



**HAL**  
open science

## Entre tropicalité et Anthropocène : “ nature ” et “ culture ” dans l’Inde hindoue

Frédéric Landy

► **To cite this version:**

Frédéric Landy. Entre tropicalité et Anthropocène : “ nature ” et “ culture ” dans l’Inde hindoue. Belgeo : Revue Belge de Géographie, 2020, L’Anthropocène sous les Tropiques: débats et enjeux de développement, 3, 10.4000/belgeo.42761 . hal-02981440

**HAL Id: hal-02981440**

**<https://hal.science/hal-02981440>**

Submitted on 9 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Entre tropicalité et Anthropocène : « nature » et « culture » dans l'Inde hindoue

*Anthropocene: "Nature" and "Culture" in Hindu India*

Frédéric Landy

- 1 Le parc national de Mumbai se trouve quasiment au cœur d'une agglomération de 20 millions d'habitants. Grand comme Paris intra-muros, il est célèbre pour les léopards qu'il abrite, dont les territoires débordent en banlieue, tout comme pour la centaine de milliers de personnes qui vivent en bidonvilles en son sein. Comment expliquer que les gestionnaires de ce parc théoriquement clos ne parviennent pas à limiter les sorties (animales) et les entrées (humaines) ? Les explications sont nombreuses, depuis la pression urbaine jusqu'aux spécificités locales d'un paysage semi-forestier ; elles ont été mises en évidence par le projet de recherche ANR UNPEC (2012-16) qui visait à comparer quatre parcs nationaux de grandes villes de pays émergents – Mumbai, Nairobi, Rio de Janeiro, le Cap (Landy (éd.), 2018). Il reste que l'équipe même d'UNPEC se trouva divisée : pour les uns, la faillite des dirigeants du parc de Mumbai était due aux difficultés matérielles et politiques liées à l'existence d'un parc national au sein même d'une mégapole, ainsi qu'à la corruption de bien des acteurs, côté parc comme côté ville. Pour d'autres chercheurs, les raisons étaient à chercher sur un plan culturel. Le modèle même de parc national, importé à l'origine des Etats-Unis, développé pendant la colonisation, ne correspondait pas à la réalité des rapports à la nature des rangers indiens : loin de vouloir mettre sous cloche un espace protégé, selon le paradigme officiel dominant en Inde même, ils souhaitaient plus ou moins inconsciemment maintenir des ponts entre la « nature » et la « ville », deux mondes qu'ils se refusaient philosophiquement à dissocier véritablement.
- 2 Éclairer la complexité des relations entre « nature » et « culture » en Inde, à travers les classes sociales, les communautés de caste et de religion, mais aussi les différents espaces, tel est l'objectif de ce texte, présenté au colloque du Comité National Français de Géographie *L'Anthropocène sous les tropiques* (14-15 mai 2018). Son articulation

principale a été suscitée par l'appel à communications : qu'ont donc à dire les « tropiques » sur cette notion d'Anthropocène aujourd'hui si débattue ? Un danger de la notion d'Anthropocène est bien de dépolitiser et de « désocialiser » l'approche au profit d'une excessive « naturalisation » (Malm, Hornborg, 2014, pp. 65-66). C'est contre cette naturalisation, a-historique, a-sociale, a-spatiale, non située dans l'espace et le temps, que ce texte se pose. Si la « tropicalité » est synonyme d'un certain type d'environnement naturel (marqué par les hautes températures notamment), sa « nature » permet-elle de jeter une lumière nouvelle sur les impacts anthropiques ?

- 3 Nous emploierons « Anthropocène » dans un sens particulier, dérivant certes de la notion popularisée initialement par Paul Crutzen et ses collègues, mais sans prétendre correspondre strictement à ce qu'ils entendaient : ce texte propose d'opposer « tropicalité » et « Anthropocène », en tant qu'ils correspondent à des rapports à la nature contraires. Dans la « tropicalité » telle que nous l'entendrons ici, la nature est première, imposant aux sociétés ses contraintes (notamment la redoutable alternance saison sèche – saison des pluies) comme ses atouts (les *Terres de bonne espérance* chères à Gourou, 1982). Avec l'Anthropocène, la perspective est opposée : c'est l'Homme qui a imposé à la nature sa loi, aussi injuste et non « durable » fût-elle, c'est lui qui met en péril l'avenir de toute la planète. Dans la tropicalité, c'est la nature qui est difficilement domptable ; dans l'Anthropocène, c'est l'humanité. Ce texte voudrait alors montrer que l'Inde peine à sortir de la tropicalité et à prendre conscience de l'Anthropocène. Quand un ministre de l'Irrigation organise des prières pour que la mousson soit bonne<sup>1</sup>, on est dans une perspective « tropicaliste » : l'homme dépend de la nature. En revanche, quand on accorde les droits d'une personne humaine à un fleuve comme le Gange (cf. plus bas), on est dans une perspective « anthropocéniste » : la nature dépend du bon vouloir de l'Homme.
- 4 Une première partie insistera sur l'impossibilité d'une véritable dichotomie entre nature et culture au pays de Hanuman et Ganesh, les dieux-singe et éléphant, et ce dans une culture dominée selon Descola (2005) par un « analogisme » très éloigné du « naturalisme » de l'Occident contemporain. La seconde partie fera plus que nuancer cet état de fait, en montrant combien les valeurs religieuses sont ambiguës en termes de « protection de l'environnement ». D'une adaptation au milieu, qui correspondait à un rapport spécifique à la « tropicalité », on est passé à une tentative de maîtrise de celui-ci, occasionnant les ravages que souligne la notion d'Anthropocène. La troisième partie replacera donc l'Anthropocène vu de l'Inde en le « situant » historiquement, socialement et spatialement.

## Pas d'opposition nature-culture dans l'Inde hindoue<sup>2</sup> ?

- 5 C'est du moins ce qu'on peut affirmer quelque peu naïvement sans avoir trop peur de tomber dans une approche excessivement culturaliste (Lardinois, 2007). Nous ferons plus que nuancer dans la suite de ce texte. Précisons d'autre part qu'il y a là gageure – et même impossibilité scientifique – pour exprimer des généralisations à partir d'un pays et d'une culture aussi protéiformes, dans le temps et dans l'espace. Je reprends ici pour l'Inde les précautions évoquées à propos du « naturalisme » dominant en Occident, qui est « un processus et non un état » (Anheim, 2018).

## La nature divinisée

- 6 Le cas des cours d'eau est bien connu : le Gange est sacré, mais les autres fleuves également, et rares sont les petites rivières qui n'ont pas un mythe les sacrifiant. En 2017, la Haute Cour de l'Etat d'Uttarakhand, où le Gange prend sa source, conféra à celui-ci et son affluent la Yamuna les mêmes droits qu'une personne vivante ; le gouvernement devait désormais les protéger *in loco parentis*. L'argumentaire était en partie fondé sur des raisons matérielles, mais les éléments religieux étaient présents également : "All the Hindus have deep *Astha* [foi] in rivers Ganga and Yamuna and they collectively connect with these rivers"<sup>3</sup>. La géographie nationale est elle-même sacrée : les quatre coins du territoire (les points cardinaux, cf. Landy, 2011) ont une valeur spirituelle, mais aussi les montagnes, les gués, les confluents, etc. (Eck, 1998), que l'on parcourt dans de grands pèlerinages en général accomplis dans le sens des aiguilles d'une montre (Trouillet, 2013).
- 7 En ce qui concerne les animaux, l'affaire est également connue, avec la « vache sacrée » dont le propriétaire peut braver la fourrière en la laissant circuler en ville et se nourrir de la charité des habitants (et des tas de déchets). Beaucoup de divinités ont d'ailleurs un animal pour « véhicule », Shiva et son taureau, Durga et son tigre ou son lion, etc., sans parler des dieux dont l'apparence est entièrement animale : les singes, auteurs de tant de nuisances en Inde, ne sont pas considérés seulement comme des chapardeurs, mais aussi comme l'écho de l'armée des singes d'Hanuman, qui dans le *Ramayana* aida le dieu Rama à délivrer son épouse. Les chiens errants sont loin d'avoir les mêmes droits !<sup>4</sup>
- 8 Ces étroites relations entre nature et culture peuvent être éclairées anthropo-philosophiquement par deux approches complémentaires : celles qui soulignent la place de la nature dans les textes fondateurs de ce qui allait devenir l'hindouisme ; et celle, comparative, qui situe « l'ontologie » dominante de l'Inde dans un mode de pensée « analogique » qu'on retrouverait en Chine comme en Afrique.
- 9 En ce qui concerne la première approche, il existe assurément un rapport spécifique à la nature dans les textes religieux. On a souvent souligné que l'hindouisme est bien moins anthropocentré *a priori* que des religions monothéistes comme le christianisme (Nelson, 2014). Alors que le Dieu chrétien crée le monde comme une production qui lui est extérieure, et par petits bouts chaque jour, les textes sanskrits fondateurs du proto-hindouisme – les Vedas ou les Upanishads – affirment que le *brahman* (la divinité suprême qui transcende tous les dieux hindous) se fait nature, *devient* le monde en l'engendrant<sup>5</sup>. Si le monde est Dieu et si Dieu est le monde, il s'ensuit une « bio-divinity » (Tomalin, 2004), une divinisation de la nature. Une espèce de « monisme » qui, d'un certain point de vue et sans avoir peur de l'anachronisme, n'est pas si éloigné de certains discours « anthropocénistes » soulignant que l'homme est devenu une force tellurique et qu'il n'y a pas lieu de l'isoler conceptuellement de la nature !
- 10 Enfin, l'hindouisme et le védisme accordent une large place aux valeurs de frugalité, pauvreté, voire renoncement (le dernier stade de la vie idéale du brahmane, qui se retire en forêt). Il s'agit de réduire les désirs et les passions. Dans « l'écologie védique » telle qu'elle est reconstruite aujourd'hui par les nationalistes hindous, il ne faut pas tuer les animaux, ou du moins pas la vache, car il ne faut pas détruire la vie ni la nature. Les Bishnois, communauté végétarienne du Rajasthan, n'avaient pas hésité à protéger de leurs corps les arbres qu'un *raja* méchant voulait couper, plus de deux siècles avant le mouvement villageois et himalayen Chipko (Rangan, 2000). Gandhi

prolongera cet idéal de pauvreté et d'ascétisme en inventant pour ainsi dire la notion d'empreinte écologique : « Earth provides enough to satisfy every man's need, but not every man's greed. »<sup>6</sup>

- 11 De tout cela est né ce que Greenough (2001, cité par Dejouhanet, 2017) appelle le « *standard environmental narrative* », fondé sur la croyance en un âge d'or écologique, et qui pour prôner la frugalité et la conservation de l'environnement insiste tout autant sur des valeurs religieuses que sur des facteurs plus profanes, existant même chez les non-hindous et notamment les peuples autochtones Adivasi. Tous auraient contribué à bâtir de remarquables « savoirs environnementaux » ayant quasiment disparu désormais. « La "sagesse écologique" ancienne des adivasi devint par exemple un pilier de l'argumentation de Vandana Shiva (1991) » (Dejouhanet, 2017, p. 11).
- 12 La deuxième approche expliquant la densité des rapports entre nature et culture est d'ordre moins cosmologique, même si son origine est liée au fait que le monde et Dieu ne font qu'un : il s'agit des relations étroites entre différents éléments d'ordres très différents – une forme végétale, une planète, un sol, une maladie, un aliment... – qui permettent de donner une grande place dans l'Inde contemporaine à, par exemple, l'astrologie ou à la géomancie. Cette *Weltanschauung* est ce que Descola (2005) qualifie d'« analogisme ». Ainsi, Zimmermann (1982) montre que dans les textes ayurvédiques sanskrits, « la Jungle [au sens originel de terres sèches, à broussailles] est un concept médical. Le drainage du corps humain (la médecine) et la mise en culture des terres sèches (la Jungle) forment un seul et même thème ou faisceau d'images fondatrices » (p. 9). Un peu comme dans la médecine de la Grèce ancienne, où l'on retrouve l'idée de microcosme (le corps humain est une image en réduction du monde), « l'Ayurveda offre ainsi deux sciences en une : une biogéographie absorbée dans une thérapeutique » (p. 34). Rien de tout cela n'est livresque : les valeurs de la médecine ayurvédique et de ses sœurs (médecine siddha au Tamil Nadu) demeurent extrêmement populaires aujourd'hui, tout en ayant évolué au cours des siècles. La santé et la personnalité de l'être humain, mais aussi sa réussite en affaires et son horoscope sont influencés par ce qu'il mange, par le sol et le micro-climat où il vit, ou par les points cardinaux. Le terme d'« environnement » s'avère ici très peu pertinent puisque trop anthropo-centré ; dans l'ontologie analogique, l'homme perd de sa centralité et n'est qu'un élément parmi d'autres de ce que l'on aurait presque envie de qualifier d'écosystème.
- 13 Cela représente-t-il pour autant une incitation à la « protection de la nature » comme on l'entendrait en Europe ?

## Un « écologisme hindou » fort ambigu

- 14 Le lecteur aura senti ce que certaines des généralisations précédentes avaient de rapide<sup>7</sup>. On peut trouver tout et son contraire dans les corpus fondateurs de l'hindouisme. C'est le propre de la plupart des religions, mais peut-être particulièrement vrai dans le cas de l'hindouisme vu tout à la fois l'ancienneté de ses fondements brahmaniques, et l'hétérogénéité de sa situation contemporaine. Les liens entre hindouisme et ce que nous appelons aujourd'hui « protection de l'environnement » n'ont en fait rien d'évident.

## Dans ses valeurs religieuses

- 15 Certes, la croyance en la réincarnation est une incitation au respect de la vie : naître dans une enveloppe humaine ne correspond qu'à une étape dans un long voyage entre les espèces, animales voire végétales – qui pourra peut-être aboutir au final à la libération (*moksha*). « These traditions provide a more biocentric worldview (where all living beings are essentially equal), or even an ecocentric worldview (where whole ecosystems are considered)” (Vekemans, 2014, p.2). Mais cette croyance en la réincarnation demeure extrêmement anthropocentrée (Nelson, 2014), puisque seuls les humains peuvent atteindre le *moksha* : ils sont situés tout au sommet de la hiérarchie des naissances. Tandis que des actes impurs peuvent les faire réincarner dans des espèces inférieures, comme les chiens ou même les insectes, qui sont donc extrêmement méprisées. D'autre part, l'idée que nous sommes entrés dans « l'ère de la discorde » (*kali yuga*) depuis des siècles n'est pas faite pour motiver des actions protectrices de l'environnement (Nelson, 2014) : un certain fatalisme peut s'exercer, face au déclin du monde en cours depuis des milliards (sic) d'années. Le déclin moral comme la dégradation écologique dépassent de loin l'échelle du gouvernement des hommes. Il convient plutôt de rechercher le *moksha*, un travail fondamentalement individuel, afin d'essayer de sortir de ce monde, plutôt que de l'améliorer. Par ailleurs, à lire les textes védiques, la liaison entre le caractère divin de la nature et une éventuelle nécessité de la protéger n'a rien d'évident malgré sa popularité dans l'opinion indienne aujourd'hui. Puisque la nature se confond avec Dieu, en quoi l'homme pourrait-il penser un seul moment qu'il faille s'en préoccuper ? Voilà qui serait bien prétentieux – prométhéen, si l'on ose dire.
- 16 Au-delà de ces antiques écritures, il importe de voir comment l'hindouisme est vécu dans sa réalité quotidienne. En premier lieu, le pouvoir des dieux du panthéon est sans doute supérieur à ce que Descola estime pour les cultures analogiques. Il existe certes de fortes correspondances entre microcosme et macrocosme, mais celles-ci peuvent être facilement brisées par intervention divine. Ainsi, les déterminations prononcées par l'astrologie n'ont rien de définitif, et des prières à des divinités comme Murugan ou Mariamma au Tamil Nadu peuvent suffire à casser le lien « analogique » affirmé par l'astrologue (Alexis Avdeeff, comm. personnelle).
- 17 D'autre part, qui pratique une véritable géographie religieuse ne peut que fortement nuancer les échelles de valeur et de comportement. Ainsi, il y a deux mondes bien distincts opposant le village et la forêt (*ur/kattil* en tamoul) – ce que décrivait déjà Zimmermann – qui certes sont liés, mais par des contraires plutôt que par des analogies : même les dieux sont différents, en général végétariens dans les villages tamouls, et non végétariens dans les temples de « forêt ». Du coup, ainsi que des villageois tamouls l'ont rapporté à M. Bruckert<sup>3</sup>, « We were eating crows when they lived in the forest, but now crows live in village, hence we don't eat. Same for house rats”.

## Dans l'exploitation politique de cet écologisme hindou

- 18 Autre facteur de prudence, ce discours dominant du *standard environmental narrative* n'est pas sans ambiguïtés politiques. La société hindoue – dont les castes hiérarchisées selon des degrés de « pureté » sont la caractéristique – apparaît particulièrement

écologiste dans les ouvrages de M. Gadgil (un écologue) et R. Guha (un historien) : selon eux, les castes utilisaient les niches écologiques harmonieusement et de façon complémentaire, dans le cadre d'un « remarkable system of ecological adaptation » (Gadgil, Guha, 1992, p. 95). Ceci est dénoncé, entre autres, par Sharma (2017) comme un véritable *eco-casteism* : Gadgil et Guha justifient en effet la hiérarchie des castes comme un système de « conservation from below », « in a web of mutually supportive relationships » (Gadgil, Guha, 1992, p. 93). Malgré leurs qualités, ces travaux peuvent apparaître comme trop peu historiques et très orientalistes<sup>9</sup> : du coup, ils sont facilement récupérables par les courants nationalistes-hindous et anti-modernes.

- 19 On n'est pas loin, critique en effet Sharma, de la « naturalisation » de cette hiérarchie par les anciens textes védiques comme le *Rig Veda*, qui associent la création des castes (*varna*) à la création du monde. « Hindu nationalists not only underline human life as an expression of nature but – and this is the important point – also justify the supposed naturalness of the social order » (Sharma, 2017, p. 21). Même les mouvements écologistes contemporains adoptent souvent des logiques hostiles aux basses castes, comme le Narmada Bachao Andolan qui combat la construction de barrages sur le fleuve Narmada : sans forcément le vouloir, certains de ses membres glorifient un passé pourtant synonyme d'inégalités foncières et sociales (Baviskar, 2005). C'est encore plus net avec des mouvements « vert-safran » (le safran étant la couleur de l'hindouisme) où le nationalisme hindou le plus réactionnaire se conjugue avec un discours écologiste (Sharma, 2012) : les mouvements contre les projets de barrages sur la « Mère Gange » en sont un clair exemple. La description d'un Age d'or védique, ou du moins précolonial, est associée à la dénonciation des excès de la culture de consommation occidentale, de ses vices détruisant la société aussi bien que la nature – sans parler des immigrés ou des Indiens non hindous dont le rôle est moralement néfaste (Mawdsley, 2006). On se trouve dans le schème d'une « tropicalité » vue de façon très positive (la nature existant dans l'Inde originelle, ses *jungles*, sa fertilité prolifique, etc., pouvant nourrir des sociétés antiques d'un très haut niveau culturel) ; mais on est aussi dans une dénonciation très « anthropocéniste » des méfaits de la modernité contemporaine.

## Dans les pratiques socio-religieuses

- 20 Enfin, les pratiques individuelles et collectives sont loin de correspondre dans leur réalité aux discours écologistes. « Ethical theory and moral practice are different categories » (Vekemans, 2014, p. 3). Ainsi des bois sacrés. Ils sont souvent considérés dans la littérature non scientifique comme le parangon, en Inde comme dans d'autres pays, de techniques ancestrales de protection de l'environnement pour des raisons religieuses. Mais en Inde comme ailleurs, il semble bien que la préservation de l'environnement y soit une conséquence des cultes rendus à la divinité, bien plus qu'un objectif en soi des pratiques des fidèles (Tomalin, 2004). Ces bois sont d'ailleurs souvent associés à de très basses castes et à des divinités redoutables (Uchiyamada, 2008) : on est très loin des lieux enchanteurs et enchantés qu'une certaine vulgate tend à présenter. En fait, beaucoup d'Indiens voire d'hindous ne s'intéressent pas à ce que nous appellerions la qualité du « paysage » : ce qui compte est que le lieu soit sacré, qu'on y célèbre les *pūja* comme il convient, et peu importe qu'il y ait moins d'arbres et plus de détritus dans le *sacred grove* : « The meanings of forests are not determined by their physical characteristics » (Jeffery 1998, p. 2) : c'est un paysage souvent symbolique avant tout (Carrin, Tams-Lyche (ed.), 2008). Il faut donc s'interdire toute

vision « romantique » d'une prétendue tradition écologique de l'hindouisme (Tomalin, 2004) : notre environnementalisme est assurément d'origine occidentale, impulsé par le « naturalisme » et les Lumières ; il s'est diffusé en Inde via des modèles importés (parcs nationaux) et des élites sociales converties les premières à cette idéologie.

- 21 Le cas du Gange est emblématique. Bravant les trois milliards de litres d'eaux usées qui s'y déversent quotidiennement, aux deux-tiers non traités, les fidèles se pressent pour se baigner dans le fleuve sacré (120 millions de personnes sur quelques jours lors de la fête du Kumbh Mela de 2013). La plupart des hindous ne voient pas de contradiction entre le sale et le lustral, entre le pollué rituellement et le propre physiquement. La souillure matérielle et la souillure religieuse sont deux dimensions qui n'ont que peu à voir dans cette perspective – alors même que par ailleurs elles peuvent apparaître très liées (si les castes intouchables impures sont assignées à des métiers aussi répugnants que vidangeurs ou égoutiers, encore de nos jours, cela peut contribuer à expliquer pourquoi la gestion des déchets en Inde est si catastrophique puisqu'elle est censée demeurer l'affaire de seulement certaines castes – cf. Korom, 2000). “The goddess transforms dirt, pollution, and sin into pure, clean and fresh natural substances (...). In fact, it would be considered arrogance and folly to assert that human effort could impinge on the infinite divine, much less hurt the divine” (Nagarajan, 2000, p. 277). On est aux antipodes de la pensée anthropocéniste.
- 22 Qu'en conclure ? Que les valeurs religieuses, parfois ambiguës, sont très souvent interprétables de façons diverses par les croyants, et qu'en tous les cas elles sont loin de pouvoir expliquer les pratiques sociales ? Voilà qui n'est guère original. Ce qui l'est plus est sans doute de constater la situation intermédiaire de l'Inde, tirillée entre une vision anthropocéniste (celle dominante en Occident, qui insiste sur la domination de la nature par l'homme) et une vision contraire « tropicaliste ». Les deux faits-divers ci-dessous en témoignent.
- 23 Des prières pour faire baisser la pollution, mais qui en réalité l'augmentent ? Pendant neuf jours, un « grand sacrifice » (*maha yagya*) réunissant 350 brahmanes eut lieu à Meerut en 2017 pour prier les dieux de réduire la pollution de l'air urbain – ceci en faisant brûler 50 tonnes de bois de manguier, en plus de milliers de litres de *ghee* (partie liquide du beurre de vache fondu). L'affaire révèle que l'Inde se trouve encore en partie dans le règne de la « tropicalité » : la nature domine l'homme, qui doit donc implorer celle-ci. D'autre part, elle témoigne de la disjonction entre une vision religieuse de l'environnement et une vision matérialiste voire scientifique. Il convient cependant de prendre une nouvelle fois de la distance. En effet, l'affaire fut très répercutée sur les sites Internet indiens, souvent avec ironie (du moins sur les sites anglophones que j'ai pu consulter, qui s'adressent par définition à des couches sociales plutôt favorisées), ce qui témoigne que de telles pratiques religieuses peuvent surprendre également en Inde. Dans notre vocabulaire, nous dirions que cela prouve que beaucoup d'Indiens ont désormais une vision anthropocéniste. De fait, le contre-exemple du « grand sacrifice » de Meerut peut être trouvé avec un autre fait divers écolo-religieux : l'affaire du *lingam* (symbole phallique de Shiva) vénéré dans le temple de Mahakal à Ujjain. La pierre se trouve érodée à force d'être arrosée des « cinq nectars » (*panchamrit* : lait, *ghee*, yaourt, miel et sucre) et de *bhang* (lait au cannabis). La Cour Suprême ordonna donc en 2017 de ne plus verser sur le *lingam* que de l'eau « minérale » en bouteille, ou osmosée. Il fallait protéger la nature géologique – la pierre dont était faite la statue – pour plaire au dieu, mais sans doute encore davantage pour garder un objet de culte qui ne soit point trop



rongé par l'érosion. La société pouvait détruire, mais elle pouvait aussi protéger une nature qui n'était plus celle, puissante, de la « tropicalité », mais celle, si fragile, de l'Anthropocène.

## « Situer » l'Anthropocène en Inde

- 24 Paul Crutzen, le chercheur qui popularisa le terme Anthropocène, est un chimiste de l'atmosphère, raisonnant à l'échelle du globe. La notion correspond donc souvent fort mal aux données des sciences humaines et sociales, mais aussi à des sciences biophysiques travaillant à l'échelle locale. Au-delà des modèles par essence simplificateurs, il importe de « situer » l'Anthropocène, comme diraient les anglophones, dans le temps et dans l'espace, mais aussi dans la société concernée. Qu'en est-il de l'Inde ? Elle est très partiellement entrée dans l'Anthropocène, dans des conditions particulières – on pourrait oser le terme « hindou-cène ».

### Situer historiquement l'Anthropocène en Inde

- 25 Si l'Inde est dans un entre-deux, c'est au moins en partie pour des raisons historiques. Reprenons la terminologie descolienne : dominée par l'analogisme, du moins pour sa composante hindoue religieusement très majoritaire, l'Inde connaît depuis la colonisation britannique l'intrusion du naturalisme et de la modernité. Ce processus s'est prolongé après l'Indépendance de 1947. Le pays s'est industrialisé, a développé l'irrigation tout comme les grands projets énergétiques et miniers : il a voulu se rendre « comme maître et possesseur de la nature » (Descartes). Dans une approche que les économistes qualifieraient de *land sparing*, on a isolé des espaces « naturels » à protéger (les parcs nationaux et les *wildlife sanctuaries*, mais aussi toutes les forêts, tous les étangs, qui sauf exception sont propriété de l'État) tandis que le reste du territoire devait être *developed* (mis en valeur) sans restriction environnementaliste. La greffe sur une ontologie analogique d'institutions ou d'idéologies naturalistes largement importées a bien fonctionné pour l'essentiel, renforçant une certaine dichotomie nature/société.
- 26 Ces acculturations ont créé des « sujets environnementaux », par des techniques de gouvernement, par l'éducation, la sensibilisation à l'écologie, par tout ce qu'Agrawal (2005) appelle l'« environnementalité » (en s'inspirant de la « gouvernementalité » foucauldienne). Instillant sur plusieurs décennies des valeurs écologistes inspirées de l'Occident, notamment par l'école, l'État est parvenu à créer un « gouvernement à distance » qui produit des auto-contrôles, et ce, ajouterait Descola, via un mode de représentation avant tout naturaliste.
- 27 Visitant le Parc National de Nagarhole, j'ai ainsi été frappé de voir les pratiques linguistiques des touristes indiens, qui appartenaient aux classes moyennes ou supérieures : dans leur très grande majorité, ils ne parlaient entre eux et avec les guides que l'hindi ou la langue régionale, le kannada ; mais ils employaient par contre les termes anglais pour nommer les animaux sauvages (*elephant, tiger...*) ou les autres éléments constitutifs de l'écosystème (*water bodies, grassland...*). Pourtant, « léopard » ou « éléphant » ont leur équivalent en hindi ! Mais ces touristes avaient conscience de se trouver dans un parc national, donc dans un schéma fondamentalement naturaliste. Leurs langues kannada ou hindi y apparaissent mal à propos, mal à leur « place », parce

qu'elles se situent dans des ontologies analogiques, trop hindoues, trop paysannes, peu adaptées à considérer *tiger* ou *deer* comme des espèces à protéger, à mettre sous cloche.

- 28 Cependant, les changements dans l'Inde contemporaine ne sont pas qu'idéologiques, ils sont aussi très matériels. Qu'on l'appelle « mondialisation », « développement » ou « émergence », l'Inde connaît désormais une formidable société de consommation, un appétit de richesse partagé par les populations aisées – et un désir de survie pour les populations pauvres souvent marginalisées – sans parler de l'essor (relatif) de l'individualisme dans la société. On assiste à une tragédie des communaux à toutes les échelles, depuis celle de la maison jusqu'à celle de la nation. Le cas de l'eau est éclairant : jusqu'aux années 1970, l'eau de surface était la principale source hydraulique, pour l'irrigation (étangs villageois anciens, barrages récents) comme pour l'eau potable. Depuis, les forages se sont multipliés (Aubriot, 2006) : d'une adaptation au milieu, remarquable dans le cas des étangs villageois, qui correspondait à un rapport spécifique à la « tropicalité », on est passé à une tentative de maîtrise de ce milieu, occasionnant bien des ravages avec la salinisation des sols ou des aquifères, et la baisse générale des niveaux de l'eau souterraine. L'eau de surface était visible : on se disputait quand un paysan en privait son voisin en la dérivant indûment. L'eau souterraine, elle, n'est pas un bien commun car on ne la voit pas, et les forages fleurissent sans régulation effective (Landy *et al.*, à paraître). Comment reconstruire une gouvernance à partir d'une prise de conscience encore à développer ?

### Situer socialement l'Anthropocène indien

- 29 On l'a vu, contrairement à ce qu'avancent des écologistes indiens comme Vandana Shiva, l'hindouisme ne prédispose guère à des pratiques de conservation. Ce n'est pas parce que l'on vénère un bois sacré près du village ou qu'on entretient un plan de basilic devant sa maison qu'on aura des valeurs et encore moins des pratiques « écologiques » au sens occidental (Nagarajan, 2000). On retrouve alors, à l'échelle nationale, la polémique qui existe à l'échelle internationale à propos de la « dette climatique » : tout le monde est-il responsable ? Les pauvres doivent-ils autant payer que les riches ? Non seulement les ménages pauvres dégradent souvent moins l'environnement que les externalités négatives du mode de vie des populations aisées, mais en plus ils paient le prix maximal des problèmes écologiques. Les grands barrages ennoient les terres des Adivasis pour produire l'électricité nécessaire à l'air conditionné des logements des classes urbaines aisées, dénoncent les militants. Même si l'Inde produit encore trois fois moins de carbone par habitant que la Chine et douze fois moins que les États-Unis, des lunettes plus sociales confirment que l'appellation de « capitalocène » (Moore, 2015) est tout à fait appropriée à son égard, et ceci alors que les pratiques gouvernementales et légales se révèlent souvent injustes face aux ménages pauvres : les bidonvilles sont détruits pour des raisons de pollution environnementale, les petits commerces de rue disparaissent au nom de l'embellissement urbain (Ghertner, 2015), marquant l'emprise d'un *bourgeois environmentalism* (Baviskar, 2002).
- 30 La « modernité » qui a présidé à la création des parcs nationaux dans le monde et renforcé la séparation entre nature et culture est largement partagée par les *lower middle classes* tout comme par les fonctionnaires du Forest Department (figure 1). Les visiteurs du parc national de Mumbai sont souvent plus attirés par le train miniature,

ou par le Tiger Safari en bus qui traverse un petit parc animalier, que par la forêt elle-même, espace sauvage qui soit fait peur, soit est répulsif car synonyme de pauvreté et d'arriération. Au contraire, certains écologistes occidentalisés, appartenant aux classes sociales supérieures, rejoignent souvent sans s'en rendre compte les représentations des populations autochtones du parc (ces populations que pourtant elles rejettent souvent politiquement et socialement) dans une même croyance en un écosystème dont l'homme n'est qu'un élément (Landy (éd.), 2018) (figure 2).

Figure 1. Formation de gardes forestiers dans le parc national de Bombay, sous l'égide de Walt Disney.



Photo F. Landy

Figure 2. Le temple tribal du dieu-tigre Waghoba, au cœur du parc national de Bombay.



Photo F. Landy

- 31 D'où l'intérêt de renforcer encore les politiques d'éducation à l'environnement, notamment en ouvrant davantage les parcs nationaux aux classes moyennes, même si celles-ci n'ont pas du tout les mêmes attentes en matière de tourisme que les *nature lovers* de statut socio-économique supérieur (Mawdsley *et al.*, 2009). Il s'agit de changer les pratiques quotidiennes pour une meilleure gestion des ressources naturelles ; il s'agit aussi de créer des groupes de pression potentiels dans la société civile qui pourront adhérer à la cause de la protection de l'environnement face aux menaces nombreuses qui pèsent en Inde, depuis les appétits des promoteurs immobiliers jusqu'aux contrebandiers de bois d'œuvre, aux braconniers des tigres, à la mafia du sable, sans parler des touristes saouls du week-end.
- 32 Les conférences et débats internationaux autour du changement climatique ont permis à l'Inde d'insister sur sa faible responsabilité historique dans le processus planétaire – pour finalement cependant accepter de s'impliquer davantage dans les politiques de réduction du changement climatique (CSE, 2014). Tout le problème est là : pour l'Inde comme pour les autres pays, pour les classes sociales pauvres comme pour les riches, pour les minorités comme pour les groupes dominants, comment agir contre le changement climatique tout en dénonçant les inégalités et les exploitations du passé et du présent (D'Souza, 2015) ? L'Inde fut longue à prendre la mesure des dangers du changement climatique. Mais les efforts sont énormes depuis quelques années. Un plan d'action national se décline au niveau des différents États. L'Inde accepte depuis peu d'avoir quelques projets REDD+ de fixation de carbone<sup>10</sup>. Un très ambitieux programme d'énergie solaire a été lancé. Bref, la notion d'Anthropocène, et plus généralement de « changements globaux », toute contestable qu'elle soit scientifiquement, a un impact fort sur les politiques comme sur les représentations.

## Situer spatialement l'Anthropocène indien

- 33 Même si les rizières produisent énormément de méthane, même si les feux des brûlis agricoles renforcent le nuage de pollution qui couvre une bonne partie de la plaine du Gange et au-delà, les villes de l'Inde ont une empreinte écologique supérieure à celle des campagnes. Il convient de même de désagréger l'Union indienne et son 1,4 milliard d'habitants en États riches et pauvres, en régions industrielles et en régions boisées, en espaces ethniques et socio-culturels, etc. À toutes les échelles, le milieu est un acteur et non point seulement un théâtre : il faut donc laisser toute sa place à une approche matérielle des déterminants des représentations, afin d'éviter une surinterprétation culturelle qui donnerait trop de place aux facteurs ethniques ou religieux et pas assez aux facteurs liés à l'environnement matériel. L'exemple des cornacs du Kérala décrit par Münster (2016) est éclairant : ils ont des relations très particulières avec ces non-humains que sont les éléphants, non point pour des raisons d'ordre ethnoculturel, mais tout bonnement parce qu'ils vivent en forêt avec eux et qu'ils sont leur gagne-pain. Au-delà des déterminants culturels à vaste échelle que peuvent être par exemple les ontologies de Descola, les conditions socio-professionnelles, le rapport au milieu peuvent donc être déterminantes. On peut cependant se poser la question : qu'est-ce qui est cause, qu'est-ce qui est conséquence ? Aux échelles continentales, il est assurément stupide de vouloir ramener les ontologies à des déterminismes naturels ; mais localement, il est beaucoup plus vraisemblable que les causalités jouent dans les deux sens, et qu'un certain type de milieu puisse partiellement expliquer le rapport à celui-ci, de même qu'en retour les représentations du milieu peuvent expliquer certaines pratiques environnementales.

## Conclusion

- 34 L'Inde n'a pas encore entièrement plongé dans l'approche « anthropocéniste », et demeure encore un pied dans la « tropicalité ». Si elle connaît une très forte dégradation de tous ses écosystèmes, la prise de conscience que les ressources naturelles ne sont pas inépuisables est loin d'être générale, et la « tropicalité » demeure fortement installée dans bien des imaginaires et bien des pratiques. A cette dialectique Anthropocène/tropicalité répond une autre dialectique, analogisme/naturalisme, si l'on suit la typologie des ontologies de Descola. L'analogisme dominant dans l'Inde hindoue apparaît davantage comme un obstacle à des politiques et des pratiques écologistes que comme un atout : l'absence d'opposition nature-culture incite peu à « protéger l'environnement », fût-il d'origine divine, et freine la prise de conscience anthropocéniste de la puissance tellurique et dangereuse de l'Homme.
- 35 Pour conclure, reprenons la discussion esquissée en introduction. Si les léopards peuvent sortir du parc national de Mumbai et les bidonvilles y entrer, est-ce parce que les gestionnaires du parc sont trop corrompus, ou bien parce qu'ils adhèrent malgré leur profession à une ontologie analogique qui leur interdit de bien respecter les principes naturalistes fondateurs des espaces protégés ? Il est hors de notre capacité de trancher pour savoir quels sont les facteurs les plus puissants, matériels ou culturels, expliquant le chaos qui a pu exister jusqu'à une époque récente autour du parc national de Mumbai. Il semble qu'en fait ce soit l'addition de ces deux types de facteurs qui explique l'intensité des problèmes : d'une part, l'énorme crise du logement, les

politiciens véreux, les fonctionnaires corrompus, etc. ; d'autre part, des *rangers* formés dans un cadre de pensée certes « naturaliste », mais qui au fond d'eux-mêmes appartiennent à une culture dominée par l'analogisme, voire l'animisme, et qui sont donc peu capables de faire respecter les régulations des parcs nationaux (pour une ethnographie des gardes forestiers, cf. Vasan, 2002)<sup>11</sup>.

- 36 De leur côté, les léopards présents dans la banlieue de Mumbai ébranlent eux aussi la dichotomie nature-culture qui préside à la création de l'espace protégé et à la déconnexion, physique mais aussi institutionnelle, entre parc et ville. En suivant Latour (1991), on peut avancer l'idée que les parcs nationaux obéissent à l'exigence de purification : par le biais d'agencements spatiaux spécifiques, les animaux sont rendus radicalement différents des humains. Ces agencements produisent cependant des hybrides qui perturbent les grandes catégories par lesquelles le naturalisme fonctionne : les léopards qui attaquent les humains à Mumbai en sont l'exemple même, et illustrent les difficultés du modèle naturaliste et « moderne » à fonctionner dans un contexte trop analogiste. Dans leur étude de la littérature scientifique sur les gros félins en Inde, Ghosal *et al.* (2013) ont montré que 90 % des publications portent sur les espaces protégés, alors même qu'un tiers des tigres vivent en dehors de ces espaces – la proportion étant sous doute encore supérieure pour les léopards. Du coup, lorsqu'un fauve est signalé hors d'une réserve, on accuse la dégradation de l'habitat naturel au sein du parc, ou bien la diminution des proies potentielles, sans forcément voir que la « purification » souhaitée ne peut exister pour des animaux qui ignorent les barrières philosophiques et matérielles dressées par l'humain. « L'anormal » ne l'est que pour une vision ségréguant la nature sauvage de son environnement. S'accorder sur la « juste place » des animaux est en réalité impossible (Mauz, 2002). Le problème est pourtant que dès qu'un léopard est aperçu dans des champs cultivés, et encore davantage dans la banlieue de Mumbai, il est capturé et « re »-placé dans l'espace protégé le plus proche, dont il est censé être sorti. On crée alors un animal déterritorialisé, stressé, qui aura toutes les chances désormais d'attaquer l'homme, alors que l'ignorer aurait été la solution la plus sage (Landy, 2017). L'analogisme avait décidément du bon.

---

## BIBLIOGRAPHIE

AGRAWAL A. (2005), *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*, Durham, Duke University Press.

ANHEIM E. (2018), « La jouissance et la domination. Métamorphoses de la nature dans l'Europe de la fin du Moyen Âge », *Les natures en question*, Paris, Odile Jacob.

AUBRIOT O. (2006), « Baisse des nappes d'eau souterraine en Inde du Sud : forte demande sociale et absence de gestion de la ressource », *Géocarrefour*, 81, 1, pp. 83-90.

BAVISKAR A. (2002), "The politics of the city", *Seminar*, 516, pp. 40-42, <https://www.india-seminar.com/2002/516/516%20amita%20baviskar.htm>.

- BAVISKAR A. (2005), "Red in Tooth and Claw? Looking for Class in Struggles over Nature", in KATZENSTEIN M., RAY R. (eds.), *Rethinking Class and Poverty: Social Movements in India in a Transnational Age*, Lanham, Rowman and Littlefield, pp. 161-178.
- CARRIN M., TAMBS-LYCHE H. (2008), *People of the Jangal. Reformulating identities and adaptations in crisis*, Delhi, Manohar.
- CSE (Centre for Science and Environment) (2014), *State of India's Environment 2014*, New Delhi, CSE.
- CULAS C. (2019), "Nature and Human in Sino-Vietnamese conceptions and practices. Articulations between Asian vernacular 'analogism' and Western modern 'naturalism' modes of identification", in SANKARAN C., PHAM C.P. & KAUR G. (eds.) *Ecologies in Southeast Asian Literatures*, Delaware, Vernon Press, pp. 111-129.
- DEJOUHANET L. (2017), « Le tourisme dans les montagnes du centre du Kérala (Inde du Sud) : à la croisée des regards posés sur les populations forestières », *Revue de géographie alpine*, 105, 3, <https://journals.openedition.org/rga/3829>.
- DESCOLA P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- D'SOUZA R. (2015), "Nations without Borders: Climate Security and the South in the Epoch of the Anthropocene", *Strategic Analysis*, 39, 6, pp. 720-728.
- ECK D. L. (1998), "The imagined landscape: Patterns in the construction of Hindu sacred geography", *Contributions to Indian Sociology*, 32, 2, Sage, pp. 165-188.
- GADGIL M., GUHA R. (1992), *This Fissured Land: An Ecological History of India*, Delhi, Oxford University Press.
- GHERTNER D. A. (2015), *Rule by Aesthetics : World-Class City Making in Delhi*, New York, Oxford University Press.
- GHOSAL S., ATHREYA V.R., LINNELL J.D.C. & VEDELD P.O. (2013), "An ontological crisis? A review of large felid conservation in India", *Biodiversity and Conservation*, 22, 11, pp. 2665-2681.
- GOUROU P. (1982), *Terres de bonne espérance*, Paris, Plon.
- GREENOUGH P. (2001), "Naturae Ferae: Wild Animals in South Asia and the Standard Environmental Narrative", in SCOTT J.C. (dir.), *Agrarian Studies: A Synthetic Work at the Cutting Edge*, Yale, Yale University Press, pp. 141-185.
- JEFFERY R. (1998), "Introduction", in JEFFERY R. (ed.), *The social construction of Indian forests*, Delhi, Manohar, pp. 1-16.
- KOROM F.J. (2000), "On the ethics and aesthetics of recycling in India", in NELSON L. (ed.), *Purifying the earthly body of God. Religion and ecology in Hindu India*, New Delhi, D.K. Printworld, pp. 197-224.
- LANDY F. (2011), « Représentation du territoire national et circulation des grains : le système de distribution publique indien » *Annales de géographie*, 677, pp. 5-28.
- LANDY F. (2017), "Urban leopards are good cartographers: Human-non human and spatial conflicts at Sanjay Gandhi National Park, Mumbai", in RADEMACHER A., SIVARAMAKRISHNAN K. (eds.), *Places of nature in ecologies of urbanism*, Hong Kong University Press, pp. 67-85.
- LANDY F. (éd.) (2018), *From urban national parks to natured cities in the global South: The quest for naturbanity*, New York, Springer.

- LANDY F., RUIZ L., JACQUET J., RICHARD-FERROUJJI A., SEKHAR M., GUÉTAT-BERNARD H., OGER-MARENGO M. & VENKATASUBRAMANIAN G. (à paraître), “Commons as Demanding Social Constructions: The Case of Aquifers in Rural Karnataka”, *International Journal of Rural Management*.
- LARDINOIS R. (2007), *L’Invention de l’Inde : Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS Éditions.
- LATOUR B. (1991), *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- MALM A., HORNBERG A. (2014), “The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative”, *The Anthropocene Review*, 1, 1, pp. 62-69.
- MAUZ I. (2002), « Les conceptions de la juste place des animaux dans les Alpes françaises », *Espaces et sociétés*, 110-111, 3, pp. 129-146.
- MAWDSLEY E. (2006), “Hindu Nationalism, Neo-Traditionalism and Environmental Discourses in India”, *Geoforum*, 37, 5, pp. 380-390.
- MAWDSLEY E., MEHRA D. & BEAZLEY K. (2009), “Nature Lovers, Picnickers and Bourgeois Environmentalism”, *Economic and Political Weekly*, 44, 11, pp. 49-59.
- MOORE J.W. (2015), *Capitalism in the Web of Life*, London, Verso Books.
- MÜNSTER U. (2016), “Working for the Forest: The Ambivalent Intimacies of Human–Elephant Collaboration in South Indian Wildlife Conservation”, *Ethnos*, 81, 3, pp. 425-447.
- NAGARAJAN V. (2000), “The Earth Goddess *Bhu Devi*: Toward a Theory of ‘Embedded Ecologies’ in Folk Hinduism”, in NELSON L. (ed.), *Purifying the earthly body of God. Religion and ecology in Hindu India*, New Delhi, D.K. Printworld, pp. 269-295.
- NELSON L.E. (2014), “Ecology”, in JACOBSEN K. et al., *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*, BrillOnline.
- RANGAN H. (2000), *Of Myths and Movements: Rewriting Chipko into Himalayan History*, Delhi, Oxford University Press.
- SAÏD E. (1980), *L’Orientalisme, l’Orient créé par l’Occident*, Paris, Seuil.
- SHARMA M. (2012), *Green and saffron: Hindu Nationalism and Indian Environmental Politics*, Ranikhet, Permanent Black.
- SHARMA M. (2017), *Caste and nature. Dalits and Indian environmental politics*, New Delhi, Oxford University Press.
- SHIVA V. (1991), *Ecology and the Politics of Survival: Conflicts Over Natural Resources in India*, United Nations University Press, Sage Publications.
- TOMALIN E. (2004), “Bio-divinity and biodiversity : Perspectives on religion and environmental conservation in India”, *Numen*, 51, pp. 265-295.
- TROUILLET P.Y. (2013), « L’hindouisme, une religion circulaire », *Diasporas : Etudes des Singularités Indiennes (DESI)*, 2, pp. 123-150, <halshs-00867725>.
- UCHIYAMADA I. (2008), “Transforming sacred groves”, in CARRIN M., TAMBS-LYCHE H. (eds.), *People of the Jangal. Reformulating identities and adaptations in crisis*, Manohar, Delhi, pp. 263-301.
- VASAN S. (2002), “Ethnography of the Forest Guard. Contrasting Discourses, Conflicting Roles and Policy Implementation”, *Economic and Political Weekly*, 37, 40, pp. 4125-4133.
- VEKEMANS T. (2014), *Ecology as religious practice. Jainism and the environment in a changing global context*, Anuvrat International Conference 2014 [en ligne].
- ZIMMERMANN F. (1982), *La jungle et le fumet des viandes*, Paris, Gallimard-Le Seuil.



## NOTES

1. <https://bangaloremirror.indiatimes.com/bangalore/others/if-isro-scientists-can-offer-puja-why-cant-i-asks-patil/articleshow/59041385.cms>
  2. Utilisons l'adjectif « hindou » même s'il est excessivement généraliste et fossilisant, rendant mal compte de l'Inde contemporaine (disparité des cultes et des valeurs selon les castes et les régions) comme des évolutions historiques (quoi de commun entre les temps védiques et aujourd'hui ?).
  3. En juillet 2017, au grand dam des écologistes tout comme des nationalistes hindous, la Cour Suprême fédérale cassa cependant cet arrêt pour des raisons administratives.
  4. Sur la question des droits des non-humains, cf. la session animée par D. Berti et A. Good, "Juristic Personalities and the 'Rights of Non-Humans'. Gods, Animals and Natural Resources as Legal Persons in South Asia", European Conference of South Asian Studies, Paris, 24-27 July 2018.
  5. On trouve par exemple dans le *Rig Veda* (1.6.3) : "Nature's beauty is an art of God. Let us feel the touch of God's invisible hands in everything beautiful. By the first touch of His hand rivers throb and ripple. When He smiles the sun shines, the moon glimmers, the stars twinkle, the flowers bloom", [http://www.hinduwisdom.info/Nature\\_Worship.htm](http://www.hinduwisdom.info/Nature_Worship.htm)
  6. « La terre produit assez pour satisfaire les besoins de chaque homme, mais non ses appétits ». Cité par Pyarelal Nayyar (1958), *Mahatma Gandhi: The Last Phase*, 10, p. 552, <https://www.izquotes.com/quote/231145>
  7. L'Inde est à 80 % hindoue. Même si l'on admettait que tous les hindous soient dominés par la pensée analogique, il resterait à étudier les minorités musulmanes (14 %) et chrétiennes, dont les religions monothéistes (certes très teintées ici d'hindouisme) prédisposent sans doute à plus de naturalisme. Surtout, demeurerait la question des 9 % d'Adivasis (autochtones), dont le mode d'identification hésite entre l'analogisme et un autre type défini par Descola, l'animisme.
  8. *Controversies about animal killing practices in Tamil Nadu: hunting and religious sacrifice among tribal groups*, Conférence 16.1.2018, EFEO, Pondichéry.
  9. Pour reprendre la notion d'« orientalisme » d'Edward Said (1980), qui décrit l'attitude condescendante de l'Occident face à une culture orientale essentialisée, trop souvent considérée comme rigide et fossilisée, voire inférieure.
  10. Le principe des projets REDD+ est de rémunérer les pays du Sud pour leur engagement à éviter la déforestation et, ainsi, à limiter les émissions de carbone.
  11. Selon Culas (2019), l'échec des projets de conservation au Vietnam s'explique en partie pour les mêmes raisons.
- 

## RÉSUMÉS

Une explication aux difficultés des parcs nationaux en Inde ne serait-elle pas culturelle ? Ce modèle ne correspond-il pas à une vision du monde importée opposant humains et nature, différente des représentations dominantes en Inde ? Ce texte commence par évoquer l'impossibilité d'une véritable dichotomie entre nature et culture au pays de Hanuman et Ganesh, les dieux-singe et éléphant, dans une culture dominée selon Descola (2005) par un « analogisme »

très éloigné du « naturalisme » de l'Occident contemporain. Mais nous faisons ensuite plus que nuancer cet état de fait, en montrant combien les valeurs religieuses sont ambiguës en termes de « protection de l'environnement ». D'une adaptation au milieu, qui correspondait à un rapport spécifique à la « tropicalité », on est passé à une tentative de maîtrise de celui-ci, occasionnant les ravages que souligne la notion d'Anthropocène. La troisième partie du texte replace donc l'Anthropocène vu de l'Inde en le « situant » historiquement, socialement et spatialement.

Wouldn't an explanation for the difficulties of national parks in India be cultural? Doesn't this model correspond to an imported vision of the world opposing humans and nature, different from the dominant representations in India? This text begins by evoking the impossibility of a true dichotomy between nature and culture in the country of Hanuman and Ganesh (the monkey and elephant gods), in a culture that is dominated, according to Descola (2005), by an “analogism” far from the “naturalism” of the contemporary West. Then we do more than qualify this state of affairs, by showing how ambiguous religious values are in terms of “environmental protection”. To an adaptation to the environment, which corresponded to a specific relationship to “tropicality”, has been added an attempt to control it, causing the ravages that the notion of Anthropocene underlines. Thus the third part of the text illuminates the Anthropocene as seen from India by “situating” it historically, socially and spatially.

## INDEX

**Mots-clés** : Inde, nature-culture, Descola, analogisme, parcs nationaux, conservation, Anthropocène

**Keywords** : India, nature-culture, Descola, analogism, national parks, conservation, anthropocene

## AUTEUR

**FRÉDÉRIC LANDY**

Institut Français de Pondichéry, Université de Nanterre/UMR LAVUE, frederic.landy@u-paris10.fr