la différence des Ojibwa septentrionaux qui les ignorent totalement, il existe [chez les Indiens du Labrador] des maîtres des animaux, un maître des élans ou des caribous, un maître des castors. Ce sont ces entités supérieures qui sont censées réguler les relations [entre les Indiens et les animaux] et notamment celles qui relèvent de la prédation » (*ibid.* : 441). Pourtant, on l’a vu, ces maîtres des animaux ne sont pas ceux que le chamane pourra convoquer au cours de ses séances de tente tremblante ; ils restent par conséquent hors d’atteinte.

À l’horizontalité des rapports entre hommes et animaux chez les Ojibwa, où, au prix d’un long parcours rituel qui leur prend l’essentiel de la vie, les premiers se donnent les moyens de subordonner les seconds, notamment au cours des séances de tente tremblante qui voient les animaux servir de vecteurs au chamane, s’oppose donc la verticalité qui caractérise la conception que les Innu se sont faite du monde animal, avec cette hiérarchie au sommet de laquelle trônent ces maîtres des animaux sans contact aucun avec la société des hommes. Les séances de tente tremblante, impuissantes à établir ce contact, ont chez eux pour objectif d’opérer une complète remise en

ordre de l'univers à la faveur duquel, se laissent à espérer les chasseurs innu, les animaux seront conduits à s'offrir avec moins de réticence aux chasseurs. Mais la réussite de l'opération reste aléatoire, comme l'atteste du reste le recours fréquent que font les Algonquins du Labrador à la divination. A cette vision cosmique de l'activité chamannique, qui embrasse donc tout l'univers, s'oppose la conception ojibwa selon laquelle les mêmes séances visent à une action strictement localisée dans l'espace, et à finalité plus sociale : au moyen des esprits animaux instrumentalisés à cette fin, le chamane ojibwa sera avant tout en quête d'informations sur la localisation d'autres groupes parents, d'ennemis, ou encore de gibier.

C'est donc incontestablement sur fonds d'institutions et de pratiques communes que les différences si tranchées entre les deux groupes s'établissent. Bien loin de remettre en cause l'unité culturelle de l'ensemble, cette analyse la renforce puisqu'elle montre que c'est par une combinaison de similitudes et d'inversions systématiques que se construisent des différences qui pouvaient paraître irréductibles. Contre toute attente peut-être, celles-ci ne doivent donc rien à la contingence, elles sont parties intégrantes du complexe culturel considéré⁶.

Avec les Wayampi, nous étions placés devant le paradoxe d'une société qui, bien que n'affichant aucune préoccupation explicite d'ordre conservatoire, se caractérise par un mode d'exploitation de la forêt qui reste pourtant respectueux des exigences de conservation du milieu. Plus que dans une stratégie de chasseurs soucieux de préserver leurs ressources, nous avons vu que le paradoxe se résolvait dans un système de représentations complexe valorisant un type de comportement et ce, davantage en lui-même qu'en fonction de ses effets sur le milieu. S'est posée alors la question de la représentativité de ce modèle pour l'Amazonie. Elle s'est vite révélée limitée : les cosmologies de cette région du monde présentent une telle variabilité que toute généralisation à partir d'un exemple quel qu'il soit est pleine

6. On peut soupçonner que bien des situations livrées à la sagacité des concepteurs du développement tombent sous le coup de cette remarque. La crainte de devoir s'encombrer de distinctions subtiles, vite qualifiées d'oiseuses, conduit à des généralisations hâtives, toutefois nuancées par le très pratique « tout est dans tout et réciproquement » cher à certaines écoles de pensée, à moins que des différences trop tranchées, du type de celles qui viennent d'être examinées, n'orientent le discours vers un tout aussi illusoire constat d'incommensurabilité.

de risques. Une approche plus structurale, intégrant les différences sans nier les points communs, a montré une plus grande efficacité. Dans les cas les mieux documentés, les transformations qui permettent de passer d’un cas à l’autre sont apparues fortement significatives. Ainsi, le passage, emprunté à P. Descola (1990), des Desana, dont la cosmologie présente d’étonnants traits d’une philosophie de conservation du milieu, aux Jivaro, qui ont une conception du rapport à la nature ouvertement plus prédatrice, s’est montré particulièrement exemplaire. L’attention accordée au caractère non contingent des différences est alors devenue une exigence de méthode.

En abordant le nord du continent, nous avons rencontré une configuration encore plus probante. Ces groupes très proches culturellement mais dont les perceptions et les attitudes vis-à-vis de la nature sont radicalement opposées, nous ont permis de mesurer jusqu’où le potentiel de diversité pouvait aller dans ce domaine, puisque tout laisse supposer qu’il trouve des prolongements même dans le domaine des pratiques, ce qui ne paraissait pas être le cas en Amazonie.

Que conclure de ce parcours ? Entre deux excès opposés, une vision qui crédite le monde amérindien dans son ensemble de préoccupations conservationnistes, et une autre qui assure que rien de tel n’effleure les populations amazoniennes, on voit toute la nécessité d’une approche faite de davantage de discernement, c’est-à-dire plus attentive à la fois aux différences et aux points communs, et plus encore aux articulations entre les différentes configurations ainsi dégagées. Surtout, ce que tous les exemples ont montré, c’est que les modes d’appréhension de la nature empruntent toujours la forme de cosmologies complexes dont il serait extrêmement réducteur de les détacher. Par conséquent, du moins dans de tels cas, la question de la patrimonialisation de la nature gagnerait à passer par la prise en compte de ces constructions symboliques, car d’elles dépend pour une large part l’attitude adoptée vis-à-vis de l’environnement.

Qu’en est-il de ces rapports entre appréhension du milieu et système de représentations dans des sociétés très différentes de celles du monde amérindien ? Les formes qu’ils y prennent sont-elles d’un type radicalement différent ? L’Afrique semble tout indiquée pour fournir des exemples aussi éloignés que possible de ceux dont il a été question jusqu’ici. Pour enrichir plus encore l’analyse, ceux-ci seront choisis pour leur appartenance à des domaines variés.

I L'Afrique : des patrimoines naturels plus fragmentés ?

Le monde africain ne nous met pas en présence de visions du monde qui donneraient prise, aussi facilement que celles que l'on rencontre chez les Amérindiens, à l'idée que l'on aurait affaire à de véritables perceptions de protecteurs de la nature. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles la notion de patrimoine naturel rencontre davantage de succès sur ce continent, car si protection de la nature il y a, elle semble à première vue porter moins sur des écosystèmes entiers que sur des portions, diversement appréhendées, du milieu naturel. On se trouverait face à de véritables processus de patrimonialisation de certains secteurs de la nature. Ce sont d'abord des systèmes d'interdits, tendant vers une forme totémique, qui ont retenu l'attention de certains chercheurs rompus aux arcanes de la science ethnologique. Plus abordable pour les non ethnologues, placé par sa nature même au carrefour de plusieurs disciplines, plus emblématique aussi des questions du moment, le phénomène des bois sacrés a mobilisé un nombre bien plus important de spécialistes de tous ordres, sans que cette affluence de compétences ait nécessairement produit une réelle avancée de la réflexion. Certains travaux utiles se dégagent pourtant et permettent, indirectement, d'appréhender sereinement ce qu'il en est de la notion de patrimoine naturel appliquée à de telles entités. Nous aborderons successivement les deux exemples. Enfin, une place sera faite à certaines institutions qui, se rapprochant par certains côtés des systèmes de représentations de l'Amérique, visent à une appréhension aussi globale que possible de l'environnement.

La question du totémisme en Afrique a bénéficié d'un récent regain d'intérêt (Adler, 1998). Il ne s'agit pas ici de discuter dans son ensemble de l'une des notions les plus controversées de l'ethnologie, et qui a périodiquement fait l'objet de réévaluations, mais plutôt de s'en tenir à une dimension spécifique de ce type de phénomène : en quoi pourrait-on reconnaître, derrière la mise en place d'un aussi vaste système d'interdits, l'ébauche d'une gestion patrimoniale de certains secteurs de l'environnement ? C'est en des termes assez proches que la question a été posée dans une étude fouillée qui a associé cette notion à celle de contrôle rituel de l'environnement (Dupire,

1991). Interprétation qui n'est pas isolée puisqu'elle trouve un certain écho dans celle donnée à l'occasion d'une relecture d'un autre cas, celui du Buganda (Adler, 1998 : 77).

L'exemple qui nous retiendra porte sur les Sereer Ndut du Sénégal. Marguerite Dupire, qui a consacré de longues années à leur étude, signale une distinction importante sur laquelle elle ne s'attarde pourtant pas : dans cette société bilinéaire, il y a lieu de distinguer les « totems des patriclans » de ceux des matriclans. Tandis que les premiers sont liés à des interdits, les seconds ne le sont pas, d'autant qu'ils « n'appartiennent pas, de toute façon, à la catégorie des aliments considérés comme consommables par les Ndut » (1991 : 50). Ce sont pourtant ces derniers qui l'intéresseront dans sa problématique de contrôle rituel de l'environnement, car s'ils ne sont ni bons à manger, ni bons à penser, selon le mot de C. Lévi-Strauss (1962b), ils sont en revanche « bons à invoquer en tant que forces de la nature avec lesquelles il faut compter » (Dupire, 1991 : 50).

On connaît le renversement de perspective apporté par C. Lévi-Strauss à l'issue de son travail critique sur le totémisme (1962a, 1962b). Les systèmes totémiques, apparemment orientés vers la nature, car consistant en une sorte de formalisation du regard que certaines sociétés portent sur le milieu naturel qui les entoure, seraient en fait orientés vers la société : ils organisent en systèmes des connaissances portant certes sur quelques éléments remarquables de la nature, mais appliquées à des fins de classement des groupes sociaux. En d'autres termes, ils ne seraient pas élaborés par des sociétés soucieuses de s'assurer par ce moyen un contrôle des éléments qui, pour elles, seraient « bons à manger », mais, à l'inverse, ils consisteraient à s'appuyer sur l'immense potentiel de distinctions formelles que recèle le monde animal pour appliquer ces distinctions à divers domaines, dont l'univers social serait le principal destinataire. Le monde naturel, par ce réservoir d'écarts significatifs qu'il constitue, est donc « bon à penser », plus précisément bon à penser de manière classificatoire et, en définitive, « bon à classier » ; et il est si « bon à classier » qu'il ne l'est pas seulement en lui-même, il est « bon à classier » d'autres domaines que le sien. Or, le principal domaine à classier, et qui en outre ne se laisse pas classier de lui-même par des critères distinctifs manifestes, c'est le domaine social. On a donc bien affaire à un système de pensée orienté de la nature vers la société, et non l'inverse : le

monde naturel est bon à classifier la société ou, plus précisément, les écarts distinctifs entre les éléments du monde naturel sont bons à classer les composantes de la société.

Replacée dans ce contexte, la proposition de M. Dupire ne consiste ni plus ni moins qu'à revenir sur le changement de perspective opéré par C. Lévi-Strauss. En effet l'auteur récusé l'idée que les totems matrilinéaires sereer ndut soient des outils conceptuels mis en œuvre à des fins de classification de la société : s'appuyant sur l'étude d'une population d'Australiens « atypiques » de ce point de vue, elle déclare que, pas plus qu'eux, les Sereer « n'ont tenté d'ordonner les groupes sociaux en fonction d'une classification logique et systématique de la nature » (1991 : 57). En revanche, on l'a vu, leurs totems représenteraient des « forces de la nature avec lesquelles il faut compter », au titre desquelles ils seraient « bons à invoquer » (*ibid.* : 50). On revient donc à la conception ancienne (c'est-à-dire pré-lévi-straussienne) d'entités appréhendées pour agir non sur la société, mais sur la nature.

Pourtant, les matériaux mêmes que présente M. Dupire suggèrent une tout autre lecture. Signalons d'abord brièvement les traits principaux de ce totémisme qui peut paraître étrange dans la mesure où il n'est pas assorti d'interdits. Le plus probant de ces traits (quant aux acceptions les plus courantes du terme « totémisme ») est sans doute le suivant : ces entités totémiques des matriclans, toutes désignées par le même terme, *mboko* (*ibid.* : 50), sont considérées comme des parents. Cette parenté vis-à-vis des hommes qui les ont pour totems se manifeste dans un contexte révélateur : « On croit que l'élément totémique manifeste sa présence au décès d'un membre du clan » (*ibid.* : 46). L'auteur donne une longue liste d'exemples, et d'autres parsèment le corps de son étude (*ibid.* : 46-56). Dans certains cas, cette croyance conduit à la remise d'offrandes lors des funérailles d'un membre du clan, offrandes comparables aux dons de nourriture que l'on fait aux parents réels venus rendre visite aux proches du défunt. Mais il en est d'autres qui leur sont faites cette fois dans le cadre d'un culte annuel, comme par exemple celle faite aux oiseaux mange-mil qui reçoivent ainsi « le sang d'une chèvre unicolore sur des pierres sacrificielles dans le village de Ndiaye-Bop » (*ibid.* : 48). Certes, cette offrande est faite à ces oiseaux par l'un des dignitaires du clan dont ils sont effectivement les « parents » totémiques. Toutefois, on entre là dans un autre registre : celui d'un sacrifice, contexte qui

fait intervenir une logique spécifique, bien différente de celle de la simple offrande lors des funérailles. Il s’agit d’une pratique sacrificielle opérée en un lieu précis, par un dignitaire déterminé, en vue d’un objectif explicite : tenir ces oiseaux, nuisibles, à distance des champs (*ibid.*). Nous reviendrons sur ce point (*infra*, p. 61).

Venons-en aux aspects classificatoires de ce totémisme. M. Dupire distingue trois vagues de peuplement qui auraient été à l’origine de la formation du pays sereer ndut. Les clans de la première vague auraient emprunté une voie maritime. Ils seraient de ce fait associés aux éléments cosmiques : mer, pluie, feu et soleil. Ceux de la seconde vague contrôlent les insectes et les oiseaux nuisibles à l’agriculture (termites, criquets pèlerins, mange-mil). Enfin, les clans de la troisième vague sont liés au vent violent et aux charognards, alliés des bergers (divers récits font état de cette alliance qui tourne essentiellement autour de l’idée que ces oiseaux s’attroupent autour des carcasses des animaux morts en brousse). Cette tripartition est essentielle dans l’argumentation de l’auteur qui y voit une sorte de division du travail rituel en fonction des grands secteurs de l’économie ndut (maritime, agricole, pastorale). Du coup, si classification il y a, et c’est indéniable, elle serait fonction de cette partition-là, et non des divisions internes de la société, comme le voudrait un schéma lévi-straussien. Jusqu’ici tout est cohérent avec l’idée énoncée quant au type de classification totémique à l’œuvre, à savoir qu’on a affaire à un système qui se soucie d’ordonner l’emprise de la société sur la nature et non d’ordonner la société au moyen d’éléments pris dans la nature.

Pourtant, on l’a dit, un examen plus attentif des données mêmes fournies par M. Dupire fait douter de la pertinence d’une telle interprétation. Pour le saisir, plutôt que de se référer à cette division en trois vagues de peuplement, sur lesquels les éléments fournis restent vagues, il semble plus intéressant de suivre de plus près les articulations de l’organisation sociale. Dans ce domaine, sans doute parce qu’il est historiquement plus proche, les faits rapportés sont plus précis.

Les clans ndut se répartissent en trois grands groupes, appelés « ombres » (*soogu*), en référence aux rassemblements qui auraient réuni leurs membres à l’ombre d’arbres, définissant ainsi le « niveau clanique maximal » (*ibid.* : 40). La première « ombre » est formée de deux clans dont les migrations longèrent la côte. La seconde « ombre » est composée de quatre clans, dont deux auraient longé la côte, les

deux autres ayant suivi un itinéraire terrestre (*ibid.* : 51). Enfin, la troisième rassemblerait les quatre clans arrivés les derniers. Une hiérarchie en aurait découlé, les éléments marins étant plus valorisés que les éléments terrestres, et l'ordre d'arrivée des groupes définissant des rapports d'antériorité.

Plus révélateurs nous paraissent être des faits sur lesquels l'auteur ne s'attarde pas. Parmi les récits qui expliquent l'attribution de tel parent totémique à tel clan, il en est qui font appel à des transformations historiques. On est là en mesure d'observer le processus de mise en place ou plutôt de complexification progressive du système (les données les plus complètes concernent en effet les derniers clans arrivés). La venue de nouveaux groupes a très vraisemblablement posé le problème de leur intégration dans l'organisation sociale constituée. Tout laisse à penser que c'est à ce moment-là que s'est formée la troisième « ombre ». Naturellement, il fallait encore que ces groupes, et l'« ombre » qu'ils formaient, trouvent leur place dans le système totémique, qui devait dès lors être élargi, mais sans rien perdre de sa cohérence logique (faute de quoi il aurait perdu toute raison d'être).

Le processus, tel qu'on peut le retracer par le rapprochement d'informations dispersées, est très éclairant. Un récit raconte que l'un des clans de la deuxième ombre, le clan Yookam, possédait les oiseaux et le vent, « parce que les oiseaux volent dans le vent » (*ibid.* : 50). Par ailleurs, d'autres traditions affirment que le dernier clan, le clan Deen, « d'origine étrangère plus récente, serait passé de la seconde à la troisième « ombre » » (*ibid.* : 45), sans doute au moment de la formation de celle-ci à la suite de l'arrivée d'autres groupes, tous parents. Les Yookam, qui étaient donc en possession du vent, « leur vendirent le vent violent pendant une période de famine, conservant pour eux l'alizée » (*ibid.* : 50). Cet acte de « vente » d'une forme spécifique de vent marque probablement, entre autres choses, le détachement des Deen vis-à-vis du clan Yookam au moment où ils passèrent de la seconde à la troisième « ombre ». Réciproquement, leur intégration à la troisième « ombre » est marquée par une autre relation à ce vent violent. C'est cette fois le clan Saafi, de la troisième « ombre », qui fait office d'interlocuteur : « les Deen s'étaient installés dehors (*dedey*, d'où leur nom). Un grand vent balaya les feuilles d'un arbre *saaf saaf* et les Saafi dirent qu'il provenait des Deen. Les Saafi laissèrent une place aux Deen qui changèrent d'« ombre » » (*ibid.* : 45). Bien évidem-

ment, il aurait été intéressant d'avoir quelques informations sur la relation (d'ordre totémique elle aussi ?) entre les Saafi et l'arbre du même nom. Malheureusement, nous n'en saurons pas plus sur le sujet. Quoi qu'il en soit, la mention qui vient d'être rapportée semble confirmer que, s'il est explicitement fait état des Yookam ayant cédé une partie du vent (qu'ils détenaient en totalité) aux Deen pour garder pour eux la partie complémentaire, le fait est dû au changement d'« ombre » de ces derniers.

Car on constate que si aucune mention aussi explicite n'est faite quant à l'autre élément que possédaient les Yookam – les oiseaux –, c'est probablement en raison de l'absence de tout lien semblable entre eux et les trois autres clans qui formèrent la troisième « ombre » avec les Deen. Pourtant, là aussi on observe un phénomène similaire : dans la situation initiale, c'est-à-dire avant la formation de la troisième « ombre », les Yookam possédaient les oiseaux de manière générale ; ensuite, si l'on s'en réfère à la situation actuelle, ils ne furent plus liés qu'à une espèce d'oiseau, les oiseaux mange-mil, tandis que de leur côté les trois clans apparentés qui s'agrégèrent aux Deen pour former la troisième « ombre » se virent attribuer une autre catégorie d'oiseaux, les charognards. Comment ne pas voir dans ces diverses transformations un processus d'ajustement du système classificatoire totémique en fonction de l'évolution de la composition des groupes sociaux ? Les Yookam, possesseurs du vent, et des oiseaux, auraient constitué la matrice à partir de laquelle se seraient fragmentés les éléments totémiques initiaux, certains de ceux résultant de cette fragmentation étant cédés afin de permettre l'intégration des groupes nouvellement arrivés. Acceptant de se défaire d'une partie de leurs attributs totémiques au profit de ces groupes, ils auraient cédé aux uns (les Saafi, les Yaadol et les Lebtan) certains représentants de très grande taille des oiseaux qu'ils possédaient en totalité jusque-là conservant pour eux des représentants de taille plus modeste (les mange-mil), de même qu'ils auraient renoncé au vent dans sa globalité pour céder aux autres (les Deen) le vent violent, ne gardant pour eux plus que la brise.

Les matériaux exposés invitent même à risquer quelques hypothèses plus hardies quant à l'évolution du système. On peut penser que, de l'ensemble oiseaux et vent que possédaient les Yookam, le vent en était l'appropriation principale, formant le pendant des possessions des autres groupes déjà en place, avec des éléments cosmiques comme

la mer, la pluie, le feu, le soleil. A cet état de développement du système, le vent est en effet l'élément qui s'insère avec le plus de cohérence dans l'ensemble déjà constitué. Néanmoins, les oiseaux aussi y ont leur place. En effet, de même que, on s'en souvient, les Yookam « possédaient les oiseaux et le vent, "parce que les oiseaux volent dans le vent" » (*ibid.* : 50), on observe parmi les groupes les premiers installés que trois clans possèdent à la fois l'eau salée et les poissons (*ibid.* : 51, tabl. 2). On devine le commentaire approprié : « Parce que les poissons nagent dans l'eau ». La cohérence d'ensemble du système à ce stade n'en est que renforcée.

Mais l'hypothèse principale que l'on peut formuler est que les éléments que M. Dupire considère comme les plus caractéristiques de la deuxième « ombre » dans la forme qu'on lui connaît actuellement se seraient eux aussi mis en place tardivement, à une époque probablement contemporaine de la formation de la troisième « ombre ». En effet, les termites et les criquets pèlerins ne trouvent leur place de façon cohérente dans ce système que lorsque, simultanément, la maîtrise des oiseaux de manière générale a cédé la place à une maîtrise plus spécialisée, concentrée sur les oiseaux de petite taille d'abord, pour s'opposer intelligiblement aux oiseaux de grande taille que sont les charognards, attribués à d'autres, dans la troisième « ombre », et sur les oiseaux mange-mil ensuite, pour mettre en place un autre système de répartition, cette fois entre divers dévastateurs, et à l'intérieur de la deuxième « ombre ». On peut même ajouter que, les oiseaux de petite taille se « spécialisant » en oiseaux mange-mil pour se mettre en cohérence avec les criquets et les termites, possédés par ces autres groupes de la seconde « ombre », il pouvait simultanément se produire, dans la troisième « ombre », la « spécialisation » équivalente des oiseaux de grande taille en charognards pour conforter l'avantage acquis en termes de logique classificatoire : à de petits oiseaux mangeurs de graine répondent dès lors de grands oiseaux dévoreurs de viande.

Si l'on souscrit à cette lecture des matériaux ndut, on doit admettre que le système totémique présenté est bien classificatoire au sens où C. Lévi-Strauss l'entendait. Sa remarquable adaptabilité est en outre apparue : il se présente non seulement comme un système de classification des groupes sociaux à partir des éléments de la nature – et non l'inverse –, mais aussi comme un procédé intellectuel constam-

ment à l'œuvre, susceptible de se reconfigurer sans rien perdre de ses principes fondamentaux, afin d'absorber les événements. Encore un enseignement à l'usage des développeurs : les transformations, parfois spectaculaires, que subissent certaines sociétés ne s'accompagnent pas nécessairement de l'abandon des principes qui leur avaient jusque-là permis de se structurer et d'ordonner conceptuellement le monde sur lequel elles exercent leur emprise.

Si les préoccupations d'ordre sociologique semblent bien prépondérantes dans le système totémique des Sereer Ndut, cela veut-il dire qu'ils ne prêtent à la nature qu'un intérêt intellectuel ? « Tous les observateurs ont noté le soin apporté par les Sereer à la préservation de leur environnement végétal et animal » écrit M. Dupire (1991 : 58). La question n'est pas résolue pour autant. Comme le soulignaient les observateurs des Wayampi de Guyane, on pourrait se demander si leur préoccupation est véritablement de préserver leur environnement ou s'il est pour eux plutôt question de rendre perdurable l'exploitation qu'ils en font. Ensuite, vient la question de savoir à travers quel système de représentations cette préoccupation prend une réelle dimension sociale, c'est-à-dire n'est pas seulement le fait d'une somme d'individus convenablement « sensibilisés », mais est constituée en un fait culturel propre à une société entière. Est-ce véritablement à travers le système totémique ?

M. Dupire répond en évoquant la notion, pour elle indissociable du totémisme sereer, de contrôle rituel de la nature. Qu'entend-elle par là ? Nous avons vu que l'un des traits remarquables du totémisme sereer consiste en des offrandes faites, principalement à l'occasion des funérailles d'un membre du clan, à l'élément totémique du même clan. À cette occasion, il a été question d'autres offrandes, de caractère franchement sacrificielles celles-là, destinées elles aussi, du moins selon l'auteur, aux mêmes entités. Les différences entre les deux types d'offrandes ont été soulignées (*supra* : 57-58). De fait, on passe là dans une tout autre logique, on l'a vu, et il n'est pas sûr que la conjonction des deux phénomènes n'ait pas un caractère simplement « opportuniste ». A la fin de son étude, M. Dupire se montre consciente du problème : elle conçoit que certains africanistes pourraient s'étonner que « les Sereer aient inclus dans un même schéma des éléments qui font ordinairement partie, en Afrique, de deux systèmes de représentations » distincts (*ibid.* : 58). Elle fait allusion au système toté-

mique d'un côté, et à un second système de l'autre, centré sur le contrôle rituel de l'environnement. A y bien regarder, c'est ce dernier qui explique le caractère sacrificiel que prennent certaines offrandes, de nature très différente des précédentes. C'est donc par le truchement de ces pratiques-là, et non par le biais du totémisme proprement dit, que s'opérerait le contrôle rituel de l'environnement.

Ayant identifié cet autre système culturel qui, plus que le système proprement totémique auquel pourtant il est encadré chez les Sereer, dessine le cadre de l'appréhension que cette population a de son milieu, que peut-on en dire quant à un éventuel souci de préservation de la nature ? Comme M. Dupire convient elle-même qu'il est très répandu en Afrique, on peut ici se référer à d'autres exemples. Partout où ils ont été observés, il s'agit de s'en remettre à certaines puissances bien identifiées, auxquelles un culte, de nature essentiellement sacrificielle, est rendu, afin de s'assurer le concours des forces qu'elles contrôlent sur la pluie, le vent, la fertilité, les ravageurs, etc. Derrière toutes ces pratiques, c'est bien le souci d'un contrôle de forces contribuant à assurer la subsistance du groupe que l'on décèle, et non la préoccupation de préserver l'environnement. La nature n'est plus, comme dans le système totémique pur, utilisée pour penser et ordonner le monde social, certes, mais même si elle est cette fois appréhendée en elle-même, c'est à travers une tentative de la maîtriser en vue d'assurer la base alimentaire de la reproduction de ces groupes sociaux. On n'est pas encore au niveau d'une perception du milieu qui viserait à en préserver l'état ou la biodiversité : l'orientation est toujours tournée vers la société, non vers la nature.

Pourtant, note M. Dupire, « du contrôle rituel de la nature, on passe insensiblement à sa protection » (*ibid.* : 58). Pour illustrer ce propos, seul un exemple est mis à contribution, particulièrement démonstratif il est vrai. Un ancêtre aurait conclu un contrat avec les pélicans gris qui nidifient dans les baobabs de trois villages du Siin. « Nous, les Sereer, sommes les bergers des pélicans, leurs protecteurs. Ils ont apporté l'abondance en mil, en arachide, en tout... Les pélicans appartiennent à notre famille. Ils nous apportent des bienfaits, ils nous donnent des surplus » (*ibid.*). Du coup, il est interdit de toucher à un pélican. Un cas typique de patrimonialisation d'une espèce animale, dira-t-on. Sans doute, mais dans quelle mesure peut-il être rapporté au totémisme ? Notons en effet que c'est le seul cas véritablement

probant de protection. Tous les autres, rappelons-le, ne correspondent pas à de véritables interdits. En outre, il faut signaler que cet exemple a été observé chez les Sereer siin, et non chez les Ndut sur lesquels portent principalement l'étude. Il est probable que le système totémique présente des différences de l'une à l'autre de ces deux populations, de sorte que les éléments manquent pour décider quelle est la part de cette protection due au totémisme, dans une société où l'institution n'a pas été étudiée de façon aussi approfondie que chez les Ndut voisins.

Le bilan de cet examen d'une forme de totémisme africain est mitigé. En elle-même, et en dépit de l'interprétation proposée, cette institution n'est pas apparue comme visant l'instauration d'une protection, même indirecte, pas davantage qu'une forme quelconque de gestion de la nature. Sa finalité, même dans le cas original de l'exemple sereer (« atypique », selon l'auteur), s'est révélée avant tout d'ordre sociologique. Néanmoins, sa conjonction avec des systèmes rituels de contrôle de l'environnement, puis son développement sans doute spécifique dans une population voisine de celle qui semble avoir poussé le plus loin la logique totémique de l'institution, nous a mis en présence d'un authentique cas de protection d'une espèce animale qui semble bien présenter quelques-uns des traits de ce que pourrait être une patrimonialisation : protection, certes, mais aussi attribution d'une valeur emblématique. Comment ne pas admettre dès lors que, s'il n'est pas intrinsèquement un système de protection de secteurs dûment sélectionnés de la nature, le totémisme peut, dans certaines configurations assez particulières, et partiellement, être le support de telles attitudes ?

Le totémisme n'est pas la seule institution susceptible de conduire, dans certaines conditions, à une protection de certains secteurs de la nature. Il en est une plus répandue encore à travers le continent africain qui procède elle aussi par découpages sectoriels de l'environnement, même si c'est de façon différente, et qui se caractérise par des pratiques de protection plus probantes encore : les bois sacrés. Sont mobilisées cette fois non plus des catégories d'espèces mais des catégories d'espaces. Les secteurs de la nature concernés ne sont en effet plus découpés en fonction de certaines espèces jugées particulièrement dignes d'intérêt, mais en fonction de lieux dotés d'une forte signification symbolique. La protection dont ces lieux font l'objet est

généralement plus rigoureusement mise en œuvre que dans le cas des espèces totémiques. Qu'en est-il, dans leur cas, d'une éventuelle patrimonialisation de la nature ?

La profusion de la littérature produite sur le sujet interdit d'en faire le tour. Il s'agira plutôt de faire état de certaines questions soulevées de manière récurrente à leur propos et de s'interroger sur l'adéquation du terme de patrimoine naturel. Si les bois sacrés ont tant focalisé l'attention de ceux qui mènent des réflexions sur ce thème, c'est probablement en raison du caractère résolument orienté, au moins en apparence, vers une authentique forme de protection de la nature. En effet, l'absence manifeste de toute exploitation matérielle de tels sites rend totalement hors de propos une question telle que celle qui avait paru centrale aux observateurs de la société wayampi. On se souvient des termes de cette question : les usagers de tels espaces sont-ils des protecteurs de la nature « au sens où on l'entend aujourd'hui » (Grenand et Grenand, 1996 : 51) ou sont-ils surtout soucieux de garantir leur exploitation durable ? Les bois sacrés ne représentant pas, et ne comprenant pas, à quelques infimes exceptions près, des ressources naturelles dont de prévoyants gestionnaires veilleraient à garantir les conditions de renouvellement, il n'y a plus lieu de s'interroger sur l'éventuelle part prise, dans ces pratiques de protection, par une telle préoccupation. La question de la protection de la nature en sortirait en quelque sorte épurée de telles nécessités plus alimentaires. On toucherait du doigt ce que pourrait être une véritable conception indigène de la protection de la nature.

C'est ainsi que, selon nombre d'auteurs, on aurait affaire là à l'exemple même d'une gestion patrimoniale de la biodiversité. Selon d'autres, qu'il y ait véritablement gestion ou non, le point important est que ces bosquets, protégés pour des raisons diverses, généralement qualifiées de religieuses, abritent de toute façon une végétation caractérisée par sa biodiversité. Sur le plan strictement biologique, certains écologues qui se sont livrés à des mesures d'une grande précision doutent pourtant que ces espaces puissent abriter une grande variété d'espèces (Pascal, 1998 : communication orale). Leur rôle dans une gestion patrimoniale de l'environnement n'est pas exclu pour autant, car il peut suffire, pour remplir une telle fonction, qu'ils abritent des espèces emblématiques, ou rares.

Précisons avant toute chose qu’il faut se garder de considérer le phénomène des bois sacrés comme un domaine monolithique. Sans entrer dans la minutie d’une typologie qui pourrait être fastidieuse, on se doit de distinguer, pour l’Afrique de l’Ouest, au moins deux grands ensembles, très différents du point de vue de leurs fonctions sociales et religieuses : les groupements d’arbres « appréhendés comme les véritables lieux de naissance » d’une localité, d’une part, les lieux spécialement aménagés pour des écoles d’initiation, d’autre part (Cartry, 1993). Du point de vue des formations végétales, la différence est nette puisque dans un cas nous avons affaire à des espaces livrés totalement à eux-mêmes, tout prélèvement, même de bois mort ou de feuilles, y étant interdit, tandis que dans l’autre une certaine artificialisation du milieu se met en place, avec notamment la formation d’allées et de clairières. Parallèlement, il va sans dire que leurs significations sociales et religieuses sont bien différentes, puisque c’est sur elles que se fondent les définitions rapportées.

La nécessité de cette distinction préliminaire étant rappelée, nous nous cantonnerons à des exemples du premier type, à partir de cas observés dans deux sociétés de l’aire culturelle voltaïque, les Bwaba du Burkina Faso et les Bassar du Togo. Il s’agira en fait pour l’essentiel de rappeler quelques résultats d’une étude portant sur ces deux exemples (Dugast, à paraître). Dans ce travail, l’une des questions qui a servi de fil directeur consistait à faire la part de ce qui, dans ces institutions, témoignait d’une attention portée aux caractéristiques naturelles, par rapport à ce qui relevait de préoccupations d’un autre ordre. Il est ainsi apparu que, dans ces populations, si les bois sacrés ont des fonctions principalement sociales et religieuses, et jouent notamment le rôle d’emblème de chaque unité clanique⁷, ces fonctions s’appuient sur des caractéristiques naturelles qui ne prennent véritablement sens que par contraste avec celles d’autres sites sacrés naturels, entièrement différents, les aires rituelles de feu de brousse. Formations boisées dans un cas, herbeuses dans l’autre, établies sur des sols totalement différents, marquées par des cycles annuels contras-

7. Signalons ici que, davantage que le bois lui-même, c’est plus précisément le lieu qui joue ce rôle d’emblème ; la végétation qui y pousse, elle, est indifférente, du moins quant aux espèces qui la composent. Par sa profusion, qui tranche sur la végétation environnante, elle est avant tout un marqueur de lieu, et c’est cela qui importe.

tés (relative stabilité du couvert ligneux dans un cas, écarts considérables de l'état du couvert végétal des graminées dans l'autre), c'est un ensemble complexe de caractéristiques naturelles qui sont prises en compte pour les mettre ainsi dans une relation d'opposition et de complémentarité les unes par rapport aux autres. A leur tour, ces caractères contrastés des aspects naturels de ces sites ont des prolongements notables dans les sphères sociale, rituelle et religieuse. Ce n'est pas ici le lieu de suivre ces développements, fort complexes. Signalons seulement que si, ici encore, le monde naturel sert avant tout de socle à des élaborations qui intéressent essentiellement l'univers social et les pratiques rituelles, on reste toutefois dans un domaine où il est fait grand cas des caractéristiques proprement naturelles des entités considérées. Mais c'est avant tout par une mise en contraste de deux types de sites en apparence sans rapport l'un avec l'autre que leurs caractéristiques naturelles sont pleinement prises en compte. Considéré seulement en lui-même, un bois sacré n'est pas appréhendé de façon aussi systématisée à travers ses propriétés naturelles.

Si donc, dans un contexte bien particulier, une certaine attention est accordée aux caractéristiques du couvert végétal, il est pourtant bien clair que, notamment pour ce qui est des bois sacrés, les sociétés qui interdisent toute action humaine dans ce type de lieu ne le font pas avec des préoccupations de sauvegarde de l'environnement. En particulier, il serait totalement erroné, même si certains auteurs s'y risquent, de voir dans ces pratiques un équivalent traditionnel des mises en défens ou de la mise en place de réserves forestières par les autorités gouvernementales. Pour autant, entre cette vision extrême et son opposée, qui consisterait à dénier toute attention portée à la nature à travers une institution comme celle des bois sacrés, l'analyse à laquelle on se trouve conduit par la mise en contraste des deux types de sites pris en compte suggère une voie médiane : pour chacun de ces sites, ce sont des complexes de traits qui sont appréhendés, et non seulement des marques distinctives isolées et recomposées dans un ensemble à finalité bien déterminée, et cette appréhension globale, attachée à un type de milieu déterminé, s'approche de ce que serait une analyse indigène du fonctionnement de certaines composantes d'un écosystème.

À ce jeu-là, d'ailleurs, toutes les sociétés ne se laissent pas prendre au même degré, et, parmi les deux exemples pris pour référence, les Bwaba sont ceux qui manifestent l'intérêt le plus appuyé. La moindre

implication des Bassar trouve une explication dans l'interposition d'un personnage-clef entre la population et ses sites sacrés naturels les plus importants, celui du chef. De sorte que les différences entre les deux sociétés se ramènent, ici aussi, à un rapport de transformation qui fait intervenir un conglomérat de faits allant du mode d'appréhension de la nature jusqu'aux fonctions et au degré de centralisation des institutions politiques, en passant par le rôle rituel des sites sacrés naturels.

Au-delà des oppositions tranchées dont il a été fait état, quelles sont les propriétés communes que partagent malgré tout ces deux types de « sites sacrés naturels » ? Pour les Bwaba, le trait principal qui caractérise aussi bien les aires de feu de brousse rituel que les bois sacrés est le fait qu'ils sont habités par des génies, *nihamba*, avec lesquels les ancêtres d'un clan donné ont conclu un pacte d'alliance. C'est la présence de ces génies, et même leur forte concentration en ces lieux, qui révèle ces derniers en tant que sites sacrés. Maints récits relatent les circonstances de la rencontre entre tel ancêtre de tel clan et les génies de tel site sacré. Il arrive que la rencontre initiale soit marquée par une certaine forme d'hostilité, mais l'événement se conclut toujours par l'établissement d'une alliance entre les deux parties : désormais, les descendants de l'ancêtre de référence seront tenus d'effectuer périodiquement des sacrifices au lieu sacré, en échange de quoi leur sera accordée la protection des génies qu'il abrite.

Par opposition à ces génies et à ces lieux « domestiqués » par le truchement de pratiques rituelles régulières, il existe d'autres génies, eux aussi appelés *nihamba*, beaucoup moins avenants et établis en des lieux beaucoup moins hospitaliers. Ayant une préférence marquée pour des endroits aux allures peu rassurantes aux yeux des Bwaba, ces « mauvais » génies élisent surtout domicile dans de vieux arbres, principalement des *Azelia africana*. De tels endroits, souvent reculés et aux aspects inquiétants, sont les seuls à ne pas être appropriés par l'homme. Ce sont les quelques rares enclaves du territoire demeurées aux mains de *nihamba* hostiles, enclaves qui, fréquemment, se situent aux frontières séparant les territoires de deux villages. Ils sont généralement soigneusement évités, surtout à certaines heures particulières de la journée où ces êtres de brousse sont censés être plus actifs, plus susceptibles aussi, et surtout plus vifs à manifester, aux dépens des intrus, leur mécontentement en cas de dérangement.

On retrouve ici certaines des interrogations qui animaient la comparaison entre diverses sociétés amazoniennes. On se souvient notamment du contraste entre deux de ces sociétés. D'un côté, les Wayampi, qui peuplent la forêt et ce, de plus en plus densément à mesure que l'on s'éloigne du village, d'esprits surnaturels (Grenand et Grenand, 1996 : 59), vis-à-vis desquels les relations sont vécues « à travers un jeu subtil d'agressions, *yapisi*, et d'alliances, *yekway* » (*ibid.* : 60). De l'autre, les Tukano qui, eux, saturent l'espace d'esprits familiers en associant tout lieu remarquable du paysage à un ancêtre déterminé. Corrélativement, on s'en souvient, les premiers ont une vision du monde où la nature est un domaine hostile contre lequel une lutte permanente doit être menée tandis que les seconds ont une perception de l'environnement comme d'un milieu fragile, aux ressources limitées et vis-à-vis duquel un équilibre doit être perpétuellement recherché.

Pour leur part, les Bwaba sembleraient présenter un modèle qui combine dans une certaine mesure les caractéristiques des deux précédents. Ainsi, ils établissent une distinction nette entre les « mauvais » esprits de brousse, relégués dans certains endroits ponctuels de leur espace, et les « bons » génies, ceux avec qui une alliance a été passée et qui parsèment l'essentiel des lieux parcourus par les Bwaba, trouvant toutefois préférentiellement refuge dans les sites sacrés naturels tels que bois sacrés, aires de feu, collines, cavités, etc. Ils ne s'en tiennent pourtant pas à cette dichotomie. En fait, tout se passe comme si cette double concentration dans l'espace des esprits de brousse, les uns, hostiles, dans des lieux craints, les autres, pacifiés, dans des sites sacrés ponctuels, libérait l'essentiel de l'espace de l'emprise de ces entités versatiles et le laissait disponible pour être placé sous la juridiction d'une entité plus constante. De fait, la plus grande partie du territoire d'un village ou d'un clan relève chez eux d'une entité spécifique qui détient la maîtrise de tout ce qui peut être produit à l'intérieur de cet espace. Ni esprit de brousse, ni puissance ancestrale, elle constitue un exemple d'une appréhension globale de l'environnement par une société africaine, tout en paraissant présenter des traits de gestion patrimoniale.

Les spécificités de cette configuration chez les Bwaba ressortent mieux avec une brève présentation, en contrepoint, des faits bassar. A l'instar des Bwaba, les Bassar se représentent les lieux reculés de la brousse comme peuplés de génies, souvent considérés comme mauvais.

Comme eux, ils prêtent à l’*Afzelia africana* des propriétés qui en font notamment l’abri principal de ces êtres de brousse (le phénomène est d’ailleurs très répandu dans cette partie de l’Afrique). Mais la distinction que font les Bwaba entre mauvais génies établis en des lieux inquiétants échappant à toute mainmise de l’homme et bons génies ayant élu domicile en des « sites sacrés naturels » n’a pas cours chez eux. De même que n’existe pas l’équivalent de cette entité supervisant toutes les activités entreprises dans l’espace exploité par l’homme. En lieu et place, les Bassar ont développé des puissances du territoire, abritées dans des sites sacrés du même type que ceux qui ont cours chez les Bwaba (aires de feu, bois sacrés, collines, etc.) mais qui sont d’une nature spécifique même si leur essence participe en outre parfois des entités ancestrales ou encore de certains génies qui jouent un rôle central dans la divination.

Les Bwaba ont donc particulièrement développé, à travers l’une de leurs institutions, un ensemble de représentations où le monde naturel vient occuper une place d’une importance indéniable, même si les dimensions sociales et rituelles conservent, là aussi, leur prépondérance. S’il fallait chercher un exemple de gestion patrimoniale de la nature dans les sociétés de ce type, c’est sans doute cette institution qui en présenterait les traits les plus nets. De quoi s’agit-il ? Comme les Bobo voisins, comme aussi semble-t-il les Tyefo plus éloignés mais mitoyens des Bobo (enquêtes en cours de Chiara Alfieri), les Bwaba rendent un culte à une entité qu’ils appellent Brousse (Nyinde dans le sud du pays bwa, Nyinle ailleurs ; Sogo ou Soxo selon les différentes zones du pays bobo ; Sogo chez les Tyefo, qui font à cette entité une cérémonie spectaculaire tous les sept ans). La Brousse, pour les Bwaba, est une entité surnaturelle attachée à un territoire donné et qui à la fois contrôle toutes les activités prenant place dans cet espace et y prodigue avec générosité tout ce que la nature peut offrir. Même les champs cultivés relèvent de cette autorité, car le domaine de la Brousse commence aussitôt franchies les limites du village. Ce dernier, qui est strictement confiné à l’espace habité, dépend d’une autre entité, la Terre, La (Ta, ou encore Tatini selon les zones du pays bwa), sorte de représentation de la terre en tant que support de l’espace construit. Seuls échappent au Nyinde, outre ce domaine du village, toutes les enclaves ou zones éloignées où demeurent ces « mauvais » génies qui ont élu domicile en ces lieux hostiles dont nous avons parlé.

Ce sont par conséquent toutes les activités de subsistance des Bwaba qui dépendent du Nyinde, depuis les pratiques de cueillette (baies, fruits, bois, plantes médicinales, paille, miel, noix de karité utilisées comme oléagineux, graines de néré, utilisées comme condiment, etc.) jusqu'à l'agriculture, en passant par la chasse et la pêche. A la différence des exemples amérindiens, cette prodigalité est spontanée, il n'y a pas lieu de quémander l'intervention du Nyinde pour obtenir de lui qu'il consente à favoriser le succès d'une activité quelle qu'elle soit. C'est néanmoins lui qui prodigue toutes ces richesses. A l'inverse, s'il intervient, ce n'est que pour suspendre ses bienfaits. Car le Nyinde exige, sur l'espace qu'il contrôle, le respect de certaines règles de comportement, il impose un code de bonne conduite : interdiction de voler (le bois ramassé par une femme et provisoirement entassé, le néré, le karité encore dans les arbres de leurs propriétaires, les récoltes soigneusement disposées sur les aires de battage du mil, le miel dans les ruches, etc.), mais aussi toute une série d'autres interdits qui n'ont pas de rapports directs avec une quelconque activité de production, comme faire couler le sang sur le sol, avoir des relations sexuelles sur ce territoire de brousse, etc. Toutes ces fautes entraînent une sanction due à la colère du Nyinde. Il faudra alors à la fois réparer le tort et faire un sacrifice sur l'autel du Nyinde en guise de demande de pardon.

En quoi de telles institutions peuvent-elles présenter des traits de gestion patrimoniale ? Chaque Nyinde est attaché à un territoire avons-nous dit. Ce territoire est celui d'un groupe social, dont l'identité varie selon les zones du pays bwa : dans de nombreux cas il s'agit du village tout entier (le village étant, chez les Bwaba comme chez leurs voisins Bobo, une unité dotée d'une très forte identité et le lieu d'une intense vie communautaire, cf. Capron, 1973) ; dans d'autres, là où l'unité villageoise est un peu moins affirmée, et où les clans ont davantage d'importance, ce sont ces derniers qui sont les propriétaires des territoires ainsi définis, et il y a autant de Nyinde qu'il y a de clans. Se met alors en place un parallèle entre la répartition spatiale des différents Nyinde et le découpage des territoires claniques. Mais, quel que soit le niveau de l'organisation sociale qui est reconnu comme associé à un territoire de brousse et au Nyinde qui lui correspond, ce territoire est conçu comme le patrimoine du groupe concerné : il est exploité par les membres du groupe qui ont sur lui un droit d'usage plus qu'un droit de véritable propriété, celui-ci étant plutôt reconnu

au Nyinde vis-à-vis duquel une relation rituelle d’ordre contractuel est établie ; l’exploitation du territoire ainsi défini est maintenue à l’intérieur de certaines limites, fixées par les règles de conduite édictées par le Nyinde ; enfin, ce territoire est destiné à être transmis aux générations suivantes après une exploitation qui ne doit pas altérer son potentiel. Et c’est le Nyinde qui est l’instance garante de toutes ces caractéristiques.

À travers ce système de représentations des Bwaba, on voit se mettre en place une distinction qui était le point de départ d’une interrogation soulevée à propos des Wayampi. Le Nyinde, la Brousse en tant que puissance, est manifestement l’entité qui supervise la nature appréhendée dans sa dimension de réservoir de ressources. Les *nihamba* pour leur part, ces génies, bons ou mauvais, qui occupent, les uns, les sites sacrés naturels, les autres, ces lieux qui échappent totalement à l’emprise matérielle de l’homme car jugés trop dangereux, ces génies dans leur ensemble sont associés à la nature en tant que telle, la nature détachée de toute notion de ressources. L’attitude adoptée vis-à-vis des espaces qu’ils contrôlent est guidée par des considérations qui excluent toute préoccupation quant au caractère perdurable de l’exploitation, puisque précisément ces espaces ne sont pas exploités. On pourrait donc dire que l’opposition Nyinde / espaces occupés par les *nihamba* formalise, chez les Bwaba, la distinction que certaines analyses tentent d’instaurer entre deux types d’attitudes face à la nature. Chez les Bwaba, il n’y a pas à choisir entre deux modes d’appréhension jugés exclusifs l’un de l’autre, car les deux sont simultanément présents mais appliqués à des espaces différents. Avec ce raffinement supplémentaire que les Bwaba distinguent en outre, dans la nature non exploitée, une nature non transformée (les espaces dangereux occupés par les mauvais *nihamba*) et une nature indirectement modifiée (les aires de feu et les bois sacrés qui, dans la conception bwaba, sont humanisés non seulement parce qu’ils sont intégrés dans des rituels, mais aussi parce que leurs couverts végétaux font l’objet d’une intervention de l’homme, cf. Dugast, à paraître).

Cette distinction établie par les Bwaba invite à catégoriser différentes formes de patrimoines naturels dans cette société. Il y a d’abord ce qui est à la fois ressources et espace (il s’agit en fait des ressources susceptibles d’être produites ou prélevées sur un espace donné), ensemble qu’incarne le Nyinde. Il y a ensuite ce qui est avant tout

lieu-emblème pour un groupe donné, c'est-à-dire tout ce qui relève des sites sacrés naturels. Il y a enfin, par contraste, ces lieux au statut mal défini, qui échappent à l'emprise matérielle de l'homme, mais qui peuvent constituer une forme originale de patrimoine « en creux » : non exploités, ces espaces sont néanmoins caractérisés par leurs composantes naturelles, leur substrat végétal (principalement la présence d'*Azelia africana*) intervenant pour beaucoup dans leur identification, et ils constituent une référence permanente qui est l'une des principales garanties de leur maintien en l'état. A ces trois types d'espaces patrimonialisés correspondraient trois types d'instances surnaturelles : le Nyinde, les génies « socialisés » et les génies demeurés hostiles.

Convergences et singularités dans les rapports à la nature

Tous les exemples qui ont été passés en revue au cours de cette étude ont confirmé ce à quoi on pouvait s'attendre, à savoir qu'il n'existe nulle part d'appréhension directe du milieu. Partout, le rapport à la nature est médiatisé par un système de représentations complexe, fortement imprégné de conceptions religieuses et de préoccupations d'ordre sociologique. Même une institution jugée aussi « atypique » que le totémisme des Sereer Ndut par le peu de place qu'elle paraissait accorder à la dimension sociologique, s'est révélée présenter au contraire des traits d'exemplarité dans ce domaine.

Pour autant, ce qui s'affirme tout au long de ce parcours est sans doute moins cette commune importance des aspects sociaux et religieux, finalement peu surprenante, que l'extrême diversité des formes qu'elle emprunte. Et, plus encore, tant du moins que l'on reste à l'intérieur d'un ensemble de phénomènes comparables, le fait que cette diversité, pour une large part, n'est pas aléatoire, mais se ramène à une série de transformations réglées rendant compte du passage d'une configuration à l'autre. De sorte que la pluralité des cas observés apparaît dans l'intégralité de sa diversité tout en ne perdant rien de son homogénéité d'ensemble. Ainsi se préserve-t-on des deux écueils opposés qui guettent le plus souvent les comparatistes : les généralisations d'un côté, l'éclatement en études de cas de l'autre. Les premières estompent les caractères distinctifs, qu'elles soient abusives

en tendant à ignorer nombre de contre-exemples, ou que, plus respectueuses des faits, elles se trouvent contraintes à ne rendre compte que de traits minimes et extrêmement généraux, perdant du coup beaucoup de leur portée. Le second confine chaque exemple appréhendé dans une singularité incommensurable et atomise l'ensemble.

On comprend que, malgré leurs avantages, les analyses comparatives du type de celles qui sont préconisées ici soient rarement conduites. En effet, la mise en évidence de telles transformations est tout sauf immédiate. Elle requiert une parfaite connaissance des exemples étudiés et une analyse précise des niveaux adéquats. Il est du ressort des ethnologues de procéder à cette mise en ordre progressive de la masse confuse des matériaux ethnographiques, tâche qui se combine souvent au recueil, rendu toujours plus nécessaire, d'informations de plus en plus précises. Car, et c'est une autre vertu de la méthode, plus les données sont abondantes et détaillées, plus rigoureuse et convaincante est la mise en évidence de régularités. Dans certains cas privilégiés, on pourrait même ajouter : plus la tâche est aisée. Avec l'accumulation des informations, ce sont en effet des indices qui sont aussi engrangés, et plus ceux-ci sont nombreux, plus rapide est, dans une certaine mesure, le repérage du rapport de transformation à l'œuvre.

On note ainsi une inégale avancée de cette « couverture ». Certaines zones ont fait l'objet d'enquêtes plus nombreuses, ou plus intensives, ou conduites avec la sensibilité requise, de sorte qu'elles bénéficient d'un avantage incontestable. Mais la nature même des sociétés concernées joue aussi un rôle important. Ainsi, il est notoire que les sociétés amérindiennes se prêtent plus que celles du continent africain à ce type d'analyse. Cela ne signifie pourtant pas, comme une certaine tendance à la facilité inviterait à le penser, que la démarche soit inopérante pour l'Afrique. Elle y exige surtout davantage d'opiniâtreté, la tâche étant rendue plus ardue par le fait que les régularités y sont généralement plus dissimulées au milieu d'une profusion de faits en apparence peu ordonnés. Avec le progrès des connaissances sur ces sociétés, on peut envisager une extension prochaine de telles analyses sur ce continent. Ainsi, pour s'en tenir aux deux exemples présentés dans la dernière partie de cette étude, le dépouillement des données sur les sociétés bassar et bwaba laisse entrevoir de plus en plus de perspectives de comparaisons de cette nature.

Telle qu'elle a été ébauchée ici, l'étude de la diversité des modes d'appréhension de la nature a confirmé en partie une distinction importante – une autre – entre les deux continents explorés. Là où les sociétés amazoniennes, et même, plus largement, amérindiennes, présentent toujours des cosmologies à caractère holiste, où la nature est prise globalement, les sociétés africaines ont tendance à procéder de façon plus morcelée. Toutefois, cette distinction est surtout valide tant que l'on s'en tient à certains aspects de ces dernières, comme celui qui est le plus fréquemment mis sur le devant de la scène, le phénomène des bois sacrés. Si l'on s'attache en revanche à quelques-uns des points communs identifiés entre les deux continents, prenant par exemple comme point de départ l'existence d'esprits censés peupler certaines portions au moins de la nature environnante, on voit s'esquisser une autre facette de la comparaison.

Bien évidemment, des analyses plus serrées seraient requises de part et d'autre pour établir dans quelle mesure l'équivalence peut réellement être considérée comme valide. Toutefois, on voit d'ores et déjà que, outre l'existence de ces esprits de la nature, il existe également d'autres entités qui, dans les systèmes de représentations des deux continents, concernent plus directement la communauté des hommes dans la mesure où elles interfèrent plus étroitement avec la question de leur subsistance, et donc de leur survie. Ce sont les maîtres des animaux dans les sociétés amérindiennes (absents chez les Ojibwa, rappelons-le), les entités de type Nyinde dans les sociétés de l'ouest africain. Les deux se révèlent comme des instances de régulation des ponctions opérées sur le milieu et comme celles qui, simultanément, prodiguent une relative abondance. La diversité affichée par l'ensemble des configurations qui présentent ce trait ne semble pas remettre en cause ce point commun. Ce serait plutôt l'absence de telles instances qui conduirait à un mode d'exploitation du milieu moins contrôlé. Pour le monde amérindien, l'exemple ojibwa a fourni une illustration particulièrement éclairante de ce phénomène, tandis que pour l'Afrique il faudrait peut-être se tourner vers une société qui, comme celle des Bassar, ne dispose pas de telles instances, pour voir s'esquisser une formule tendant à certains égards vers le même type de profil. A moins que d'autres institutions ne viennent se substituer, dans ce cas, au type de contrôle exercé par une institution comme le Nyinde.

La comparaison déjà entreprise entre les Bwaba et les Bassar (Dugast, à paraître) a mis en évidence une appréhension plus directe de la

nature chez les premiers qui, chez les seconds, serait médiatisée par une institution d'une grande importance, la chefferie rituelle. Dans le prolongement des questions débattues ici, une autre différence majeure doit être soulignée : l'absence, chez les seconds, d'une institution aussi capitale que celle du Nyinde chez les premiers. Ce n'est pas que les Bassar soient dépourvus de puissances du territoire. Ils en ont, et chez eux aussi elles jouent un rôle essentiel. Mais, parmi toutes les fonctions qu'elles remplissent, ne figure pas la principale de celles qui sont attribuées à ces puissances chez les Bwaba : celle de pourvoyeuses de toutes les richesses prélevées ou produites en brousse. Soit celle-là même que remplissent les maîtres des animaux dans les cosmologies amérindiennes. Ici encore, comme dans le cas précédent, la présence d'une chefferie rituelle chez les Bassar est probablement pour beaucoup dans les différences observées. Dans son sillage, les moyens rituels de contrôle de l'environnement (sur la pluie, le vent, les criquets, la fertilité, etc.) prennent sans doute aussi leur part. Plus développés que chez les Bwaba, c'est vraisemblablement par eux que passent d'éventuelles limites imposées à l'exploitation de l'environnement. De futures enquêtes devront le préciser.

Si la chefferie rituelle des Bassar semble responsable de nombre des singularités du mode d'appréhension de la nature en vigueur dans cette société, et, partant, des différences les plus nettes vis-à-vis d'une autre configuration comme celle développée par les Bwaba, certains de ses traits laissent à penser que son effet dans ce domaine pourrait être plus net encore. En dépit de certaines ressemblances importantes, et d'une parenté indéniable, cette institution ne présente en effet pas les caractéristiques claires et univoques qui sont reconnues aux royautés sacrées. On sait que ces systèmes politico-rituels, fréquents en Afrique, se révèlent être en grande partie un moyen d'assurer, par le truchement d'un complexe appareil rituel, une emprise très forte de la société sur les forces germinatives de la nature, qui œuvreront dès lors au service des hommes. On conçoit que l'existence d'une telle institution puisse dispenser les sociétés qui s'en sont dotées de ces autres institutions de type Nyinde dont à première vue le rôle n'est pas très différent, si ce n'est qu'il passe par le contrôle d'un territoire et non par la mise au-dessus du groupe d'un personnage exceptionnel. La chefferie bassar est d'un type assez différent de ce modèle classique des royautés sacrées : le souverain n'y est pas le garant de la mise en œuvre des forces germinatives de la nature au bénéfice de la société, il est plus

simplement tenu de protéger toute la société contre les forces destructrices qui la menacent. Une inversion qui se manifeste notamment par le fait que tandis qu'un authentique roi sacré est d'autant plus efficace qu'il est en bonne santé, sa vigueur étant à la fois la garante et le reflet de celle dont il fait bénéficier la société qui n'en attend pas moins de lui, le chef bassar rempli d'autant mieux son rôle qu'il est régulièrement malade et qu'il se dirige vers un affaiblissement rapide et généralisé, trouvant son terme dans sa prochaine disparition (pour un développement de cette comparaison, notamment à travers plusieurs exemples classiques, cf. Dugast, 1992 : 823-833).

On s'attendrait donc à ce que dans un contexte d'authentique royauté sacrée, plus encore que dans la société bassar, la part prise par des institutions de type Nyinde soit particulièrement effacée. Or, on trouve chez les Vore de Kumi, qui forment l'une des composantes de l'ethnie bobo, une situation où coexistent une institution de type royauté sacrée (le *kirevo*), présente cette fois dans ses caractéristiques les plus classiques, et une puissance de la brousse de type Nyinde (dénommée Sogo chez les Vore) tout à fait comparable à ce qui existe chez les Bwaba. Ce matériel, recueilli récemment par Chiara Alfieri, paraît tout indiqué pour la relance de la question.

En attendant que les recherches en cours livrent tous leurs résultats, et qu'elles alimentent ainsi les indispensables analyses comparatives à venir, on peut d'ores et déjà prendre acte du fait que la place occupée par la nature dans les systèmes de représentations est sujette à d'importantes variations. C'est dans cette diversité que l'on peut trouver des formes qui, parfois, peuvent s'approcher de ce qu'en Occident on a depuis peu commencé à appeler une vision patrimoniale de l'environnement.

Remerciements

Je remercie, pour leur lecture attentive de versions antérieures de ce texte,
et pour leurs observations Patrick Allain, Jean Boutrais,
Sonia Braham et Sabine Luning.

Bibliographie

- ADLER A., 1998 —
Le totémisme en Afrique noire.
*Systèmes de pensée en Afrique
noire*, 15 : 13-107.
- CAPRON J., 1973 —
*Communautés villageoises bwa.
Mali – Haute Volta*. Muséum national
d'histoire naturelle, Institut
d'ethnologie, Musée de l'Homme,
Paris (« Mémoire de l'Institut
d'ethnologie » 9).
- CARTRY M., 1993 —
« Les bois sacrés des autres : les faits
africains ». *Les bois sacrés. Actes
du colloque international de Naples*
(« Collection du Centre Jean Bérard »
10) : 193-208.
- CHAUMEIL J.-P., 1989 —
Du végétal à l'humain.
Une conception "énergétique"
de l'évolution en basse Amazonie
péruvienne. *Annales de la Fondation
Fyssen*, n° 4 : 15-24.
- DESCOLA P., 1985 —
« De l'Indien naturalisé à l'Indien
naturaliste : sociétés amazoniennes
sous le regard de l'Occident ».
In CADORET A. (éd.), *Protection
de la nature : histoire et idéologie*,
Paris, L'Harmattan : 221-235.
- DESCOLA P., 1990 —
« Cosmologies du chasseur
amazonien ». In DEVERS S. (coord.),
Pour Jean Malaurie, Paris,
Plon : 59-63.
- DESCOLA P., 1996 —
Les cosmologies des Indiens
d'Amazonie. *La Recherche*,
292 : 62-67.
- DESCOLA P., 1999 —
Les natures sont dans la culture,
Sciences humaines, hors série,
23 : 46-49.
- DESCOLA P., 2000 —
« L'anthropologie et la question de
la nature », In M. ABÉLÈS, CHARLES L.,
JEUDY H.-P. et KALAORA B. (éd.),
*L'environnement en perspective.
Contextes et représentations
de l'environnement*. Paris,
L'Harmattan (« Nouvelles études
anthropologiques ») : 61-83.
- DÉSVEAUX E., 1991 —
« Fragments d'une tradition orale »
[A propos de MOORE P. et
WHELOCK A. (éd.), *Wolverine Myths
and Visions. Dene Traditions from
Northern Alberta*. Indiana University,
1990 (« Studies in the Anthropology
of the North American Indians »)],
L'Homme 119, XXXI (3) : 119-126.
- DÉSVEAUX E., 1995 —
Les Indiens sont-ils par nature
respectueux de la nature ?
Anthropos, 90 : 435-444.
- DUGAST S., 1992 —
*Rites et organisation sociale.
L'agglomération de Bassar au Nord-
Togo*. Thèse de doctorat, École des
hautes études en sciences sociales,
Paris.
- DUGAST S., 2000 —
« Des sites sacrés à incendier. Feux
rituels et bosquets sacrés chez les
Bwaba du Burkina Faso et les Bassar
du Togo ». In *Sites sacrés « naturels »*,
Publications de l'Unesco.
- DUPIRE M., 1991 —
Totems sereer et contrôle rituel
de l'environnement, *L'Homme*, 118,
XXXI (2) : 37-66.
- GRENAND P., 1993 —
La connaissance du milieu
en Amérique du Sud. *La science
sauvage. Des savoirs populaires
aux ethnosciences*, Paris,
Éditions du Seuil : 62-75.

GRENAND P. et GRENAND F., 1996 —
« Il ne faut pas trop en faire ».
Connaissance du vivant et gestion
de l'environnement chez les Wayāpi
(Amérindiens de Guyane).
Cahiers des Sciences humaines,
32 (1) : 51-63.

LÉVI-STRAUSS C., 1962a —
Le totémisme aujourd'hui. Paris, PUF.

LÉVI-STRAUSS C., 1962b —
La pensée sauvage. Paris, Plon.

REICHEL-DOLMATOFF G., 1976 —
Cosmology as Ecological Analysis :
a View from the Rain Forest. *Man*
(new series), 11 (3) : 307-318.