

# Pérennité de l'image de la Terre-Mère dans l'hypothèse Gaïa\*

Eric FAURE\*\*

*Dans cet article, l'auteur suggère que l'hypothèse Gaïa pourrait être une réactualisation adaptée aux temps modernes du sacré de la Terre-Mère. Après avoir résumé cette hypothèse et cité les traces les plus représentatives du culte de la Terre, les sources idéalisées de l'écologie globale (dont l'hypothèse Gaïa est une des composantes) ont été développées. Pour conclure, la place de Gaïa dans le mouvement de l'écologie profonde a été étudiée.*

Avec l'hypothèse Gaïa (selon laquelle la Terre serait un organisme vivant à part entière), l'occident scientifique, qui s'était efforcé d'abandonner les anciens mythes et les anciennes religions, n'est-il pas en train de réinventer une théogonie vraisemblablement aussi ancienne que l'humanité ?

## **L'hypothèse Gaïa**

Cette hypothèse a été avancée pour la première fois en 1972 par James Lovelock en vue d'expliquer la capacité de la Biosphère à créer l'environnement le plus favorable à sa propre stabilité et à maintenir celle-ci face

---

\* Cet article a en partie fait l'objet d'un mémoire du certificat international d'écologie humaine dont le titre était : « Autour de l'hypothèse Gaïa » - juin 1993 - Université de Provence.

\*\* Institut de Chimie Biologique, Case 31 - Place V. Hugo, Université de Provence, Marseille 13331 cedex 3.

aux changements de l'environnement. Selon Lovelock, la Biosphère<sup>1</sup> se comporte comme un système vivant unique qu'il appelle Gaïa<sup>2</sup>, du nom de la déesse de la Terre de l'antiquité grecque.

Lovelock (1972, 1986, 1990, 1992) estime qu'il y a interaction entre l'environnement terrestre et la vie, que celle-ci transforme progressivement celui-là afin qu'il offre les conditions optimales à son développement. L'hypothèse Gaïa suppose donc que la vie est généreuse et riche, non parce qu'elle a eu la chance de trouver une planète adéquate mais parce qu'elle en a utilisé les ressources particulières pour *créer* un environnement capable d'abriter des organismes vivants.

Selon Lovelock, l'interaction entre les différentes espèces règle le métabolisme de la planète en fonction des changements. C'est ainsi que les rejets d'un organisme (ou lui-même) en nourrissent d'autres, et ce jusqu'à la formation d'un cycle complet et l'instauration d'un équilibre. Celui-ci peut parfois être rompu, car des catastrophes peuvent se produire. Pourtant, le pouvoir de la vie et son emprise sur la Terre sont tels qu'il est vite rétabli. L'évolution représente donc une réaction de Gaïa pour revenir à un état d'équilibre ; de nouvelles espèces apparaissent pour combler les vides laissés par la disparition de l'ancien ordre d'organismes.

Lovelock considère aussi que l'histoire du climat fournit une démonstration probante de l'existence de Gaïa. La présence de fossiles, continue dans le temps, nous enseigne que depuis plus de 3,8 milliards d'années, les conditions terrestres n'ont pas été un seul instant défavorables à la vie. Le fait que la vie ne se soit jamais interrompue nous indique que les océans n'ont jamais gelé ni bouilli. Or, la chaleur dégagée par le soleil est supérieure de 30 % à ce qu'elle était lorsque la vie est apparue. D'après lui, les organismes vivants travaillent activement, et ce depuis le début, à maintenir des conditions favorables à la vie sur la planète, par exemple, en faisant varier au cours du temps les concentrations en gaz de l'atmosphère : la diminution du taux des gaz favorisant l'effet de serre (dioxyde de carbone, méthane et ammoniac) aurait permis cette homéostasie.

L'hypothèse Gaïa signale bien d'autres ajustements subtils de ce genre, depuis la proportion de la surface terrestre recouverte de glace polaire qui modifie l'albédo de la planète, jusqu'aux activités des organismes qui bâtissent des récifs coralliens, en formant des lagons peu profonds où le sel

---

<sup>1</sup> Le concept que J. Lovelock nomme *Gaïa* est plus large que celui de *Biosphère*.

<sup>2</sup> Beney (1990) fait remarquer que le choix même du nom de « Gaïa » dénote une double recherche de « retour à l'originaire » : occidentale (Grèce antique) et « *géocosmique* ».

peut se déposer par évaporation puis est recouvert et emprisonné dans des poches, les récifs maintiendraient donc la salinité des océans à un niveau convenable pour la vie.

Dans la théorie Gaïa, il faut distinguer l'hypothèse d'*auto* régulation (qui a sa place dans le débat scientifique), de la représentation de la Terre comme un être vivant. Cette dernière sera abordée plus bas. La régulation gaïenne (encore appelée géostat : néologisme dérivé des biostats où tous les flux et les paramètres physiques sont régulés) pourrait avoir un effet pervers en donnant des arguments aux pollueurs. En effet, la stabilité de la biosphère, vis-à-vis d'influences extérieures, se reflète dans le fait qu'elle peut supporter, sans que des processus essentiels ne soient entravés, des modifications profondes de sa structure. Cette plasticité constitue un atout important pour l'homme car elle lui permet, dans une large mesure, de transformer la biosphère et d'exploiter certains de ses éléments selon ses besoins. L'écosystème doué d'autorégulation est capable de résister, au moins dans certaines limites, à des modifications du milieu plus ou moins importantes. Si cette hypothèse est exacte, la capacité autorégulatrice de la biosphère est telle qu'il n'y a (peut-être !) pas lieu de se faire tant de souci pour un peu de pollution humaine. Lovelock (1990) ne cautionne pas du tout cette interprétation : « *Un malentendu fréquent de ma conception de Gaïa est que je suis à fond pour la complaisance, que je prétends que la rétroaction protégera toujours l'environnement de tout dommage sérieux que les humains pourraient lui faire. Ce qu'on exprime quelquefois plus crûment par « la Gaïa de Lovelock donne le feu vert à la pollution industrielle ». La vérité est diamétralement opposée* ». Depuis ces dernières décennies, l'influence de l'homme sur la biosphère est de plus en plus marquée et ne se manifeste plus sans dommages, l'équilibre écologique fondamental risque d'être rompu, les activités humaines (par sa propre croissance démographique galopante, ses besoins croissant en énergie et les dangers de pollution) contribuant à diminuer progressivement la capacité de la biosphère à entretenir la vie.

Il faut bien reconnaître que, dans la communauté scientifique, cette hypothèse est loin de faire l'unanimité (Mann 1991). Les principales critiques de Gaïa peuvent être classées en deux catégories : certaines considèrent que les mécanismes de régulation proposés ne peuvent pas fonctionner, d'autres que l'évolution n'aurait jamais pu produire Gaïa. La grande complexité de l'écosystème global est au cœur des deux classes de critiques (Stanley 1988).

A ce jour, si on ne peut nier la dimension spirituelle de l'hypothèse Gaïa — une grande partie des critiques considèrent d'ailleurs Gaïa comme une tentative non scientifique de déifier la biosphère (Mann 1991) —, il est souvent difficile de savoir si tous ceux qui se rallient à ce nouveau concept

prennent l'hypothèse au premier degré<sup>3, 4</sup> ou s'ils considèrent que c'est une jolie métaphore permettant de rassembler tous ceux qui souhaitent l'éveil d'une conscience planétaire. Bien que, d'après De Rooses et Van Parijs (1991), cette hypothèse aurait été accueillie avec enthousiasme par les partisans d'une métaphysique de l'environnement d'orientation holiste, une association de lutte contre les sectes (A.D.F.I.) nous a communiqué qu'à sa connaissance, en France, aucun groupement de ce type n'est fondé sur l'hypothèse Gaïa, mais qu'elle peut être citée (et interprétée) dans le magma très fluctuant de doctrines caractéristique de ce type d'église.

### Les précurseurs scientifiques de James Lovelock

Bien que l'idée de la Terre vivante soit probablement aussi vieille que l'humanité, sa première expression publique en tant que fait scientifique (ou voulu comme tel) est due à un géologue écossais, James Hutton. En 1785, il déclara lors d'une communication à la Royal Society d'Edimbourg que la Terre était un superorganisme et qu'il revenait à la physiologie d'en faire son objet d'étude. « *Les fleuves restituent l'eau de l'atmosphère à la masse générale de la même façon que le sang est acheminé par les veines pour retourner au cœur* ». Quelques années plus tard, il ajouta : « *Nous sommes ainsi amenés à voir en la circulation qui s'opère dans la matière de ce globe un système d'une admirable économie, intrinsèque de l'œuvre de la nature. Cette Terre, à l'exemple du corps d'un animal, se dégrade en même temps qu'elle se restitue* » (Hutton 1788 et 1795).

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Von Humboldt avait, de manière intuitive, pris conscience de la relation de parenté qui unit tous les éléments de la biosphère. Lors de son retour d'une expédition en Amérique du Sud, il

---

<sup>3</sup> Selon Jacques Grinevald (communication personnelle, 1993), Lovelock serait le seul scientifique à considérer Gaïa comme une religion. J. Grinevald estime que « *cette opinion personnelle de Lovelock fait du tort à la théorie Gaïa* », que « *le mot religion est inapproprié et que Lynn Margulis, coauteur de l'hypothèse, ne veut pas en entendre parler* ». Mais un autre scientifique au moins semble être un fervent partisan de la dimension spirituelle de l'hypothèse Gaïa, le biologiste anglais Rupert Sheldrake (1992) estime qu'« *il faut revaloriser l'« animisme » du Moyen Age et renouer avec l'idée que la Terre est un être vivant* ».

<sup>4</sup> Ultime ironie, ce retour à Gaïa s'amorce alors que les derniers peuples qui vivent en harmonie avec elle, réfugiés dans quelques îlots relictuels (déserts - forêts profondes) sont voués à une inéluctable destruction soit physique soit par acculturation.

écrivit qu'il désirait « explorer l'unité de la nature » : « *Que ce fût dans la forêt amazonienne ou sur les hauts sommets des Andes, j'ai toujours eu conscience qu'un seul souffle insuffle une seule et même vie aux roches, aux plantes, aux animaux et à la poitrine de l'homme...* » (Botting 1988).

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un savant ukrainien, Yevgraf Maximovitch Korenlenko affirmait que « la Terre est un organisme » (Lovelock 1990). Son cousin Vladimir Vernadsky développa cette idée dans son acception moderne en définissant le concept de biosphère (terme dont la paternité revient à Eduard Suess, 1875) et rêva d'une construction écologique globale autour du concept de biosphère (Vernadsky 1926).

Dans *Les âges de Gaïa*, Lovelock (1990) souligne que lorsqu'il a pour la première fois formulé son hypothèse, il ignorait entièrement les idées parallèles de Hutton, Korolenko et Vernadsky ; qu'il n'avait pas eu connaissance des idées similaires exprimées plus récemment par d'autres scientifiques, comme Alfred Lotka, chercheur en biologie des populations, Arthur Redfield, spécialiste de la chimie des océans et le biologiste J.Z. Young.

La plus ancienne trace bibliographique de la notion d'une Terre où tous les constituants sont utiles à l'ensemble avait été proposée par un philosophe grec Anaxagore de Clazomènes (-500, -428) qui postulait que le monde est régi par un esprit *sui generis* qu'il appelait *Noûs* ; il regardait les êtres vivants — qu'il s'agisse des plantes ou des animaux — comme participant, à des degrés différents, au principe fondamental du *Noûs* (Buican 1989).

### **L'hypothèse Gaïa, ancienne religion ou nouveau mythe : Traces du culte de la Terre-Mère chez différents peuples**

La nature et le cosmos ont été depuis longtemps des expressions du sacré pour l'homme religieux (Eliade 1983) ; avec l'hypothèse Gaïa, nous pouvons nous demander si on n'est pas en train de réinventer une nouvelle théogonie. Ce culte répondant au précepte de Cicéron (1<sup>er</sup> siècle avant J.C.) qui considérait qu'« il faut répandre la religion, qui est liée à la connaissance de la nature », ne serait pas sans évoquer l'approche d'Emile Durkheim, selon laquelle toute vie sociale s'alimente à une expérience religieuse, qu'incarne ici l'enchantement de la nature, source d'énergie et de représentations collectives. Cette idée pourrait aussi s'allier au sentiment de la nature de l'ère romantique, qui retrouvait la relation ombilicale et nourricière avec la Terre-Mère, notion fondamentale pour tous ceux qui souhaitent l'éveil d'une conscience planétaire, qui « doit lier les êtres humains entre eux et à

la nature terrestre » (Morin 1989). L'étymologie du terme religion reste incertaine et est controversée depuis l'antiquité, mais les auteurs chrétiens se plaisent à expliquer le latin *religio* par les verbes *ligare*, *religare* (lier, relier), avec la variation de sens suivante, rattachement deviendrait attachement et lien effectif, lien affectif (Encyclopédia Universalis 19, XV : 834) ; cette nouvelle définition pourrait bien caractériser la dimension spirituelle de l'hypothèse Gaïa.

D'après Eliade (1983), une des premières théophanies de la Terre, en tant que telle, a été sa « maternité », son intarissable capacité de porter fruits. Avant d'être considérée comme une déesse-mère, comme une divinité de la fertilité, la Terre s'est imposée directement comme Mère, *Tellus Mater*, la déesse mère est ici représentée de façon animiste, elle ne fait qu'un avec son substrat et pourtant elle est intensément *ressentie* comme un être personnel<sup>5</sup>.

De nombreux restes du culte très ancien de la Terre-Mère percent dans des documents archaïques et ethnographiques. Ces religions considèrent que nous sommes nés de la Terre, d'où l'image de la Terre en tant que femme, en tant que mère, Mère tellurique. A l'origine, les hommes auraient vécu dans le sein de leur Mère, c'est à dire au fond de la Terre, dans ces entrailles où ils étaient restés au stade d'embryons encore imparfaitement formés. Puis apparut le mythe d'émersion des premiers êtres humains du sein de la Terre, après la parturition, il pouvait rester des souvenirs d'une existence prénatale que certains chamans nord-américains prétendent avoir bien conservés (Eliade 1957). Cette croyance primitive en « notre mère », en la « Mère-Terre » se retrouve (ou plus exactement se retrouvait) dans un grand nombre de tribus de chasseurs amérindiennes<sup>6</sup> : ces peuples portaient une attention respectueuse à la terre, aux animaux, aux objets qui constituaient le territoire dans lequel ils vivaient ; ils ne virent aucun mérite à imposer leur volonté à ceux qui les entouraient. La presque totalité d'entre eux considérait la

---

<sup>5</sup> Lynn Margulis et Dorian Sagan (1989) émettent une hypothèse originale concernant l'apparition de cette religion. Selon elle, ce culte pourrait avoir pour origine le fait que l'homme soit un animal néoténique : « *Il se peut que l'idée de la « Terre-Mère » des cultures anciennes – toujours actuelles – vienne de l'exposition au monde extérieur des nouveau-nés à un moment où ils étaient plus préparés à rester dans l'utérus maternel. Psychologiquement, la Terre remplace la mère, et le monde devient une sorte de seconde matrice.* »

<sup>6</sup> Selon l'histoire des cultures, il semblerait que la notion de Terre-Mère ne serait pas d'origine indienne. D'après les chroniqueurs, cette notion n'apparaît dans la littérature qu'à partir de 1885, cette représentation archaïque de la divinité n'aurait été utilisée que pour prouver l'infériorité culturelle des Indiens qui n'honoreraient pas de vrai Dieu (Sucher 1993).

propriété privée comme le chemin de la pauvreté, non de la richesse. Leur raison de vivre s'identifiait dans leurs rapports réciproques et leurs relations avec la terre natale. La vision qu'ils ont de leur rapport avec la nature s'exprime en des termes quasiment prophétiques : « L'homme qui s'est assis sur le sol de son tipi, pour méditer sur la vie et son sens, a su accepter une filiation commune à toutes les créatures et a reconnu l'unité de l'univers ; en cela, il infusait à son être l'essence même de l'humanité... » (Mc Luhan 1992). La conséquence en est que l'Indien se tient côte à côte avec la nature. Il ne lui fait pas face et de là il ne peut la maîtriser ou la contraindre, ou la regarder scientifiquement en la séparant de sa propre vie mentale et émotive (Dorsey 1884). L'exemple suivant nous a semblé le plus représentatif de cette forme de pensée :

- Loin des peuples d'agriculteurs, à l'est de l'Etat de Washington, existait une petite tribu de Nez-Percés, les Sokulks qui, vers 1880, avait pour chef un prophète indien fondateur de la religion des rêveurs, le « songeur » Smohalla. Les autorités militaires ayant envoyé dans la région un agent chargé d'amener les Indiens à cultiver la terre, Smohalla lui répondit : « C'est un péché de blesser ou de couper, de déchirer ou de gratter notre mère commune par des travaux agricoles ». Et il justifiait de la manière suivante son attitude anti-agricole : « Vous me demandez de labourer la terre. Dois-je prendre un couteau et déchirer les entrailles de ma mère ? Alors elle refusera de m'accueillir dans son sein et ne me permettra pas d'y reposer quand je mourrai. Vous me demandez de déterrer les pierres. Dois-je creuser sous sa peau pour y chercher ses os ? Alors quand je mourrai, je ne pourrai pas entrer dans son corps pour y renaître. Vous me demandez de couper l'herbe et d'en faire du foin, de le vendre et de m'enrichir comme les blancs. Mais comment oserais-je couper la chevelure de ma mère ? » (Mooney 1896). Ces paroles ont été prononcées il y a moins d'un siècle, mais elles nous arrivent de très loin. Elles nous révèlent avec une fraîcheur et une spontanéité incomparable, l'image primordiale de la Terre-Mère (Eliade 1957). Cette image, on la retrouve partout dans le monde, sous de nombreuses formes et variantes. Il serait passionnant mais difficile à entreprendre de classer ces formes et variantes et d'essayer de comprendre comment elles ont passé d'une civilisation à une autre, aussi seules certaines images de la Terre-Mère seront abordées ici.

- Les indiens Lakota, eux aussi, aimaient profondément la Terre et toutes les choses de la terre ; leur attachement grandissait avec l'âge. Les vieillards étaient — littéralement — épris du sol et ne s'asseyaient ni ne se reposaient à même la terre sans le sentiment de s'approcher des forces maternelles. La terre était douce sous la peau et ils aimaient à ôter leurs mocassins et à marcher pieds déchaux sur la terre sacrée (Mc Luhan 1992). L'Uni-

versité que construisent les descendants des Lakotas se nommera d'ailleurs : Université de la Terre-Mère (Sucher 1993).

- Plus au Sud, les indiens Yacuna d'Amazonie occidentale ont une conception du monde similaire, à savoir qu'il faut conférer à chacune des parties vivantes de la forêt équatoriale la possibilité d'exister, afin de maintenir l'intégrité du tout, faute de quoi surviendront la maladie, les catastrophes et la mort. Ils envisagent que l'ensemble des éléments composant la nature participe à un réseau complexe d'échanges réciproques ; ils ont la conviction que les animaux aussi bien que les plantes sont semblables à eux. Aussi respectent-ils les territoires et les modes de vie de ces créatures qui sont leurs prochains (Goldsmith et coll. 1990).

Ces dévotions mystiques pour la Mère tellurique ne sont pas des faits isolés. Les membres d'une tribu dravidienne primitive de L'Inde centrale, Les Baïga, pratiquent l'agriculture migratoire, en se contentant de semer exclusivement dans les cendres restant après que certaines portions de la jungle aient été incendiées. Et ils se donnent toute cette peine parce qu'ils considèrent comme un péché de « déchirer le sein de leur mère-terre avec une charrue ». Les peuples altaïques croient également que c'est un grand péché que d'arracher les herbes, parce que la Terre souffre exactement de la même manière dont souffrirait un homme à qui l'on arracherait les cheveux ou la barbe. Les Votiaks, qui ont l'habitude de porter leurs offrandes dans une fosse, se gardent bien de répéter cette opération en automne, vu qu'à cette époque de l'année, la Terre dort. Les preuves de la persistance de ces croyances concernant la Terre-Mère pourraient être multipliées, mais toujours chez des peuples non agraires ou agraires de manière sporadique seulement (Eliade 1983). D'ailleurs il suffit de regarder un planisphère pour observer que ces peuples, ou pour être plus correct, ceux qui subsistent, sont refoulés ou maintenus dans des aires forestières ou désertiques et s'identifient avec ces milieux souvent réfractaires à l'emprise agraire (Guilaine 1992).

Toutes ces superstitions et métaphores à propos de la Terre-Mère révèlent un sentiment, même s'il est devenu très obscur de nos jours, d'une solidarité mystique avec la Terre natale. Il s'agit du sentiment profond qu'on a été enfanté par la Terre de la même façon qu'elle a donné naissance, avec une fécondité intarissable, à des rochers, des rivières, des arbres, des fleurs (Eliade 1953). Ce sentiment d'appartenance à la Terre dépasse de beaucoup la solidarité tribale et ancestrale, il s'agit d'un lien de nature cosmique. Sentiment très différent de celui, profane, d'amour de la patrie ou du terroir ou de l'admiration pour le paysage familial que l'on retrouve chez les militants de l'écologie sociale dans l'attachement à leur terre natale plutôt qu'à la Terre prise dans son ensemble. En effet, les écologistes ont le sens du Sol, de l'Enracinement, ils sont d'abord de leur village, avant de consentir à élargir



leurs perspectives au canton, puis au département, la région étant pourvoyeuse d'identité (Drouin 1992). Peut-être considèrent-ils comme Antoine Waechter (1990) qu'aimer son terroir pourrait être l'étape, première, nécessaire et indispensable, avant d'aimer la Terre : « *Seul un enracinement local donne un contenu sensible, affectif aux affirmations identitaires de niveau continental et planétaire. Je ne crois pas qu'on puisse aimer la terre sans aimer profondément son lieu de naissance ou de sa vie* ».

Le concept de déesse-mère a perdu son unicité et son importance chez les peuples agriculteurs, la figure d'une Grande Déesse de la végétation et de la récolte a fini par effacer les traces de la Terre-Mère, ce qui est fort bien traduit par l'évolution des dieux en Grèce. A la figure de l'archaïque déesse-terre, de la « Terre-Mère-de-tout » (*pammétor Gê*) que mentionne Eschyle (*Prométhée*, 88), à la Gaïa qu'Hésiode avait chantée, s'est substituée Déméter (Eliade 1983). L'amour de la déesse de la Terre s'est trouvé perverti car l'implorer pour avoir de belles moissons sous-entendait en plus de l'assurance d'échapper à la famine, l'espoir de faire un profit. Avec le développement de l'agriculture, l'homme se sent capable de collaborer à l'œuvre de la Nature, ce qui crée en lui un sentiment d'orgueil. Les propos de Smohalla associant labour et déchirement de la mère prennent ici tout leur sens : la terre ou le sillon sont associés à la femme, le phallus à la houe et le labourage à l'acte générateur ; ces symétries anthropotelluriques n'ont été possibles évidemment que chez les peuples qui connaissaient tant l'agriculture que les causes réelles de la conception. De nombreuses assimilations (femme - terre labourée) provenant de divers peuples eurasiens ont été répertoriées par Eliade (1983). Ce symbolisme est encore présent de nos jours, le Coran ne dit-il pas : « *Vos femmes sont pour vous comme des champs* ».

Même chez les peuples adorateurs de la nature, l'objectif pouvait aussi être profane, il y va (ou allait) de l'intérêt de la tribu. Ils honoraient la nature parce qu'ils n'avaient pas le choix, leur environnement étant contrôlé par des forces trop puissantes pour eux, ils devaient se les concilier afin que la vie soit clémente, que la chasse et la cueillette soient bonnes. A la chasse, par exemple, il fallait exécuter les bons rituels pour être autorisé à tuer car les animaux étaient considérés comme des personnes au même titre que les plantes et les êtres humains. Il fallait les avertir que l'on allait manger leur viande, il fallait leur demander la permission, mais ces « personnes » étaient bien là pour servir l'homme quand ce dernier en avait besoin, à condition de suivre les règles (Sucher 1993). La relation de ces peuples avec les animaux n'aurait-elle pas été dictée par le seul pragmatisme en vue de leur seule survie ?

### **Du bon sauvage à l'écologiste modèle, les sources idéalisées de la pensée écologiste**

Le mythe du bon sauvage a servi à de nombreux auteurs, de Rousseau à Engels, à critiquer la société dans laquelle ils vivaient. Plus récemment, les conceptions des peuples de chasseurs cueilleurs (principalement Amérindiens) quant à la relation entre l'homme et la nature ont été une importante source d'inspiration pour divers mouvements d'écologie profonde en quête d'une alternative à l'anthropocentrisme de la religion occidentale (Regan 1982, Callicot 1983).

D'après Brown (1992) le renouveau d'intérêt que suscitent les Nord-amérindiens est dû aux préoccupations qui habitent l'homme moderne ; il cherche à les connaître, à savoir qui ils étaient, quel idéal les animait, quels liens les réunissaient à la nature et à leur environnement. Mais nombreux parmi ceux qui ont essayé à l'instar des Indiens d'établir une relation durable avec la terre et ses ressources sont revenus avec d'amères désillusions, car cet état d'équilibre a demandé de nombreuses générations aux Indiens. Leurs conceptions du rapport homme-nature ne peuvent être comprises que dans le cadre de la fonction socio-économique qu'elles remplissaient pour le maintien de leurs petites sociétés de chasseurs et ne peuvent donc être transplantées telles quelles dans une société postindustrielle (De Rooses et Van Parijs 1991).

L'image rousseauiste du bon sauvage agissant en tant qu'élément constituant de la nature s'insérant dans le cours naturel des choses, doit cependant être modulée, les hommes « primitifs » sont souvent intervenus de façon brutale et destructrice sur leur environnement ; par exemple, la pratique régulière du défrichage par le feu a causé et cause encore des dégâts nuisibles à la longue à ceux-là mêmes qui s'y livrent. Divers auteurs ont souligné avec justesse que l'érosion des sols, la destruction des espèces animales et végétales, la surexploitation des ressources naturelles ne sont pas des phénomènes particuliers à la tradition judéo-chrétienne et à la technologie scientifique. A toutes les époques, et dans le monde entier, les interventions irréfléchies de l'homme dans la nature ont eu toute une série de conséquences désastreuses, où à tout le moins ont profondément modifié l'équilibre naturel. Les premiers hommes sont responsables, alors que leur nombre était très limité, de nombreuses disparitions d'espèces animales. Les chasseurs du Pléistocène pourraient avoir grandement contribué à la disparition de la « mégafaune » qui survivait au début de l'ère quaternaire. Aristote soulignait déjà que les chasseurs et les pêcheurs n'observent pas les animaux pour l'amour de la recherche et que c'est un point à ne pas oublier. Platon, dans le « Critias », exprime sa conviction que, bien avant sa naissance, le

déboisement et le développement excessif de l'élevage avaient déjà érodé le sol de la Grèce (Dubos 1973). Dans l'île du Sud de la Nouvelle-Zélande, une population primitive de Maorie, dont le nombre n'excéda jamais vingt-cinq mille individus, réussit en trente générations à exterminer diverses espèces d'oiseaux dont l'aigle, le râle, l'oie, le cygne, le moa, etc. (Dubos 1980). La documentation archéologique abonde en vestiges de civilisations anciennes qui ont dépassé les limites de leur milieu écologique et laissé derrière elles, comme héritage, des paysages complètement dégradés. Toutefois, auparavant, les imprudences écologiques étaient sanctionnées par des ruptures écosociologiques, et le plus souvent les équilibres se rétablissaient assez vite. Vraisemblablement, cette incapacité à composer avec l'environnement sans le détruire doit se retrouver chez tous les peuples. Lorsque cela ne s'est pas produit, la cause réelle en est le plus souvent l'absence d'outils de destruction sophistiqués plutôt que l'éveil d'une conscience écologique. Les historiens modernes sont convaincus que, si des chasseurs cueilleurs comme les Indiens n'ont pas détruit leur environnement de manière plus durable, c'est uniquement parce que leurs moyens techniques ne le leur permettaient pas et que leur petit nombre ne pouvait pas causer de grands dommages à une faune sauvage extrêmement riche. Ces peuples, exploitant une ressource aléatoire, n'auraient jamais ressenti la nécessité d'économiser les ressources, leur vie de nomades leur permettant de se déplacer à tout moment (Sucher 1993).

L'Indien, figure emblématique de nombreux mouvements d'écologie profonde et gardien du culte de la Terre-Mère, est-il réellement le vertueux écologiste ou bien n'a-t-il pas été transfiguré par l'imaginaire européen ?

L'Indien ne serait-il pas une pure création littéraire ? L'Europe ne l'aurait-elle pas inventé et idéalisé pour l'utiliser, pour servir d'exemple ? Ce sont les vainqueurs qui écrivent l'histoire, ces vainqueurs ont fondu des centaines de tribus, de langue et une multitude de cultures en un moule unique, en un Indien type : *il avait fière allure, était courageux, silencieux, fort, le plus souvent un homme droit*, après le cliché du cannibale puis du bon sauvage apparaît pour les mouvements de la protection de l'environnement, celui du prophète rouge et vert. Au début du siècle, parmi tous les stéréotypes, l'Indien consciemment idéalisé servait de modèle aux « Indiens » des villes européennes, qui se demandaient s'il n'y avait pas eu de plus grand Indien que Karl Marx, puis aux mouvements qui luttaient pour leur indépendance, des fascistes italiens y ont aussi fait référence. Cet indien pacifiste et écologiste, n'a-t-il été idéalisé par les mouvements écologistes occidentaux que pour servir d'exemple ? Sont-ils vraiment conformes à l'image que nous avons d'eux ? Même si de nombreux Indiens se réclament de la Terre-Mère, ils ne sont pas tous pratiquants, les villes situées dans les

réerves des U.S.A. ont sensiblement le même impact sur l'environnement que celles peuplées d'Américains non Indiens qui ont une population équivalente. Toutefois, les Indiens acceptent volontiers l'image d'écologistes nés qu'on leur prête actuellement ; les spécialistes écrivent que c'est peut-être parce qu'elle leur permet de se situer par rapport à l'homme blanc et de s'identifier en tant qu'Indien (Sucher 1993). Si nous nous référons préférentiellement aux Amérindiens plutôt qu'aux pygmées ou aux bushmen, il faudrait le chercher dans l'imaginaire européen et dans toute la littérature s'y rapportant. Cette notion qui ne s'appliquait initialement qu'aux Nord-Amérindiens tend à s'étendre aux « natifs » d'Amérique du Sud. La différence entre les deux n'est vraisemblablement pas parfaitement saisie ; les chefs de tribus amazoniennes paradant sur les plateaux de télévision, le visage peint et cerné de plumes ne font qu'augmenter la confusion. En ce qui concerne les Sud-Amérindiens, Jean-Marie Pelt (1990) propose une autre explication, « *comme Kennedy se sentait Berlinois devant le mur de Berlin, nous nous sentons Indiens face au désastre amazonien* ».

Il est indéniable que l'écologie sociale reprend un vieux fond de religiosité et d'irrationalité, qui apparaît au grand jour, par exemple dans l'engouement de ses sympathisants pour les médecines non conventionnelles dont certaines n'ont aucune base scientifique (médecine énergétique, etc.) ou lors de manifestations écologiques : les produits de l'agriculture biologique côtoient des étalages de livres prônant les nouvelles spiritualités. D'ailleurs, la recherche de liens entre la personne et la planète constitue la préoccupation centrale d'une sensibilité écologique exprimée par de nombreux mouvements spiritualistes. Ce qui fait dire à Onfray (1992) qu'un des crédos des écologistes est : *La nature tu vénèreras*. Il considère que c'est l'enracinement local à la terre qui les conduit quelque peu à sacrifier à des divinités païennes. La Terre étant personnifiée, humanisée, on lui prête des sentiments ou des affections humaines : elle souffre, se venge, se fâche, etc. Dans son livre *Le contrat naturel*, Michel Serres (1990) nous donne un exemple de dévotion à la Terre. Après avoir constaté les ravages de la technique sur « notre vieille mère en agonie », il célèbre dans une extase singulière la Terre-Mère, « *masse chaste parce que seule depuis toujours et toujours enceinte, vierge et mère de tous les vivants, mieux que vive, matrice universelle reproductible de toute vie possible* ». Il écrit aussi que « *le nouveau contrat passé avec la nature est fondateur d'une nouvelle religion* » où il faut aimer « *notre naturelle mère, la Terre* ». Ce en quoi il ne fait que copier l'abondante littérature publiée aux Etats-Unis où la nature une fois humanisée est devenue un sujet de droit au même titre qu'un être vivant, d'où la prolifération, à côté des chartes célébrant les droits des animaux, d'un

droit des rochers et des lichens, des ruisseaux et des nuages<sup>7</sup> (Onfray 1992). L'écologie spiritualiste insiste aussi sur le fait que le monde extérieur ne serait qu'une projection de ce que nous sommes, qu'on ne peut le rendre meilleur qu'en s'améliorant soi-même, qu'il faut communier avec la nature (Fergusson 1981) et « *célébrer le sacré sauvage pour arriver à cette évolution de conscience* » (de Miller 1980).

### La place de l'hypothèse Gaïa dans le mouvement de l'écologie profonde

L'hypothèse Gaïa fait resurgir un vieux mythe en l'adaptant à l'esprit du temps. Lovelock (1990) lui-même reconnaît que lorsqu'il a écrit son premier livre sur Gaïa, *Gaïa, la Terre est un être vivant*, il n'avait pas idée qu'il serait considéré comme un ouvrage religieux : « *j'avais beau croire que le principal sujet en était la science, nul doute que de nombreux lecteurs furent d'un avis différent. Les deux tiers des lettres que je reçus alors, et qui continuent d'arriver, concernent le sens de Gaïa dans le contexte de la foi religieuse* ». Par contre dans l'ouvrage suivant, *Les âges de Gaïa*, prenant conscience de la dimension religieuse que pouvait présenter son hypothèse, il rédigea un chapitre intitulé *Dieu et Gaïa*. Le changement le plus important par rapport à son premier livre est qu'il apporte la confirmation du passage de l'hypothèse au mythe en considérant que Gaïa est un « *concept religieux autant que scientifique* »<sup>8</sup> que croire en Gaïa, comme croire en Dieu, « *est un acte de foi et le restera* » et que pour lui « *Gaïa est vivante, elle fait partie de l'ineffable univers et je fais partie d'elle* ». Dans une dérive syn-

---

<sup>7</sup> L'idée de donner des droits à la nature déborde-t-elle largement le cadre philosophique pour envahir la politique ? « *Il y a quelques années, quand la société Walt Disney a voulu construire un complexe de jeux dans la Sierra Nevada, au coeur d'une vallée baptisée « Mineral King », elle a vu le Sierra Club, l'une des plus puissantes organisations écologistes du monde, se dresser contre elle et porter plainte. Puisque ses propres « intérêts » n'étaient pas directement lésés, l'association a évoqué les droits de la vallée elle-même. Un professeur, Christopher D. Stone, qui défendait l'écologie radicale dans ses cours à l'université, a ainsi réclamé que l'on attribuât des droits légaux pour « tous ces objets que l'on appelle naturels dans l'environnement » et que l'on donnât un statut juridique aux végétaux concernés. Sur neuf juges, trois votèrent en sa faveur, trois s'abstinrent. Les arbres n'avaient perdu leur procès que d'une voix !* (Ferry 1992).

<sup>8</sup> Roland de Miller (1992) considère que la grande force de James Lovelock est d'avoir ouvert la science à la dimension spirituelle : « *Vivre sur terre est une expérience religieuse* ».

crétique, il souhaiterait faire comprendre au cœur et à l'esprit des catholiques que la Sainte Vierge Marie est l'incarnation de Gaïa et qu'ils doivent prendre conscience que la victime de leurs destructions est effectivement la Mère de l'humanité et la source de la vie éternelle. Il souligne aussi le parallélisme entre ces deux déesses qui lors d'une aberration parthénogénique miraculeuse ont engendré la vie, (ce en quoi il rend vraisemblablement aux Vierges Noires, si nombreuses en Europe centrale, leur culte originel). Conception voisine de la religion actuelle du Peyotl qui reconnaît cette « Terre-Mère », notion en partie influencée par le culte de Marie (Puech 1984).

Avec cette hypothèse ne dirait-on pas que notre époque balance dans un exact équilibre entre ces paroles que prononçait Renan, en 1890 : « *La science peut vraiment prendre la place de l'ancienne foi religieuse. Elle peut se substituer à la religion pour expliquer à l'homme son mystère ; elle est en mesure de résoudre l'énigme de son existence* » (Cornuault 1978) et celles plus connues prononcées par André Malraux : « *Le XXI<sup>e</sup> siècle sera mystique ou ne sera pas* » (Frossart 1990) ? Après des siècles de religions révélées, nous revenons à une religion acquise, de plus, à l'opposé des autres religions, celle-ci serait basée sur des données vérifiables. En effet, Lovelock (1990) voit dans Gaïa la première religion à avoir une base scientifique : « *C'est pour moi une profonde satisfaction, que Gaïa puisse être une entité à la fois spirituelle et scientifique* ».

Le concept de conscience planétaire (que l'on retrouve dans l'hypothèse Gaïa) et qui est développé par divers spiritualistes écologiques comporte de nombreux emprunts aux grandes religions monothéistes. Des exemples seront repris ultérieurement mais nous pouvons citer : les sentiments de culpabilité et de mauvaise conscience (lors de l'accomplissement d'un acte « anti-écologique ») ; la notion de devoir et de dettes retrouvée dans le droit des générations futures. Lovelock (1990) fait aussi référence à la religion catholique (Marie) et à l'hindouisme (Kali).

Si le mythe de la Terre-Mère perdure dans l'hypothèse Gaïa, hypothèse que Lovelock désire placer dans le débat scientifique, plusieurs autres exemples conduisent à s'interroger : les sciences tomberaient-elles dans l'irrationnel ? Certains physiciens œuvrent à la frontière de la théologie ; dans les disciplines anthropologiques, le mal serait encore plus grave, J.-P. Demoule (1992) a répertorié de nombreuses « découvertes » (yéti, une seule ève africaine, etc.) souvent élaborées ou soutenues par des institutions scientifiques reconnues et publiées dans des revues scientifiques. Pour cet auteur, les causes de ces dérapages seraient l'affaiblissement des règles méthodologiques et la médiatisation à outrance. L'étude des origines de l'homme est aussi touchée, elle répète le mythe bien des fois transformé selon lequel les origines de l'homme et de la culture seraient liées au pas-

sage d'un monde paradisiaque à un milieu hostile (Stoczkowski 1992). En effet les deux mythes les plus persistants dans les sciences semblent être celui du bon sauvage et celui du paradis terrestre. « *Avant d'être découvert, le sauvage fut d'abord inventé* » a écrit un ethnologue italien (Cocchiara 1948). Du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, la notion de bon sauvage s'est modifiée suivant les préoccupations morales, politiques et sociales du moment. En effet selon les siècles, les idéologues et les utopistes s'engouèrent leur comportement à l'égard de la société, de la propriété, soit envient leurs libertés, leur judicieuse et équitable division du travail ou bien encore leur existence béatifique au sein de la Nature. Ce mythe du bon sauvage ne serait d'après Eliade (1953) que la version sécularisée d'un mythe beaucoup plus ancien, celui du Paradis terrestre. Le bon sauvage vivant heureux et libre au milieu d'une Nature maternelle et généreuse ne serait que le relais et le prolongement du mythe de l'Age d'or. Le mythe du Paradis perdu survit encore dans les images de l'Île paradisiaque et du paysage édénique : territoire privilégié où les lois sont abolies et où même le temps s'arrête<sup>9</sup>.

A travers le vitalisme biosphérique Gaïa, ne pourrait-on pas voir une réactualisation adaptative du sacré de la Terre-Mère qui s'affirme comme nouveau mythe de salut terrestre teinté de misanthropie où le mythe du bon sauvage a disparu et où seul celui d'une entité édénique terrestre perdure ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Beney, G.  
1990 Gaïa : de l'hypothèse au mythe, *Futuribles* 43-57.
- Botting, D.  
1988 *Humboldt : un savant démocrate*, Ed. Belin, Paris.
- Brel, J.  
1977 « *Les Marquises* », Ed. Barclay, n°8167262.
- Brown, J.  
1991 *In* : Franck De Roose et Phillippe Van Parijs (éds.), *La pensée écologiste*, Ed. De Boeck Université.

---

<sup>9</sup> « *Et par manque de brise, le temps s'immobilise aux Marquises* » (Brel 1977).

Buican, D.

1989 *L'évolution et les évolutionnistes*, coll. Que sais-je, Presses Universitaires de France.

Callicot, J. B.

1983 Traditional American Indian and Traditional Western European Attitudes towards Nature : An Overview. *In* : M. Keynes, R. Elliot et A. Gare (éds.), *Environmental Philosophy : A collection of readings*, The Open University Press, pp. 231-259.

Cocchiara, G.

1948 *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Ed. Messina.

Cornuault, F.

1973 *La France des sectes*, Ed. Tchou.

Demoule, J.P.

1992 Sciences de l'homme : le retour de l'irrationnel ? *La Recherche* 23 : 1036-1040.

De Miller, R.

1980 *Nature mon amour, écologie et spiritualité*, Ed. Debard, Paris.

1992 *Bibliothèque Naturaliste* 15-16 : 1-2, Ed. Centre documentation éco-philosophique, Sigoyer-Sisteron.

De Roose, F. & Van Parijs, P.

1991 *La pensée écologiste*, Ed. De Boeck Université.

Dorsey, J. O.

1884 A study of Sioux cults, 11e *rapport annuel du bureau d'ethnologie*, 1888-1890, Washington.

Drouin, J.M.

1992 Renaissance d'une centenaire, *Le Nouvel Observateur, Dossiers* 11, « Demain la Terre » : 22-23.

Dubos, R.

1973 *Les dieux de l'écologie*, Ed. Fayard.

1980 *Courtisons la terre*, Ed. Stock, Paris.

Eliade, M.

1957 *Mythes, rêves et mystères*, Ed. nrf Gallimard.

1983 *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Ed. Payot, tome III.



- Fergusson, M.  
1981 *Les enfants du Verseau*, Ed. Calmann Lévy, Paris
- Ferry, L.  
1992 Gare à l'intégrisme Vert, *L'Express*, 24 sept., pp. 106-110.
- Frossart, A.  
1990 Le XXI<sup>e</sup> siècle sera-t-il religieux, *Le Nouvel Observateur*, N° 2, La pensée aujourd'hui, octobre, pp. 54-55.
- Goldsmith, E., Hildyard, N., Bunyard P. & Mc Cully P.  
1990 *5000 jours pour sauver la planète*, Ed. Chêne, Paris.
- Guilaine, J.  
1992 Les enfants du Néolithique, *Science et vie*, « Néolithique », Hors-série 178 : 163-165.
- Hutton, J.  
1788 Theory of the Earth, *Trans. of Royal Soc. of Edinbourg* 1 : 209-305. Cit. in Jean-Paul Deleage (1992), *Histoire de l'écologie - Science de l'homme et de la nature*, Ed. La Découverte, Paris.  
1795 *Theory of Earth with Proofs and Illustrations*, Edinbourg, vol.II : 562 ; reprint Verlag. Von J. Cramer, Lehre, (1972) Cit. in Jean-Paul Deleage (1992), *Histoire de l'écologie - Science de l'homme et de la nature*, Ed. La Découverte, Paris.
- Lovelock, J.  
1972 Gaïa as seen through the atmosphere, *Atmospheric environment* 6 : 579-580.  
1986 *Gaïa, la terre est un être vivant*, Ed. Le Rocher, Monaco.  
1990 *Les âges de Gaïa*, Ed. Robert Laffont, Paris.  
1992 *GAIA - Comment soigner la Terre malade ?*, Ed. Robert Laffont, Paris.
- Lovelock, J. & Margulis, L.  
1974 Atmospheric homeostasis by and for the biosphère, *Tellus* 26.
- Mc Luhan, T.C.  
1992 *Pieds nus sur la terre sacrée*, Ed.Denoël.
- Mann, C.  
1991 Lynn Margulis : Sciences's Unruly Earth Mother , *Science* 252 : 378-381.
- Margulis, L. & Sagan, D.  
1989 *L'univers bactériel*, Ed. Albin Michel.

- Mooney, J.  
1896 *The gohst-dance religion and the sioux outbreak of 1880*, Washington. Cit. in Mircéa Eliade (1983), *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Ed. Payot, tome III.
- Morin, E.  
1989 Pour une conscience planétaire, *Le Monde diplomatique*, octobre.
- Onfray, M.  
1992 Les six commandements des Verts, *Le Nouvel Observateur*, Dossiers 11, « Demain la Terre » : 20-22.
- Pelt, J. M.  
1990 *Le tour du monde d'un écologiste*, Ed. Fayard. Paris.
- Puech, H. C.  
1983 *Histoire des religions*, tome II, Encyclopédie de la Pléiade, p. 732.
- Regan, T.  
1982 *All That Dwell There*, in : *Animal rights and environmental ethics*, Berkeley, University of California Press - in De Roose Franck et Van Parijs Phillipe, (1991), *La pensée écologiste*, Ed. De Boeck Université.
- Serres, M.  
1990 *Le Contrat Naturel*, Ed. Francois Bourin, Paris.
- Sheldrake, R.  
1992 *L'Ame de la nature*, Ed. du Rocher.
- Stanley, S. M.  
1988 Government of the planet, *Nature* 336 : 270-271.
- Stoczkowski, W.  
1992 Origines de l'homme : quand la science répète le mythe, *La Recherche* 23 : 746-738.
- Sucher, W.  
1993 *Les Indiens : le mythe des Hopi*, ARTE, 8 et 15 mars.
- Vernadsky, W.  
1926 *La Biosphère*, Moscou ; trad. fr. Paris, Félix Alcan (1929). Cit. in Jean-Paul Deleage (1992), *Histoire de l'écologie - Science de l'homme et de la nature*, Ed. La Découverte, Paris.

Waechter, A.

1990 *Dessine moi une planète*, Ed. Albin Michel. Paris.

### **SUMMARY**

In this paper, the author suggests that the Gaïa hypothesis could be a updated version adaptated to modern times of the sacred of Earth Mother. After having resumed this hypothesis and quoted the most representative traces of the Earth worship, the idealised sources of global ecology (among them Gaïa's hypothesis) have been developped. To conclude, the place of Gaïa, in the deep ecology movement has been studied.

### **RESUMEN**

En este artículo, el autor sugiere que la hipótesis Gaia podría ser una reactualización, adaptada a nuestro tiempo, del mito de la Madre-Tierra. Luego de resumir esta hipótesis y de citar los aspectos más representativos del culto a la Tierra, se presentan las fuentes idealizadas de la ecología global. Finalmente se analiza el lugar de Gaia en el movimiento de la ecología profunda.