

MULTICULTURALISME ET ENVIRONNEMENTALISME

Catherine Larrère

Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne

Quelle place l'environnement a-t-il dans les revendications culturelles ? La question est assez peu abordée dans les écrits politiques sur le multiculturalisme, ou alors elle est écartée. Parlant du Québec, Charles Taylor oppose ainsi la langue, élément d'identité collective, aux simples ressources environnementales, comme « l'air ou les espaces verts »¹. Il faudrait plutôt regarder du côté des écrits environnementaux pour trouver des éléments de réponse sur la question des rapports entre diversité culturelle et diversité biologique. Pour Arne Naess, la diversité des cultures est de même nature que la diversité du vivant ; il s'agit toujours de « formes de vie » : « dans leur richesse et leur diversité, les prémisses ultimes, philosophiques ou religieuses, qui peuvent guider l'action écologique, peuvent être considérées comme faisant partie de la diversité et de la richesse des formes de vie sur terre »².

De la diversité biologique, on peut dire ce que Patrick Savidan dit de la diversité culturelle : constatées depuis longtemps, la diversité du vivant, comme celle des cultures, n'ont été promues que récemment, et à peu près à la même époque, à l'état de valeur à promouvoir³. Apparue en 1986, dans un congrès de biologie de la conservation à Washington, le mot de biodiversité connaît un succès rapide, qui dépasse très largement le milieu des biologistes⁴. La notion fait bientôt son entrée dans le droit international (en 1992, la convention de Rio sur la biodiversité en affirme, dans son préambule, la « valeur intrinsèque »), comme dans le droit national : la loi française sur l'environnement de 1995 (loi Barnier) fait de la biodiversité une norme de protection de la nature. C'est à peu près à la même époque que sont publiés les premiers livres sur le multiculturalisme (Taylor en 1992, Kymlicka en 1995). La biodiversité et la diversité culturelle ont les mêmes ennemis : l'uniformisation d'un mode de vie dominant, aussi bien économique que culturel. La « McCulture » (celle du big Mac, des cartes de crédit

¹ Taylor, Charles, 2009, p. 80

² Naess, Arne, 1973, p. 96.

³ Savidan, Patrick, 2009, p. 3.

⁴ Takacs, David, 1996

et du Coca Cola)⁵ est une menace pour la diversité des cultures, aux deux sens du mot. Leurs défenseurs s'exposent parfois aux mêmes critiques : Les arguments qui, au nom de la neutralité de l'Etat, maintiennent les religions dans la sphère privée, ont pu être utilisés pour exclure du débat public les éthiques environnementales, assimilées à des religions : « Exiger un respect pour la Nature comme telle, indépendamment de l'intérêt que celle-ci présente pour l'homme » écrit Philippe Van Parijs, « n'a pas d'autre poids, dans une société pluraliste, que le respect qu'une communauté de croyants exige pour les commandements de son Dieu : décisif s'il s'agit de déterminer le sens de sa vie ou la source de ses engagements, nul dès que l'on quitte le domaine de l'éthique privée pour établir par le débat public les règles qu'il est équitable que la société impose à tous ses membres »⁶.

Environnementalisme et multiculturalisme : un même combat contre les réductionnismes uniformisants, et contre la valorisation de l'unité au détriment de la diversité ? Porter un tel jugement serait aller trop vite. Entre multiculturalisme, environnementalisme et culture politique unifiante, le rapport est bien triangulaire. On peut, en dénonçant les « ayatollas verts », viser aussi bien l'intégrisme islamiste que le fanatisme des « *deep ecologists* » : le vert est la couleur de l'Islam, comme des partis écologiques. Il n'en reste pas moins que les environnementalistes peuvent se montrer aussi hostiles à certaines pratiques de chasse ou de pêche des peuples indigènes que des républicains à la française le sont à l'égard du foulard ou de la burqa. Etudier la dimension environnementale des revendications culturelles nous conduira donc, dans un premier temps, à chercher comment elle affecte les politiques multiculturalistes. Mais, dans un deuxième temps, nous aurons à voir si l'opposition entre environnementalisme et certaines pratiques culturelles peut être surmontée. Nous pourrons alors, dans un troisième et dernier temps, examiner, dans le domaine de la justice environnementale, des revendications qui se veulent à la fois culturelles et environnementales, bien que ces qualificatifs puissent leur être contestés par les deux autres parties prenantes de cette affaire triangulaire.

I/La dimension environnementale des revendications culturelles.

⁵ Callicott, J. Baird, 2000, p. 87.

⁶ Roose Frank de et Van Parijs Philippe, 1991, p. 151-152. Même argument chez François Blais et Marcel Fillion, 2001.

Toute culture implique un certain type de rapport à la nature. Les pratiques environnementales varient d'une culture, ou d'une société, à l'autre. Cela dépend des contraintes du milieu naturel (ressources, climat, configuration géographique), mais pas seulement. Dans un article intitulé « Structuralisme et écologie », où il envisage la place des éléments du milieu naturel dans les mythes de certaines populations indiennes, Lévi-Strauss défend l'idée d'une latitude culturelle en matière d'intégration des contraintes du milieu dans certains modes de représentation : il n'y a rien d'automatique ou de prévisible dans la façon dont telle ou telle société fait choix d'un fragment représentatif de son habitat pour l'affecter d'une signification particulière et l'intégrer dans tel ou tel mythe. Cela le conduisit à s'opposer aux défenseurs d'un déterminisme matériel pour qui la culture n'est que le résultat de l'adaptation à des conditions naturelles.⁷

Si pour désigner des pratiques qui ont rapport à la subsistance, il faut parler d'écologie plutôt que d'économie, ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit de « formes de vie », de modalités du rapport que ces organismes vivants que sont les hommes ont avec leur milieu. C'est aussi que ces pratiques font partie intégrante d'une culture dans laquelle elles sont enchâssées, à la différence du caractère seulement instrumental et relativement autonome des secteurs économiques des sociétés développées. Aux Etats-Unis, des populations Hopis et Navajos protestent contre l'utilisation croissante, à des fins d'exploitation minière, de sources d'eau aquifère situées sur leur territoire. Sans doute, cela les prive-t-il de ressources hydrauliques pour l'agriculture, mais ce n'est pas l'argument principal: ils font valoir qu'il s'agit de sources sacrées qui jouent un rôle important dans leurs cérémonies religieuses. Dans ces régions arides, les tribus considèrent que l'eau est un élément essentiel de leur existence spirituelle aussi bien que physique⁸.

De la même façon, en affirmant leur droit à chasser les baleines, les Makahs, population aborigène de la côte ouest des Etats-Unis, dans l'État de Washington, ne défendent pas seulement un droit d'accès à des ressources alimentaires. La pêche à baleine tient à l'ossature même de leur société. Leur interdire de continuer à la chasser serait mettre en danger leurs traditions, leur identité, la communauté qu'ils forment⁹. Chasser la baleine aide les Makas à se souvenir de « qui ils sont » : ils se targuent de consommer de la chair de baleine depuis 2200

⁷ Lévi-Strauss, Claude 1983. Pour une présentation de ce débat, voir Descola, Philippe, 2010.

⁸ Schlosberg, David, 2007, p. 64.

⁹ Martello, Marybeth Long, 2004.

ans et de pratiquer la chasse à la baleine depuis au moins 1500 ans¹⁰. Et tout cela sur un même territoire. Les revendications environnementales des peuples indigènes (continuer à pratiquer leurs usages du sol, ou de l'eau) croisent ainsi la dimension historique, propre aux traditions culturelles, d'une dimension spatiale. Les revendications environnementales des populations indigènes sont ainsi celles d'une véritable communauté écologique, ou environnementale, qu'ils forment avec leur milieu de vie.

Maintenir cette communauté écologique est une affaire de survie culturelle, pour les populations concernées. La dimension environnementale des revendications culturelles, tout spécialement chez les peuples indigènes, n'est donc nullement instrumentale. C'est une revendication identitaire, et il s'agit d'une identité collective : les droits liés aux usages du territoire sont bien des droits collectifs¹¹. Les revendications environnementales font donc partie d'une politique de reconnaissance des identités culturelles¹².

C'est bien parce que le maintien de leur culture passe par le contrôle d'un territoire sur lequel tous les usages ne peuvent pas se superposer, que les populations autochtones ne sont pas caractérisées seulement comme des groupes ethniques mais bien comme des minorités nationales¹³. Cela peut impliquer des droits politiques (autonomie territoriale, auto-gouvernement) si bien que, plutôt que d'une démocratie multiculturelle, c'est d'une démocratie multinationale qu'il faudrait parler¹⁴. On en vient ainsi à des revendications politiques qui conduisent à des formes de fédéralisme, voire même relèvent du droit international : il est question de souveraineté et d'associations de peuples et pas seulement de reconnaissance individuelle de citoyens¹⁵.

La dimension environnementale de la revendication culturelle des peuples indigènes, en faisant apparaître l'importance du territoire, met en question les limites politiques du multiculturalisme, sa possibilité même peut-être. Le caractère holiste des sociétés traditionnelles peut impliquer des droits collectifs qui sont attentatoires aux libertés

¹⁰ Martello, Marybeth Long, 2004, p. 265.

¹¹ Kymlicka, Will, 2001, p. 71.

¹² Schlosberg, David, 2007, p. 58-64. Il renvoie, sur ces questions, aux travaux sur la reconnaissance de Taylor (2009) et Honneth (2000).

¹³ Kymlicka, Will, 2001, p. 119.

¹⁴ Tully, James, « Introduction » in Tully J. et Gagnon, A.-G. (eds), 2001, p. 1

¹⁵ Keal, Paul, 2003, p. 204.

individuelles¹⁶, ce qui conduit à confronter le multiculturalisme au conflit de l'individuel et du collectif : le souci libéral du respect de la diversité culturelle doit-il conduire à cautionner des pratiques collectives qui mettent en cause la liberté individuelle? Inversement, l'intrication, dans de telles sociétés, de la terre, de la culture et du gouvernement, rend problématique l'application du terme, fort occidental, de souveraineté, au mode de gouvernement de ces territoires. C'est d'abord un problème de traduction : dans la version anglaise du traité que les Maori ont passé en 1840 avec les Britanniques en Nouvelle Zélande, il est dit que les Maoris acceptent de transférer leur souveraineté à la couronne en échange de la protection royale. Mais il n'y a pas de terme maori pour désigner la souveraineté¹⁷. Il faudrait donc admettre que les Maoris, non seulement renoncent à leur souveraineté, mais, ce faisant, reconnaissent que le seul terrain de négociation est celui que le vainqueur impose dans ses propres termes. Or c'est bien cela qui est en question : donne-t-on à chaque forme culturelle (y compris politique) sa voix, ou soumet-on certaines formes à une forme dominante ?

James Tully en vient même à considérer que certaines formes proclamées de multiculturalisme, lorsqu'elles restent individuelles et libérales, sont en fait, lorsqu'il s'agit de populations autochtones, des formes d'assimilation qui perpétuent ce qu'il appelle le colonialisme interne. Il entend par là les formes de domination exercées par des populations occidentales (par exemple aux Etats-Unis et au Canada) sur des populations autochtones demeurant sur le même territoire et dont le seul avenir est la disparition (par assimilation culturelle, plutôt que par extinction physique) à la différence d'un colonialisme externe où des populations locales sont dans la dépendance de colonisateurs résidant dans une métropole géographiquement éloignée du territoire colonisé¹⁸. Dans ces conditions, les possibilités, pour ces populations autochtones, de se libérer de la domination coloniale interne (« *freedom from* »), pour atteindre des formes effectives d'autogouvernement (ce qui supposerait, non pas d'obtenir des droits au sein de la domination intérieure, mais de relever du droit international) sont extrêmement limitées. Il ne leur reste qu'à jouer de la marge de liberté possible dans les dispositifs de domination qui leur sont imposés (« *freedom of* ») pour maintenir leur identité culturelle. Dans ces luttes de résistance, celles qui visent le maintien et la continuité des pratiques environnementales jouent un rôle important¹⁹.

¹⁶ Kymlicka, Will, 2001, p. 71.

¹⁷ Ivison Duncan, Patton Paul, Sanders Will, 2000, p. 13.

¹⁸ Tully James, 2000 a, p. 50-58.

¹⁹ Tully James, 2000 a, « The struggles for and of freedom », p. 58-59.

Prendre en considération la dimension environnementale des revendications culturelles, et tout particulièrement celles des peuples indigènes, conduit à s'interroger sur les limites du multiculturalisme, et ses possibilités de réalisation. L'attention au territoire, c'est-à-dire à la dimension spatiale de la question environnementale²⁰, fait en effet apparaître que toute forme politique est culturelle, donc relative : c'est particulièrement vrai pour la souveraineté, qui a pourtant prétention universelle. L'entrée en scène de l'environnement, dans la revendication culturelle, est celle d'une diversité culturelle peut-être irréductible à d'autres formes culturelles de rapports à la nature, ce qui met en question l'ambition d'un multiculturalisme qui se voudrait capable de permettre à toutes les formes de culture de s'exprimer et d'être reconnues. Plusieurs cultures peuvent-elles coexister dans un même espace, quand cet espace n'est pas un support neutre, mais fait partie de l'identité culturelle ?

On peut alors être tenté de faire un parallèle entre cette irréductibilité de certaines revendications culturelles dans un schéma (occidental) dominant, et celle de certaines revendications écologiques propres aux éthiques environnementales. Dans un article où il ne s'occupe pas des droits des peuples indigènes, mais de morale écologique, James Tully reprend à son compte le souci d'Arne Naess de réconcilier justice et nature : « comment le fait de la différence culturelle et philosophique entre justice et nature peut-il être réconcilié avec le besoin urgent de prononcer des jugements équitables (« *fair* ») dans des cas de conflit entre développement et environnement, exploitation et conservation ? »²¹ Il montre alors que les approches politiques disponibles pour traiter ces questions ont du mal à prendre en compte certaines particularités normatives propres aux éthiques écologiques (ou environnementales). Soit, comme c'est le cas des théories cosmopolites de la démocratie, comme celles de Held, elles font primer l'autonomie individuelle comme valeur, là où les éthiques écologiques accorderaient plus d'importance à l'interdépendance, au partenariat, à la diversité. Soit, comme les éthiques procédurales de Rawls ou d'Habermas, elles posent la priorité du juste (la morale) sur le bien (l'éthique), là où les éthiques écologiques, parce qu'elles affirment l'appartenance des hommes au réseau de formes de vies interconnectées (que ce soit à un niveau local ou global), interdisent de séparer la considération du bien commun (incluant les non humains) de la seule considération de la justice. James Tully affirme ainsi que réconcilier justice et nature, conduit à rechercher des accommodements entre diversité biologique et

²⁰ Lussault, Michel, 2007.

²¹ Arne Naess, cité par James Tully, 2000 b, p. 147.

pluralisme culturel, entre les exigences d'une démocratie représentative et celles de la survie de la planète, dans sa diversité.²²

Dans ces conditions, ce serait une même démarche qui permettrait d'affronter les difficultés du multiculturalisme et celles de l'intégration des éthiques écologiques dans des philosophies politiques anthropocentriques (et qui rejettent donc la considération des non-humains hors du domaine partagé du raisonnable). Poursuivre dans cette voie serait supposer que la sauvegarde de la biodiversité et celle de la diversité culturelle vont de pair. Or il y a toute raison d'en douter.

II/ Diversité des cultures, unité de la nature ?

Fort généreusement, Arne Naess affirme que les militants écologistes se soucient autant de préserver la diversité culturelle que la diversité biologique : ils « s'opposent à l'annihilation des phoques et des baleines tout autant qu'à celles des peuples et des cultures primitives »²³. L'ennui, c'est que les Makahs (et bien d'autres populations indigènes²⁴) chassent les baleines, et se trouvent en conflit avec les réglementations sur les espèces protégées et en butte aux critiques des écologistes.

La réflexion philosophique sur l'environnement, telle qu'elle s'est développée, dans les années 1970, principalement aux Etats-Unis²⁵, a pris pour cible privilégiée, quand elle remontait pas aux sources du monothéisme juif et chrétien²⁶, la modernité : Bacon ou Descartes sont rendus responsables d'une conquête scientifique et technique de la nature qui l'instrumentalise et l'offre à la destruction humaine²⁷. On peut comprendre que, dans cette perspective, les populations non modernes (traditionnelles, « primitives » ou « premières ») soient jugées écologiquement plus saines. Mais ce n'est pas toujours le cas. Le mythe du bon sauvage écologique ne résiste pas très longtemps à l'examen. Les populations humaines n'ont pas attendu la modernité pour faire mauvais usage de leur environnement, en détruisant des

²² James Tully, 2000 b, p. 147-153.

²³ Naess, Arne, 1973, p. 96.

²⁴ Wohlforth, Charles, 2008.

²⁵ Larrère, Catherine, 1997.

²⁶ White, Lynn Jr., 1967.

²⁷ Merchant, Carolyn, 1983.

ressources naturelles (beaucoup de mammifères disparaissent d'Amérique du Nord après l'arrivée des humains), et nombreux sont les peuples qui, comme l'a montré Jared Diamond, ont été confrontés à des problèmes d'environnement dont ils étaient parfois responsables (déforestation, notamment) et qu'ils n'ont pas su surmonter²⁸. Les principes d'une morale écologique, s'ils visent d'abord la conduite moderne, peuvent aussi servir à dénoncer d'autres pratiques environnementales. Les raisons même qui conduisent à valoriser les pratiques indigènes peuvent tout aussi bien conduire à leur critique.

Sans doute les sociétés traditionnelles, comme celle des Makahs, se sont-elles perpétuées dans une longue durée et c'est un argument (d'un point de vue évolutionniste) pour juger qu'elles ont, dans l'ensemble, de bons rapports avec leur environnement (sinon, elles auraient disparu). Mais cela n'exclut pas que certaines de leurs pratiques puissent être néfastes pour leur environnement ou que des pratiques traditionnellement positives, ou neutres, puissent être devenues néfastes. L'occidentalisation (qui n'a pas que des inconvénients) peut avoir eu pour effet une augmentation démographique (médecine, hygiène, amélioration des conditions de vie) et celle-ci peut remettre en cause les ajustements écologiques antérieurs²⁹. Il se peut aussi que des pratiques locales, en elles-mêmes respectueuses de l'environnement, soient remises en question par la globalisation de la crise environnementale. Que telle pratique locale de pêche ou de chasse n'effectue que des destructions ponctuelles (et se distingue en cela de l'extermination massive autorisée par les pratiques industrielles) ne change plus rien du moment où les conditions globales de reproduction de l'espèce chassée sont affectées. On en vient donc à appliquer des normes définies globalement à des pratiques locales. Le conflit entre justice et nature, dont parle James Tully, et sur lequel il faudrait pouvoir se prononcer équitablement oppose alors des cultures, locales et particulières, à une nature globalisée par le droit international à prétention universelle (les règlements internationaux sur les espèces protégées, en l'occurrence). Les Makahs (et les autres populations semblables) sont ainsi conduits à faire valoir, au nom de la responsabilité historique et de la justice, leur exception culturelle pour pouvoir continuer à chasser la baleine.

Les environnementalistes (ou les défenseurs des droits des animaux) occupent, dans ce conflit, la place des critiques politiques du multiculturalisme défendant l'universel contre les différences. Cependant le conflit s'est déplacé : il n'est plus entre l'unité nationale et les

²⁸ Diamond, Jared, 2006.

²⁹ Cela semble être le cas en Guyane, notamment.

minorités culturelles (les Etats nationaux relaièrent plutôt, vers les instances internationales, les demandes d'exemption culturelles de leur minorité autochtones), mais entre le local et le global, entre les cultures et la nature. Si les Makahs préfèrent arguer de leur différence culturelle plutôt que de faire valoir des arguments nutritionnels, c'est que la particularité culturelle paraît plus facile à défendre que les besoins alimentaires, même s'ils font valoir qu'un changement de régime (ne plus manger de la chair de baleine) aurait pour eux des conséquences médicales. Ils s'emploient donc à promouvoir au niveau global (celui des institutions officielles internationales et des ONG) les particularités de leur culture, en faisant valoir le caractère irréductibilité de leur identité sur une scène universelle qui est celle de l'homogénéisation et de l'uniformisation. Leur exception culturelle est en effet mise en question par les défenseurs, au niveau global, des baleines et de la nature. Il leur est reproché de ne pas avoir que des intérêts alimentaires, mais peut-être aussi marchands, et d'être de toute façon l'alibi des Japonais qui, eux, font une pêche marchande et à grande échelle et se servent de ces revendications culturelles pour avancer leurs propres intérêts. L'authenticité de leur culture est également contestée : on fait valoir les dissensions en leur sein (une partie de la population, notamment des anciens, n'est pas favorable à la poursuite de la pêche à la baleine). On leur reproche de ne plus employer les méthodes traditionnelles mais d'avoir adopté certaines innovations techniques modernes (canots à moteur). On les confronte à l'image d'une culture unanimiste et statique, pour mieux les appeler aux seuls devoirs de l'époque, ceux de la citoyenneté cosmopolite ou globale : ils n'ont pas de rapports particuliers avec leurs baleines, mais des devoirs à l'égard des êtres vivants de la planète, et c'est à ce niveau, global, qu'ils doivent trouver de nouveaux moyens de réaliser une unité spirituelle avec l'environnement planétaire.³⁰

Les Makahs, à supposer qu'ils continuent à se saisir comme tels, pourraient-ils se reconnaître dans la vision globale d'une nature à la Gaïa qu'on leur propose ? Si le mythe du bon sauvage n'est pas très solide, ce n'est pas seulement qu'il ne résiste pas à la critique écologique, c'est aussi que les sauvages auxquels on l'attribue ne s'y retrouvent pas vraiment. Ce n'est pas un hasard si les paroles pleines de sagesse écologique prêtée à quelque vieillard d'une tribu sioux ou navajo sont des faux (forgés avec les meilleures intentions du monde). Ces paroles expriment généralement des conceptions holistes ou organicistes, avec une forte dimension spirituelle, à l'opposé de la vision mécaniste de la nature moderne. Mais le problème n'est pas

³⁰ Martello, Marybeth Long, 2004, p. 273-279.

celui de la diversité des conceptions de la nature, c'est de savoir si cela a un sens de parler de nature. Philippe Descola a montré à quel point ce qu'il appelle le naturalisme repose sur une ontologie proprement occidentale, soit qu'elle se manifeste dans le dualisme de la nature et de la culture, où la diversité des cultures se détache du fond indifférencié d'une nature homogène, soit qu'elle s'affirme dans un monisme du tout est naturel. Mais il s'agit toujours de nature, là où les autres ontologies (animistes, totémistes ou analogistes) n'ont pas semblable représentation unifiante³¹. Les cultures non occidentales ont donc du mal à se reconnaître dans une élaboration très occidentale des revendications environnementales. Dans le meilleur des cas, cela conduit à prêter à des populations indigènes des conceptions de la nature qui leur sont étrangères (le bon sauvage écologique), dans le pire des cas il peut y avoir incompatibilité entre la vision occidentale de la nature à protéger et la poursuite des cultures non occidentales. Le Yellowstone, premier parc naturel moderne créé en 1872, a été assez rapidement « violemment débarrassé des Indiens Soshtone qui y résidaient afin que nulle présence humaine permanente ne puisse entamer l'émotion pure ressentie au contact d'une nature sauvage »³². Imposer des parcs naturels, sur ce modèle américain, en Asie du Sud Est, par exemple, où les populations locales vivent dans et de la forêt, ce ne serait pas protéger la nature, ce serait créer, en chassant les indigènes, des espaces récréatifs pour touristes américains³³.

Cette critique de la dimension culturelle, et relative, d'une politique environnementale de protection de la nature qui vise à l'universalité scientifique et juridique a été menée de l'intérieur même du mouvement environnemental. Cela a été l'occasion d'un grand débat sur la « *wilderness* »³⁴, cette conception, typiquement anglophone, d'une nature sauvage, à l'écart de laquelle l'homme se tient (il ne peut y être qu'un « visiteur temporaire ») conception qui a été la référence de la protection américaine de la nature et, au travers d'un certain nombre d'organisations internationales, comme l'UICN, a servi de modèle et de référence aux politiques de protection de la nature à travers le monde. William Cronon, dans un article au titre évocateur, « *The Trouble with Wilderness, or Getting Back to the Wrong Nature* », a montré que la notion de *wilderness* nous apprenait beaucoup sur la civilisation américaine et

³¹ Descola, Philippe, 2005.

³² Descola Philippe, 2007, p. 124.

³³ Ramachandra Guha, 1989.

³⁴ Callicott, J. Baird, Nelson, Michael P., 1998 et 2008,

ses aspirations (le sublime, la simplicité primitive, l'élitisme) mais fort peu sur la nature³⁵. Baird Callicott, un des fondateurs des éthiques environnementales américaines, a fait valoir que la notion de *wilderness* était dualiste (elle séparait l'homme de la nature), ethnocentriste (occidentale), scientifiquement contestable (elle suppose une nature statique, que l'on peut préserver à l'écart des transformations), et, en plus, androcentriste (elle promeut une vision très masculine de la vie au grand air)³⁶.

C'est donc avec l'ambition de sortir d'une vision trop anthropocentriste de la nature et de l'éthique qui lui convient, que Callicott a entrepris, dans un livre intitulé *Earth's Insights*, de faire un tour du monde des éthiques environnementales : il entend faire un inventaire des visions du monde dont sont porteuses les différentes cultures, principalement dans leur élaboration religieuse, et qui contiennent une certaine conception des rapports à la nature et même certains préceptes qui peuvent régler ces rapports³⁷. En sous-titrant son livre « Revue multiculturelle des éthiques écologiques du bassin méditerranéen au désert australien », Callicott peut prétendre à participer à la réflexion sur le multiculturalisme. Il faut remarquer, cependant, qu'il ne donne pas la parole à égalité aux différentes visions culturelles qu'il étudie : elles sont toutes jugées à l'aune du même modèle de référence, l'éthique environnementale qu'il a dégagée de la *Land ethic* d'Aldo Leopold, et dont il s'est employé à plusieurs reprises à montrer qu'elle est en accord avec les propositions scientifiques de l'écologie contemporaine.³⁸

Andrew Light peut ainsi, en adoptant un point de vue pragmatiste, passer de cette confrontation de différentes cultures à un modèle unique à partir desquelles elles sont jugées, à une véritable coopération entre la pluralité des façons dont nous valorisons notre environnement³⁹. C'est passer d'une vision scientifique (où les politiques environnementales sont réglées par des critères tirés de l'écologie comme science) à une vision politique, qui vise à faire coopérer à une même action protectrice des porteurs de visions différentes de la nature (ou de ce qui en tient lieu). C'est sur ce terrain, politique, que nous pouvons retrouver James Tully et son projet d'éthique écologique. La réponse au conflit entre nature et justice se trouve

³⁵ Cronon William, 1996.

³⁶ J. Baird Callicott, « Contemporary Criticisms of the Received Wilderness Idea » in Callicott et Nelson, 2008, p. 355-377.

³⁷ Callicott, John Baird, 1994.

³⁸ Leopold, Aldo 1995, Callicott J. Baird, 1989 et 1999

³⁹ Light Andrew, 2003

en effet, pour lui, dans l'application de deux principes, qui sont ceux d'une politique multiculturelle démocratique : le principe (démocratique) du consentement (ce qui touche tout le monde doit être approuvé par tous), et le principe (pluraliste) de l'attention à l'autre (*semper audi alteram partem* : écoute toujours l'autre partie)⁴⁰. Tully explique qu'ainsi engagées, les discussions entre les parties en présence ne seront pas un simple marchandage (confrontant des intérêts prédéfinis), mais « ce sont des dialogues intersubjectifs dans lesquels nous en venons à appréhender et apprécier la diversité biologique et culturelle de nos relations d'interdépendance avec l'ensemble du réseau de la vie »⁴¹. Tel est donc le cadre politique proposé pour faire se rencontrer diversité politique et diversité culturelle.

Tully se démarque également de Callicott en ce qu'il propose que la confrontation porte, non sur des visions du monde (des conceptions philosophiques ou religieuses), mais sur un ensemble de pratiques. Il se réfère à Foucault et à la conception qu'a celui-ci des systèmes pratiques, comme de formes de rationalité qui organisent aussi bien des façons de faire (l'aspect technologique), qu'elles ne fixent la liberté avec laquelle chacun agit à l'intérieur de ces systèmes (y compris pour en changer les règles)⁴². Il pense que ces comparaisons de pratique permettront mieux de surmonter les dilemmes caractéristiques des conflits environnementaux (entre conservation et développement, ou simplement poursuite des pratiques traditionnelles, comme pour les Makahs). Ils devraient en effet permettre à chacun des participants, à l'écoute de l'autre, de mettre en cause ses présupposés plus ou moins implicites (l'anthropocentrisme dominant dans les conceptions morales et politiques occidentales sous-entend une conception de la nature que la confrontation avec d'autres pratiques peut révéler). La confrontation entre des systèmes pratiques différents devrait également faire apparaître le terrain où une solution est possible : à propos d'une interdiction de pêche d'une espèce (qu'il s'agisse des baleines ou des thons rouges), la perspective temporelle et la prise en compte de la multiplicité des possibilités qu'un système pratique présent conduisent à comprendre, par exemple, que l'opposition (entre préservation et exploitation) n'est que temporaire si la poursuite des activités entraîne la disparition de l'espèce. Il faut donc mieux voir quel type de liberté permet le système pratique plutôt que de se bloquer dans une opposition ouverte.

⁴⁰ Tully, James, 2000b, p. 148 (« *quod omnes tangit ab omnibus comprobetur* ») et p. 159.

⁴¹ Tully, James, 2000b, p. 159.

⁴² Michel Foucault, cité par Tully, 2000b, p. 153.

Il s'agit donc d'une recherche de compromis qui relève d'une conception pragmatique de la politique. C'est ce « compromis raisonnable impliquant toujours un élément de désaccord (de non-consensus) » que Tully oppose à des formes plus stables et plus rigides de consensus (comme celle de Rawls), faisant valoir que cette conception pragmatique fait du compromis un résultat expérimental et toujours modifiable, donc ouvert à des améliorations et à des contestations.⁴³

On peut ajouter à cela que cette approche des cultures à partir de systèmes pratiques, qui laissent ouverts une multiplicité de possibles, rompt clairement avec la conception statique, fixiste des cultures (celle que les environmentalistes opposaient aux Makahs) qui verrouille les sociétés traditionnelles dans leur passé, et n'a pas de sens vis-à-vis de groupes ethniques ou culturels qui ne sont pas des peuples primitifs ou indigènes. Or telle est bien la réalité dominante du multiculturalisme d'aujourd'hui. C'est donc cette forme de multiculturalisme dont il faut maintenant étudier l'éventuelle dimension environnementale.

III/Le social, le culturel et l'écologique : la construction des questions environnementale.

Dans les années 1980, s'est développé aux Etats-Unis un mouvement dit de justice environnementale⁴⁴. En général on entend par « justice environnementale » l'équité dans la distribution du « fardeau » (« *burden* ») ou des risques environnementaux. Même si la pollution (atmosphérique, notamment) atteint tout le monde, il n'est pas difficile de voir que ces risques sont très inégalement répartis. Les populations défavorisées sont plus touchées que les populations plus favorisées : les logements coûtent moins cher dans les environnements les plus pollués (usines, dépôt de déchets) et quand il faut installer quelque part une activité polluante ou enfouir des déchets, on choisira plutôt des quartiers dont les habitants défavorisés auront moins les moyens de se défendre ou que l'on pourra soumettre à un chantage (l'emploi contre la pollution).

⁴³ Tully, 2000b, p. 162.

⁴⁴ Figueroa, Robert and Mills, Claudia, 2001.

La justice environnementale est donc une question sociale. Mais comment comprendre ce qualificatif ? Une controverse s'est élevée pour savoir s'il s'agissait simplement d'une discrimination économique ou si les inégalités environnementales visaient plus particulièrement les populations de couleur et les minorités ethniques, ce qui a conduit à parler de racisme environnemental. La controverse peut sembler curieuse. Les deux caractéristiques ne peuvent-elles pas se cumuler ? On peut être pauvre et faire partie d'une minorité ethnique (c'est malheureusement souvent le cas). D'autre part, si les défenseurs de la dimension purement économique de ces inégalités avançaient qu'il s'agissait là simplement d'un effet du marché, cela ne suffisait pas à les définir comme justes : les allocations opérées par le marché sont peut-être optimales, mais elles ne sont pas justes, pour autant.

Il n'y a sans doute de raison de faire de différence importante entre inégalité économique et inégalité culturelle (ou ethnique). Tant que l'on ne prend en compte que la condition de victimes de la pollution, de ce point de vue les deux catégories s'additionnent parfaitement. Mais la différence apparaît quand on prend en considération la dimension politique de résistance à ces inégalités, quand les victimes se transforment en militants. S'en tenir à l'explication économique, c'est prendre en considération des individus, isolément, alors que la dimension culturelle est collective : « des gens qui se mobilisent pour s'attaquer à une menace environnementale s'identifient comme un groupe culturellement unifié, non comme des individus maximisant leur intérêt dans un objectif commun, mais comme des gens situés de façon semblable dans une même expérience historique, géographique et culturelle. »⁴⁵

Envisagés sous l'angle économique, les problèmes de justice environnementale sont des problèmes de justice distributive. La dimension culturelle fait apparaître un problème de reconnaissance que l'approche purement distributive méconnaît. Des individus également atteints par un même risque peuvent en souffrir différemment selon leur appartenance culturelle. Certaines habitudes alimentaires (consommation de poisson, par exemple) font que certains groupes ethniques qui partagent ces habitudes seront plus touchés que d'autres, en cas de pollution du poisson, parce qu'ils mangeront plus de poisson que d'autres catégories sociales : il y a là des effets structureaux de discrimination raciale, ou culturelle. Or une étude purement économique méconnaîtra ce problème. Cela renvoie à une dimension de

⁴⁵ Figueroa, Robert, « Evaluating Environmental Justice Claims » in Bauer, J. 2006. *Forging Environmentalism: Justice, Livelihood, and Contested Environments*. New York: M.E. Sharpe, p. 360.

reconnaissance, d'une identité culturelle, que les approches en termes de justice distributive laissent de côté.⁴⁶

La reconnaissance conduit à la justice participative : se faire reconnaître comme un groupe culturel, c'est se donner les moyens de participer à la décision (ou de la faire annuler). Le mouvement de justice environnementale se rassemble donc non seulement sur des questions de justice distributive, mais aussi de justice participative. Reste à le faire reconnaître comme environnemental. Dans le milieu des années 80, les habitants (pauvres et de couleur) d'un quartier de Los Angeles se sont mobilisés contre un projet d'implantation d'un incinérateur de déchets toxiques. Ils ont cherché des soutiens et sont allés voir des représentants du Sierra Club (la très ancienne et très puissante ONG environnementale américaine). Ils ont été poliment éconduits : ces questions, leur a-t-on expliqué, étaient certes préoccupantes, mais c'était des questions de santé publique, pas des problèmes environnementaux. Les problèmes environnementaux, ce sont ceux de la protection de la nature (une nature qu'on protège en la laissant sauvage, en la mettant hors des atteintes humaines)⁴⁷.

La distinction est assez fréquente pour qu'on la retrouve dans d'autres pays (comme la Chine, l'Inde ou le Japon) et que l'on puisse parler de deux types d'environnementalisme : un environnementalisme dominant (« mainstream environmentalism ») qui vise à la protection des espaces naturels⁴⁸, et qui est caractéristique, sinon des populations occidentales blanches, du moins des classes favorisées des pays non occidentaux, et un environnementalisme qui se préoccupe de la pollution et de qui elle atteint dans des populations humaines vulnérables, environnementalisme qui est celui des couches sociales les moins favorisées ; cet environnementalisme est souvent critiqué par les membres du courant dominant, comme étant anthropocentriste et superficiel (« shallow » vs « deep » ecology).⁴⁹

Les militant(e)s mobilisées contre l'incinérateur de Los Angeles ont pris en charge le clivage entre ces deux environnementalismes pour constituer leur mouvement. La dimension

⁴⁶ Schlosberg, David, 2007, p. 61.

⁴⁷ Di Chiro, Giovanna, in Cronon, W, 1995.

⁴⁸ Ce n'est pas le cas de l'environnementalisme européen, dont le courant dominant n'est pas celui de la protection de la nature. En Europe, le mouvement environnemental s'est beaucoup plus constitué autour de la question des risques technologiques. Cela ne signifie pas qu'il soit exempt de tout ethnocentrisme.

⁴⁹ Bauer, J. 2006, p. 1-17.

culturelle (et sexuelle et raciale) a joué un rôle aussi bien dans la construction politique du mouvement (cela a conduit ces minorités culturelles à développer des groupes politiques qui ne soient pas seulement des groupes d'intérêt, ce qui était encore le cas pour les représentants du courant principal)⁵⁰ que dans son unification environnementale : c'est autour de références culturelles que ces militants (et d'autres groupes) ont constitué une idée différente d'environnement, un autre concept de nature.

L'environnementalisme dominant a été identifié comme un rejeton du discours colonial sur la nature. Une nature édenique, qu'il faut tenir à l'abri des perturbations humaines. Une nature prise dans un dualisme, celui de la nature et de la culture, du sauvage et du civilisé, dualisme qui a été souvent utilisé par les colonisateurs pour soumettre les populations colonisées (indigènes assimilés à une nature à cultiver). Ces militants reprennent donc la critique de l'ethnocentrisme des conceptions de la wilderness qui guide la volonté de protéger la nature, serait-ce au détriment des cultures minoritaires locales, mais ils vont, en s'appuyant sur leurs références culturelles, développer, contre cette vision coloniale, une autre vision de la nature, comme communauté.

En réponse au discours colonial sur la nature (qui se perpétue dans l'environnementalisme dominant), les minorités culturelles en lutte pour la justice environnementale vont, de leur côté, établir une continuité entre la menace de destruction physique que font peser sur eux les risques environnementaux auxquels ils sont soumis, et le génocide que les colonisateurs blancs ont fait subir aux populations autochtones. C'est dans cette continuité culturelle d'une tradition de domination, qu'ils ne vont pas se contenter de dire que la nature est une invention de Blancs aisés, mais qu'ils vont constituer leur propre conception de l'environnement et de la nature.

Les principes en sont affirmés en octobre 1991, au premier Sommet national des peuples de couleur sur l'environnement⁵¹. Dès le préambule de la déclaration des principes, est affirmé le « caractère sacré de notre mère la Terre » (*Mother Earth*). On peut voir là une certaine reprise des conceptions que les Occidentaux prêtent aux peuples premiers. Mais l'important n'est pas là, mais plutôt dans la capacité de ce sommet à faire se rencontrer des références culturelles différentes dans un même rapport à une défense de l'environnement : peuples indigènes et

⁵⁰ Schlosberg, David, 1999.

⁵¹ Di Chiro, Giovanna, in Cronon, W, 1995, p. 304-317, Schlosberg, David, 1999, p. 154-160.

immigrés récents, urbains et ruraux. Paul Ruffin, un journaliste Afro-Américain, explique ainsi ⁵² toute l'importance, pour un urbain comme lui, dont le rapport à la nature est extrêmement lointain, de ces rencontres multiculturelles. Entendre un Indien parler de sa « sœur la baleine », lui permet de mesurer ce que c'est que d'être coupé, depuis si longtemps, d'un environnement à la fois culturel et naturel, tout en découvrant qu'il y a aussi un environnement urbain, qui n'est pas seulement un cadre passif de vie.

C'est donc à une réinvention de la nature que se prête ce militantisme pour la justice environnementale, d'une nature qui met en cause les dualismes sur lesquels la conception occidentale est construite : une nature comme communauté (qui donc n'a pas besoin d'être tenue à l'écart de l'homme), une nature ordinaire, celle du lieu où l'on vit quotidiennement, une nature qui ne s'arrête pas aux portes de la ville, mais l'inclut. Une nature ou un environnement qui permet de réunir biodiversité et diversité culturelle, non comme des essences qu'il faudrait figer pour les préserver, mais comme des dynamiques en constante redéfinition.

Il resterait cependant à montrer que ces rencontres entre différentes minorités sont véritablement pluralistes et multiculturelles, et qu'il ne s'agit pas plutôt d'une unité fusionnelle qui se construit autour d'une commune opposition aux Blancs, colonisateurs ou oppresseurs. Si l'on neutralise cette opposition, on se rend compte que cette promotion d'une conception environnementale partage des traits communs avec certaines tendances de l'environnementalisme dominant : là aussi on trouverait une certaine sacralisation de la terre, et une conception de la communauté (la communauté biotique de Leopold). Répondre à cette question conduirait à examiner la dimension culturelle de l'environnementalisme, ce qui est la démarche inverse de celle que nous avons entreprise. On retiendra, cependant, pour terminer, la conjonction de deux traits, environnemental et (multi)culturel qui font l'originalité de ce mouvement américain de justice environnementale.

Retrouverait-on cette conjonction ailleurs ? On pourrait s'interroger sur la façon dont les riverains ont réagi à l'explosion de l'usine AZF, à Toulouse, en 2001. Là aussi, les victimes se sont transformées en militants (« plus jamais ça). Mais pas sur une base culturelle. Cela tient sans doute à ce qu'en France, l'approche économique des inégalités sociales n'est pas

⁵² Di Chiro, Giovanna, 312

seulement individuelle, car elle est médiée par la classe ; c'est donc à ce niveau, collectif, que l'on peut apparaître l'oppression, sans qu'il soit nécessaire que cette oppression soit conçue en termes ethniques ou culturels. Mais la dimension environnementale de ce mouvement de résistance est faible : l'environnement est présent passivement, comme cadre de vie. Il n'est pas inclus dans une conception de la communauté.

Conclusion

Prendre en considération la dimension environnementale des revendications culturelles, c'est engager une réflexion critique autant sur le multiculturalisme que sur l'environnementalisme. Cela fait apparaître les limites d'une intégration politique et culturelle de revendications multiculturelles, principalement celles de peuples indigènes dont les conceptions, tout particulièrement environnementales n'entrent pas facilement dans les cadres occidentaux. La dimension environnementale est liée à une identité, et à une identité collective, dont l'existence territoriale a nécessairement une dimension publique et conduit à revendiquer des formes d'autogouvernement.

L'environnementalisme dominant, qui se réclame de l'universalité scientifique, et se situe à un niveau global, peut être conduit à dénoncer les pratiques environnementales de cultures indigènes qui contreviennent aux règlements internationaux. Mais, ce faisant, il reconduit une façon d'opposer la diversité des cultures à une nature homogène au nom de laquelle il parle, ce qui est une division occidentale. La vision environnementaliste globale s'expose donc aux critiques que peuvent faire valoir les cultures contre les visions unifiantes (qu'elles soient politiques ou naturalistes). L'écoute de l'autre conduit à découvrir que la nature ne se saisit pas dans sa distinction d'avec la pluralité des cultures, mais que c'est à travers sa propre culture qu'on a rapport à l'environnement. Pour évaluer la biodiversité, on a besoin d'anthropologues, autant que de biologistes. Même les experts de la banque mondiale savent maintenant que les actions de protection de la biodiversité ne peuvent être menés par les seuls biologistes, mais doivent être menées en coopération avec les populations locales. C'est aussi prendre en compte la diversité des savoirs, et admettre les savoirs vernaculaires en même temps que les savoirs savants.

Réfléchir sur la dimension environnementale des revendications culturelles conduit alors à remettre en question une vision statique et figée de l'identité culturelle, pour en admettre la fluidité et la recomposition dynamique.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUER, J. 2006. *Forging Environmentalism: Justice, Livelihood, and Contested Environments*. New York: M.E. Sharpe
- BLAIS, François, FILION, Marcel, 2001, « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale. », *Philosophiques* 28/2, Automne 2001, 255-280.
- CALLICOTT, J. Baird, *Beyond the Land Ethic – More Essays in Environmental Philosophy*, New York : State University of New York Press, 1999
- CALLICOTT, J. Baird, 1989, *In Defense of the land ethics: Essays in Environmental philosophy*; Albany: State University of New York Press.
- CALLICOTT, J. Baird, 1994, *Earth's Insights : A Multicultural Survey of Ecological Ethics form the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley : University of California Press,
- CALLICOTT, J. Baird, NELSON, Michael P., 1998, *The Great New Wilderness Debate*, Athens : University of Georgia Press,
- CALLICOTT, J. Baird, 2000, « Diversité culturelle », in *Nature vive*, Catherine Larrère (ed.), Paris, MNHN-Nathan, p. 76-87.
- CALLICOTT, J. Baird, NELSON, Michael P., 2008, *The Wilderness Debate Rages on*, Athens : University of Georgia Press.
- CRONON William, 1996, « The Trouble with Wilderness, or Getting Back to the Wrong Nature » in William Cronon (éd.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, London, Norton & Compagny, p. 69-90.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DESCOLA Philippe, 2007, « Les coulisses de la nature » , *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 3.
- DESCOLA, Philippe, 2010, *Écologie et sociétés, Approches anthropologiques*, Paris, édition Quae (à paraître).
- DIAMOND, Jared, 2006, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (2005), traduit de l'anglais (États-Unis) par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard.
- DI CHIRO, Giovanna, « Nature as Community : the Convergence of Environment and Social Justice », 1996, in William Cronon (éd.), *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, London, Norton & Compagny, p. 298-320.
- FIGUEROA Robert and MILLS, Claudia, 2001, « Environmental Justice » in *A Companion to Environmental Philosophy*, Dale Jamieson ed., Oxford, Blackwell, p. 426-438.
- GUHA Ramachandra, 1989, « Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation », *Environmental Ethics*, 11 (Spring 1989), p. 71-83.
- HONNETH, Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), Paris, Le Cerf.
- IVISON, Duncan, PATTON, Paul, SANDERS Will (eds), 2000, *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, Cambridge, C. U. P.
- KEAL, Paul, 2003, *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples, The Moral Backwardness of International Society*, C. U. P.
- KYMLICKA, Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle* (1995), traduit de l'anglais par P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.
- LARRERE, Catherine : *Les philosophies de l'environnement*, Paris PUF, 1997 .
- Leopold, Aldo, 1995, *Almanach d'un comté des sables* [1949], trad. fr. Paris, Aubier.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1983, « Structuralisme et écologie » et « Structuralisme et empirisme », chapitres VII et VIII, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

- LIGHT Andrew, 2003, The Case for a Practical Pluralism in Andrew Light and Holmes Rolston III (eds), *Environmental Ethics, an Anthology*, Oxford, Blackwell, p. 229-247.
- LUSSAULT, Michel, 2007, , *L'homme spatial, La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Les éditions du Seuil.
- MARTELLO, Marybeth Long, 2004, « Negotiating Global Nature and Local Culture : The Case of Makah Whaling », in Jasanoff, Sheila, Martello, Marybeth Long (eds), *Earthly Politics, Local and Global in Environmental Governance*, Cambridge, Mass., London, The M. I. T. Press, p. 263-284.
- MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper, 1983.
- NAESS, Arne, 1973, « The shallow and the deep, long range ecology movement. A summary. », *Inquiry*, 16, p. 95-100.
- ROOSE Frank de, et VAN PARIJS Philippe, 1991, *La pensée écologique, Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*. De Boeck Université, Bruxelles.
- SAVIDAN, Patrick, 2009, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? ».
- SCHLOSBERG, David, *Environmental Justice and the New Pluralism*, Oxford, Oxford U. P., 1999.
- SCHLOSBERG, David, 2007, *Defining Environmental Justice, Theories, Movements and Nature*, Oxford, Oxford U. P.
- TAKACS, David, 1996, *The Idea of Biodiversity: Philosophies of Paradise* , Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- TAYLOR, Charles. 2009 (1992), *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (traduit de l'américain par Denis-Armand Canal), Paris, Champs-essais.
- TULLY, James. 1999, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité* (traduit de l'anglais par Jude Des Chênes), Québec, Bordeaux, Les Presses de l'Université Laval/Presses de l'Université de Bordeaux.
- TULLY, James, 2000 a, *The struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom*, in IVISON, Duncan, PATTON, Paul, SANDERS Will (eds), *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, Cambridge University Press, 2000.
- TULLY, James, 2000 b, "An Ecological Ethics for the Present : Three Approaches to a Central Question", in *Governing for the Environment*, Brendan Gleeson, Nicholas Low (ed.), Polgrave, St-Martin's Press, New-York, 2000.
- TULLY J. et GAGNON, A.-G. (eds), 2001 , *Multinational Democracies*, C. U. P.
- WHITE, Lynn Jr., 1967, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, , pp. 1203-07.
- WOHLFORTH, Charles, 2008, *La baleine et le supercalculateur* (2004), traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Marc Weitzmann, Paris, Paulsen.