



## **Quelles sont les causes de l'accaparement de terres? Un regard critique sur la région du bassin du Congo**



### **NOTRE OPINION**

- **Mettre en valeur la sagesse communautaire afin de fortifier le combat pour la terre et la forêt** p. 2

### **LA SANTE ET LA GUERISON. UNE VUE HOLISTIQUE DES COMBATS DES POPULATIONS QUI DEPENDENT DES FORETS**

- **La perte, la guérison et la lutte** p. 4
- **De la «solastalgia» à l'«alegremia»** p. 8
- **Histoires, identité et combats : comment les communautés locales vivent et parlent du paysage du Mékong** p. 12
- **Les savoirs endogènes : outil efficace de lutte contre l'accaparement des terres en Afrique** p. 17
- **La vision quechua-lamiste des plantes médicinales : une leçon nous parvient de la Haute Forêt péruvienne** p. 19
- **« Pour être en bonne santé, nous voulons changer les choses » : Une voix dans les forêts du Brésil** p. 24
- **La nutrition et la forêt. Les communautés forestières et la bonne santé** p. 26



## LES ACTIONS EN COURS

- **Protégeons le patrimoine forestier unique du Liberia !** p. 29
- **Inde : le Parlement viole les droits des habitants des forêts et encourage l'expansion des plantations** p. 29

## RECOMMANDATIONS

- **« Les sites sacrés sont des lieux de vie » : les voix des Gardiens d'Afrique** p. 30
- **« Quand le meurtre et l'abus se généralisent » : la violence et l'impunité en Asie** p. 30

## NOTRE OPINION



### **Mettre en valeur la sagesse communautaire afin de fortifier le combat pour la terre et la forêt**

Quand une zone boisée est remplacée par une plantation industrielle d'eucalyptus, par un barrage ou par une mine, la destruction saute aux yeux. Cependant, ce qui souvent n'est pas visible pour celui qui regarde de l'extérieur – et qui, pour cette raison même, ne le comprend pas – ce sont les répercussions profondes que cette destruction peut avoir sur la vie des communautés qui ont vécu là des générations durant, sur la forêt elle-même et sur les liens sans nombre entre les êtres vivants qui l'habitent et dont les êtres humains font partie. Les communautés ont accumulé un ensemble de connaissances sur la forêt, une sagesse qui les aide à maintenir leur bien-être et leur santé physique, mentale et spirituelle, leur culture, leur identité et leur estime de soi. C'est pourquoi les actions qui visent à récupérer et à remettre en valeur, de façon large et intégrale, la sagesse, la santé et le bien-être des communautés touchées par des projets destructeurs sont fondamentales pour renforcer leur résistance. Elles sont fondamentales aussi dans les cas où les communautés cherchent à inverser le processus de destruction,



en reprenant et en redonnant de la force et du sens à la lutte pour la reconquête du territoire.

Le bulletin du WRM a dénoncé à plusieurs reprises les nouveaux systèmes de « compensation », proposés par des « experts » des transnationales, par des gouvernements et des institutions financières, et même par de grandes ONG, pour atténuer la crise climatique. Nous les avons dénoncés parce qu'ils manquent de sagesse, parce que ce sont de fausses solutions et parce que [REDD+](#), par exemple, évalue une forêt en fonction uniquement du carbone qu'elle renferme. De même, le système de [compensation pour la perte de biodiversité](#) n'apprécie la forêt qu'en fonction de la présence de certains animaux ou végétaux. Ce point de vue est radicalement opposé aux points de vue et aux savoirs que les communautés tributaires des forêts ont accumulés au fil du temps. Ces communautés considèrent toujours leur lieu de vie comme quelque chose d'unique ; pour elles, deux endroits ne sont jamais pareils. Là où elles habitent, elles ont créé leurs liens, leurs histoires racontées à l'infini, leurs connaissances, leur collectivité, leur identité et leur culture. C'est là aussi qu'elles trouvent les conditions nécessaires pour bien vivre grâce aux aliments et à la nutrition que la forêt leur offre, comme les plantes, l'eau et les animaux, qui les aident à traiter et surtout à prévenir les maladies physiques et mentales.

Le présent bulletin réfléchit à cette dimension plus large du lieu de vie, que les communautés connaissent sans faire appel à l'évaluation de certaines caractéristiques préétablies, comme le carbone. En plus, dans leur sagesse, les habitants des forêts sentent qu'ils en font partie. Cette attitude est absolument opposée à celle des promoteurs de politiques qui promettent de « sauver » les forêts et que l'on impose aujourd'hui aux communautés. Tandis que les habitants des lieux en parlent avec tendresse et respect, les politiques officielles parlent de ces mêmes lieux par rapport à des « catégories », comme la présence ou l'absence de « forêts de grande valeur pour la conservation » ou de « forêts de grande valeur en matière de carbone ». Selon ce raisonnement, une forêt « de grande valeur » peut être remplacée par une autre aux caractéristiques semblables en ce qui concerne la présence de certaines espèces de plantes, tandis que le reste est estimé sans valeur et peut donc être détruit parce qu'il n'appartient pas à la « catégorie » en question. Quand les communautés parlent de l'endroit où elles habitent, elles mentionnent un ensemble d'êtres et de significations, parmi lesquels elles figurent elles-mêmes ; en revanche, les « spécialistes » qui inventent sans cesse de nouveaux moyens de « résoudre » la crise du déboisement et celle du climat parlent aujourd'hui de « paysages », c'est-à-dire de quelque chose qu'ils voient de loin, dont ils n'ont pas l'impression de faire partie et qu'ils utilisent suivant leurs intérêts.

Notre intention n'est pas de donner une vision romantique des rapports que les communautés ont toujours entretenus avec leur terroir et avec la forêt. Ce que nous voulons, c'est faire remarquer que les grands projets destructeurs ne détruisent pas que la forêt. Ces invasions de territoires mettent en danger et ont tendance à détruire des savoirs, des coutumes, des histoires, des rapports, des traditions et des pratiques qui déterminent les liens des communautés avec leurs lieux de vie, qui façonnent leur identité et qui garantissent leur bien-être. En détruisant les forêts, on finit par détruire des connaissances qui sont indispensables pour pouvoir les comprendre et les conserver. Or, en plus du projet qui envahit et détruit leurs territoires, les communautés font face à d'autres atteintes à leur bien-être, qui relèvent plutôt du domaine de l'imaginaire et qui



touchent aussi bien les paysans que les autochtones ou les habitants des bords des rivières. Par exemple, les grandes sociétés transnationales transmettent constamment des messages en faveur d'un mode déterminé de consommation, généralement prévu pour la population urbaine ; cette propagande axée sur la mondialisation a pour but de transformer tous les habitants du monde en « consommateurs » de produits qui, la plupart du temps, sont très mauvais pour leur santé.

Tout cela contribue à rompre les liens des communautés avec leur terroir et à détruire leur sagesse, leur identité et leur culture. Ainsi, il devient très difficile pour elles de résister et de lutter. Quand une communauté réussit à reconquérir un territoire qui a été dévasté par la monoculture, par une mine ou par d'autres moyens, cette communauté ne peut plus reprendre tout simplement son mode de vie parce que, les conditions ayant changé, elle se retrouve sans repères. Le résultat est une crise profonde qui se manifeste de diverses façons, dont une des plus fortes est le suicide chez les jeunes autochtones de divers pays.

C'est pour essayer d'approfondir ces défis plus intrinsèques auxquels sont confrontées les communautés quand elles subissent l'invasion et la destruction de leur territoire et des forêts, que nous avons produit ce numéro de notre bulletin. En plus de montrer cette réalité complexe que vivent les communautés tributaires des forêts et d'y réfléchir pour mieux la comprendre, nous rapportons quelques histoires inspiratrices et pleines de force, venues de diverses régions d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie, qui montrent comment les communautés résistent et luttent pour maintenir et retrouver le sens de la vie et la santé, même dans des conditions extrêmement défavorables.

## **LA SANTE ET LA GUERISON. UNE VUE HOLISTIQUE DES COMBATS DES POPULATIONS QUI DEPENDENT DES FORETS**



### **La perte, la guérison et la lutte**

Il y a dix ans, l'écrivain indien Kirai Desai a publié un roman intitulé *The Inheritance of Loss* (L'héritage de la perte), qui parle des blessures et des souffrances de longue durée associées au colonialisme et à la mondialisation.



De tels thèmes sont fréquents chez un romancier ou un poète, mais qu'ont-ils à voir avec le Mouvement mondial pour les forêts tropicales ? Confrontés à des pressions sans fin pour répondre à de nouvelles atrocités, les activistes pour les forêts n'ont pas toujours l'occasion de penser à l'expérience vécue, et toujours unique, de la perte.

Or, tout activiste sait bien que la douleur irrévocable est partout chez ceux qui essaient de défendre leurs vies et leurs biens communs contre l'exploitation forestière, les projets d'extraction, les barrages, les décharges de déchets toxiques et le reste. Faudrait-il peut-être s'en inquiéter, quand ceux d'entre nous dont la vie personnelle est très éloignée de cette expérience ne le reconnaissent pas comme il faudrait ?

### **Le rêve du progrès automatique**

Nous connaissons déjà, par exemple, l'aveuglement de ceux qui succombent à un certain rêve de progrès automatique, un rêve courant chez les élites dirigeantes du monde entier.

Selon ce rêve, l'avenir prend toujours soin du passé. La conquête et la violence coloniales contre les systèmes vivants finissent toujours par être réparées par l'accumulation de capital. À la fin, tout le monde se retrouvera très bien. Les chagrins seront apaisés par le progrès. Ce qu'on a perdu sera compensé par le développement. Les gens qui ont été séparés de leurs semblables non humains verront un jour qu'ils sont mieux comme cela. La nature trouvera le moyen de se récupérer. Même des traumatismes apparemment insupportables deviendront supportables quand leurs victimes découvriront que les autres options auraient été encore plus épouvantables. La crise climatique elle-même ne sera qu'une petite anomalie passagère qu'une gestion intelligente aura atténuée.

Dans ce rêve, la réalité de la perte et celle de ses causes disparaissent presque entièrement. Même les pertes futures, pour ainsi dire, sont compensées à l'avance. Demandez à n'importe quel expert en développement ou ministre de l'Industrie, par exemple, ce qu'il ou elle pense de la dévastation provoquée par les plantations industrielles de bois à pâte dans des pays tels que l'Indonésie, l'Afrique du Sud ou le Brésil, et décrite dans le livre du WRM *Pulping the South*, publié en 1996. Il est presque certain qu'on vous demandera, en affectant l'étonnement, quel intérêt on peut avoir à remémorer une si vieille histoire. Après tout, c'était il y a 20 ans ! Depuis, toutes sortes de nouvelles méthodes durables, de programmes de responsabilité sociale, d'apprentissage par la pratique et de choses de ce genre ont dû remettre l'extraction de pâte à papier sur la bonne voie pour la rendre plus respectueuse de l'environnement et bienfaitrice pour la société.

Ainsi, le rêve cache la réalité : deux décennies après la publication de *Pulping the South*, l'industrie des plantations continue d'accaparer des espaces de vie toujours plus larges dans l'Amazonie, l'Afrique équatoriale, la région du Mékong et les archipels du Sud-Est asiatique. D'après la FAO, l'Asie et le Pacifique sont aujourd'hui occupés par 1,2 million d'hectares carrés de « forêts plantées », et l'Afrique, les Caraïbes, l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud par plus d'un quart de ce chiffre, les pins et les eucalyptus couvrant la majeure partie de cette superficie.



Le rêve dissimule aussi la persistance d'une autre tendance révélée dans *Pulping the South* : l'expansion territoriale de l'empire de l'industrie papetière s'est accompagnée d'une augmentation équivalente de sa capacité de traitement, des dimensions de ses machines, de la production par travailleur, et de la demande mondiale. Vers la fin 2015, la capacité de production moyenne d'une nouvelle usine à papier était de deux millions de tonnes, contre 750 000 tonnes en 1995, et avec cette frénésie de production la demande de pâte à papier a presque doublé depuis 1996. La vision des années 1990 d'un monde industriel sans papier, si répandue à l'époque, est tombée dans l'oubli. Or, les États continuent de prodiguer de généreuses réductions d'impôts, des permis et des licences, tout comme en 1996, pour financer encore plus de contamination et de destruction des moyens d'existence : des pertes insupportables, encore et encore.

### **Quand on vide l'espace de la perte**

Nous, les activistes sociaux, nous pouvons nous croire immunisés contre la contagion du roman du progrès automatique qui joue un rôle si important dans l'incapacité d'analyse politique des experts en développement. Nous savons que les efforts du capital de résoudre ses problèmes et de consolider sa position sont toujours suivis de nouveaux malheurs et combats ; nous savons aussi que de multiples formes de résistance créatives surgissent de terre, tout comme les forêts notoirement dévastées pendant les premières années des incursions européennes en Asie trouvèrent le moyen de renaître, bien que sous des formes différentes.

Mais y a-t-il peut-être d'autres moyens par lesquels nous ne réussissons pas à saisir le sens de la perte, et qui conspirent contre notre travail ?

Une lacune dans notre compréhension apparaît quand nous nous permettons de considérer comme « proto-politiques » les histoires de souffrance ou de guérison, ou de catégoriser comme politiquement vides l'espace et le temps où les gens subissent une perte. Nous nous disons que notre travail consiste à nous efforcer d'effacer la douleur et la souffrance, et non à nous y complaire. Nous savons tous sans doute à quel point tout va mal. Il suffit de comprendre la souffrance dans l'abstrait. À quoi bon ressasser des horreurs, quand nous devons passer à l'action à un niveau plus élevé, plus politique ? « Ne pleurez pas, organisez-vous ! », dit le slogan bien connu du mouvement.

Ainsi, en dépit de nos meilleures intentions, nous finissons par mettre entre parenthèses les expériences concrètes de ceux qui doivent trouver leurs propres refuges, recommencer leurs vies en partant de zéro, être mis en prison, torturés ou assassinés, ou résister aux orages du développement dans un espace et un temps apparemment séparés de l'espace et du temps de la politique. Nous ébauchons des cartes politiques de la situation, nous analysons les conditions extrêmement graves, nous déterminons les institutions et les autres acteurs concernés, nous définissons les circonstances juridiques et les mesures qu'il est nécessaire de prendre. Nous déployons nos concepts favoris, comme permaculture, production biologique d'aliments, phytoremédiation, agriculture urbaine et récupération des biens communs, tout en éprouvant le sentiment persistant que ces mots sont peut-être en train de prendre possession de l'expérience de vie de ceux auxquels nous nous adressons. Parfois nous écoutons davantage ceux qui ont l'habitude de planifier que ceux que l'on fait souffrir. Et cela devient sans doute plus facile quand nous nous retrouvons, dans le sens biophysique, dans les mêmes paysages de mort que les planificateurs, et nourris par la même chaîne alimentaire intoxiquée.



## Une attention plus rapprochée

Et s'il fallait prêter un type différent d'attention à la perte ? Et s'il était nécessaire d'écouter d'une oreille différente les termes culturellement divers dans lesquels la perte est exprimée ? Peut-être faut-il adopter un point de vue d'un niveau plus humain pour éviter qu'on nous persuade de traiter l'expérience de la perte comme un moyen pour un projet impérialiste de plus.

La guérison ne peut pas avoir lieu dans l'espace abstrait des rêves, sans confronter et assumer les sens particuliers de la perte irrévocable. On ne peut pas non plus soutenir les efforts des gens pour survivre, si ces efforts sont vus d'en haut ou de l'extérieur, dénigrés pour leur manque d'organisation et leur repli sur eux-mêmes, et considérés comme indignes du nom de résistance. Personne ne peut comprendre les différents espaces et rythmes de changement en situation de crise qu'exige l'organisation politique, sans essayer de tirer des enseignements des expériences concrètes de souffrance. À moins de faire quelque chose dans ce sens, la solidarité chez les divers « nous » et « je » des mouvements sociaux peut finir par n'être que le rapprochement proverbial des pommes de terre dans un sac.

En fait, les circonstances politiques dans lesquelles ont lieu la souffrance ou la guérison sont collectives *et aussi* intimement personnelles. Tout circuit de résistance et de solidarité doit tenir compte des deux aspects pour pouvoir lutter contre l'influence des institutions dominantes. Cette prise en compte n'a rien à voir avec le cinéma à la mode de « l'empathie » abstraite. Il s'agit plutôt de reconnaître ce qui, trop souvent, n'est pas reconnu, c'est-à-dire les expériences concrètes de perte irréparable, et de mieux les intégrer dans ce que nous appelons politique.

**Hendro Sangkoyo**, [hendro.sangkoyo@gmail.com](mailto:hendro.sangkoyo@gmail.com)

École d'économie démocratique, Indonésie

## Lectures complémentaires

Ricardo Carrere et Larry Lohmann, (1996). *Pulping the South: Industrial Tree Plantations & the World Paper Economy*. Zed Books et le Mouvement mondial pour les forêts tropicales.

Hawkins Wright, *Market Outlook-PwC*, Global Forest and Paper Industry Conference, 2015.

Forest Stewardship Council (2012). *Strategic Review on the Future of Forest Plantations*.

Markus Kröger (2012). "Global tree plantation expansion: a review." ICAS Review Paper Series n° 3, octobre 2012.



## De la «solastalgia» à l'«alegremia»

En 2003, le philosophe australien Glenn Albrecht [1] forgea le terme « *solastalgia* » pour définir l'ensemble de troubles psychologiques qui se produisaient chez les populations autochtones par suite des changements destructeurs de leur territoire provoqués par les activités minières, par la désertification ou par le changement climatique. Cet état dont le nom est composé de terroir (sol) et de douleur (algie) peut se manifester par une douleur viscérale intense et par une angoisse mentale qui peut aboutir à des troubles de santé, à l'abus des drogues, à des maladies physiques et à la tendance au suicide.

Cette notion a des rapports avec l'explication que donne Laura Trujillo [2] du mot espagnol « lugar » [littéralement lieu ou place, et, en l'occurrence, lieu de vie ou terroir, N.D.T], qui est pour elle un « espace chargé de sentiments ». Le lieu de vie n'est pas n'importe quel espace : pour ceux qui l'habitent, il est plein d'histoires et de sentiments, c'est pourquoi elle dit que le « paysage » est « l'espace vu mais non vécu », tandis que le lieu de vie est celui auquel on a donné un nom, pour se l'approprier et pour y appartenir. Trujillo conclut que « là où les colonisateurs [et, par extension, les mineurs, les agro-industriels, les pétroliers, les exploitants forestiers...] ont vu un lieu-paysage, les autochtones ont vu un lieu de vie ».

Il est donc logique que lorsque cet espace chargé de sentiments depuis l'enfance, où l'on a vécu de belles expériences, où l'on a grimpé sur les arbres et fait des promenades en montagne et auquel on a donné un nom, commence à être désolé, cette désolation se traduit par des souffrances de l'âme, des troubles psychologiques et la tristesse d'avoir perdu l'endroit où l'on avait fait son nid et qu'on ne retrouvera plus. Ces troubles sont semblables à ceux dont souffrent ceux qui doivent émigrer, mais ils atteignent maintenant les personnes qui, sans quitter leur territoire, voient disparaître son horizon et, avec lui, un passé et une histoire écologique que leurs descendants ne verront pas.

La *solastalgia* est le premier pas vers une tristesse qui s'achemine vers le désespoir et le suicide, et qui est peut-être à l'origine des épidémies de suicides qui dévastent de nombreuses communautés indigènes dans plusieurs régions du monde. En Équateur, le nombre des suicides a augmenté ces dernières années chez les peuples indigènes cofan et huaroani, qui subissent l'agression des entreprises pétrolières, et chez les Quichuas, victimes des pressions de l'agro-industrie. Cette tendance au suicide existe chez tous les peuples indigènes du monde que l'on soumet à des pressions extraordinaires pour



s'emparer de leurs terres. Au Canada, dans la communauté de Cross Lake Cree, il y a eu 140 tentatives de suicide et 6 suicides consommés [3]. Chez les 566 tribus de peuples autochtones des États-Unis, les suicides d'hommes de 18 à 24 ans ont représenté 34,3 % (1 sur 3) des morts en 2015 [4], mais le nombre des suicides des moins de 18 ans est de trois à dix fois supérieur à la moyenne nationale [5]. Cette tendance existe aussi en Australie, où la tendance au suicide des filles aborigènes de 10 ans a considérablement augmenté [6]. Les réserves où ils vivent confinés pour que les entreprises puissent fonctionner dans leurs territoires semblent en être une des causes.

Le chemin de la *solastalgie* au suicide se nourrit d'une tristesse qui ne trouve pas d'exutoire dans la défense de la nature. Les défenseurs, hommes et femmes, des territoires indigènes qui ont été envahis par des entreprises transnationales et des mégaprojets sont impunément assassinés, avec la complicité des États [7]. Les plus de deux meurtres par semaine en 2014 font de la défense de la nature une des activités les plus dangereuses qui soient. L'Amérique centrale et l'Amérique du Sud sont les régions du monde où l'on a dénoncé le plus d'assassinats de défenseurs ; 40 % des victimes étaient des hommes et des femmes indigènes qui protestaient contre les activités minières, extractives, hydroélectriques et agro-industrielles. 90 % des meurtres restent impunis et font sombrer dans le désespoir ceux qui défendent les droits de l'homme et de la nature.

Il n'est pas surprenant que, dans les stratégies de répression politique décrites par le philosophe et psychologue social Edgar Barrero [8], pour faire régner la peur on commence par modifier l'horizon et par rendre visible la présence des forces répressives de l'État, en une « action persuasive » dont le but est d'influer sur la conscience de ceux qui résistent à leur intervention. Si les défenseurs n'arrêtent pas de protester, la deuxième étape consiste à entrer dans leurs maisons, à leur faire voir leur vulnérabilité ; il s'agit cette fois d'une « action suggestive » sur le subconscient, sur les émotions et les risques pour la famille, qui se chargera de les faire abandonner la lutte. Cette deuxième étape comporte de sortir la population de son lieu de vie, de créer la nostalgie (la douleur que provoque l'éloignement), de faire en sorte que ceux qui luttent s'en aillent ou baissent les bras. Finalement, si aucune des mesures précédentes n'y parvient, on recourt à la peur au moyen de « l'action compulsive », en attaquant le corps de ceux qui résistent, en les agressant pour faire agir l'instinct et le « sauve qui peut », en les faisant disparaître par la mort ou la prison. La destruction du paysage / lieu de vie s'accompagne de la destruction de la santé des personnes, du tissu communautaire et du bien-être.

D'après la notion de santé des peuples indigènes du Chiapas (Mexique), définie dans la déclaration de Moisés Gandhi de 1997, « la santé est la dignité, et derrière chaque maladie il y a toujours une humiliation ». La destruction de l'environnement qui laisse derrière elle une désolation totale n'est pas seulement une aberration, elle est aussi une humiliation pour les habitants de ces lieux chargés de sentiments, parce que leurs souvenirs sont dans la texture des arbres, dans un horizon dont la vision les accueille et les intègre, dans la musique nocturne des forêts, dans les odeurs des saisons, dans les saveurs des fruits saisonniers, dans les récoltes, dans les tâches d'entretien de la nature dont ils tirent non seulement les aliments mais aussi les aspirations et les rêves d'avenir.

L'enregistrement des sons de la forêt réalisé par Bernie Krause dans le parc de Sugarloaf Ridge [9], aux États-Unis, de 2004 à 2015, révèle que ces sons ont



considérablement diminué en 11 ans seulement, ce qui montre la détérioration accélérée qu'ont subie nos sèves et nos forêts et à quel point a été grave la disparition d'espèces.

Comment guérir de cette *solastalgie* construite, de la nostalgie du foyer, de la destruction qui mène à la tristesse, puis à la peur qui mène à son tour au désespoir et au deuil ?

Il n'y a pas de recettes pour y parvenir, mais le besoin de le faire existe. Depuis quelques années, Julio Monsalvo oeuvre pour ce qu'il a dénommé « *alegremia* » [10], « l'allégresse dans le sang », la recherche des moyens d'insuffler de la joie dans les veines afin de récupérer la santé.

En Équateur, où ce courant est arrivé grâce à la célébration de la IIe Assemblée mondiale pour la santé des peuples, nous avons commencé à l'appliquer aux communautés touchées par les pulvérisations aériennes du Plan Colombie, soi-disant destinées à éradiquer les cultures illicites et qui, en raison de la proximité et du vent, pénètrent dans le territoire équatorien. Depuis cinq ans, nous organisons aussi des festivals qui favorisent la rencontre des communautés concernées, des enfants avec leurs parents et de chacun avec soi-même, pour essayer de récupérer l'esthétique de l'endroit, l'éthique du travail et la cohérence des personnes qui cherchent et construisent un monde meilleur [11].

L'enjeu, c'est la santé à partir de la récupération des sites. Il s'agit de récupérer les sols abîmés par la pollution et la monoculture, la vie qui coule dans les rivières et se cache dans les forêts, les plantes qui nous offrent leurs propriétés quand nous les approchons avec tendresse, comme le font les Quichuas qui, avant de les cueillir pour préparer leurs infusions, leur disent « *kawsari, kawsari* » (réveille-toi, réveille-toi) pour qu'elles leur donnent tout leur pouvoir de guérison ; ou quand ils les apprivoisent en les emportant dans leurs maisons pour qu'en les connaissant elles se sentent chez elles et leur donnent toutes leurs propriétés. Nous sommes en train de récupérer l'histoire qui a amené des milliers de personnes dans une forêt merveilleuse mais amoindrie par l'industrie pétrolière et par des entreprises meurtrières comme Texaco ou complices comme Chevron, qui ont semé la mort dans les sols, les fleuves, les plantes, les animaux et les familles.

Nous devons emprunter le chemin inverse, vers la récupération et la réparation, vers la reconstruction de la vie à partir de l'allégresse, de l'histoire, des jeux et de l'art, et de ces traditions chargées de vérité dont on nous a dit qu'elles n'étaient pas scientifiques. Il faut vaincre cette maxime néolibérale des années quatre-vingts dont on se vantait aux États-Unis en disant qu'un pessimiste est un optimiste bien informé. Nous ne pouvons pas nous offrir le luxe d'être pessimistes ; nous devons récupérer à n'importe quel prix l'*alegremia* et notre place dans la nature.

Il n'est pas étonnant qu'un philosophe ait dû attirer l'attention vers la nouvelle maladie, la *solastalgie*. De son côté, Richard Louv, journaliste états-unien, décrit en 2005 le « désordre dû au déficit de nature », à propos d'un comportement anormal chez certains enfants, qui les mène à l'obésité ou à la tristesse. Louv est convaincu que l'exposition directe à la nature est indispensable à la santé de l'enfant, comme elle l'est au développement et au bien-être émotionnel et physique des adultes. Bizarrement, aucun de ceux qui ont décrit ces maladies n'est médecin, car nous avons l'habitude d'appliquer



des protocoles d'intervention et d'accuser ceux qui appliquent la médecine traditionnelle ou essaient de grimper dans la hiérarchie des centres hospitaliers, ou ceux qui sont perdus dans le paradigme chimique mais loin de la nature.

Soyez tous les bienvenus, marionnettistes, artistes, animateurs, guérisseurs, chamans, acteurs et chanteurs, histrions de l'*alegremia*, champions de la vie, cracheurs de feu, devins et jongleurs, clowns, conteurs et humoristes, gardiens des lieux de vie et défenseurs de la nature, parce que vous êtes, plus que personne d'autre, nécessaires à la santé. Nous ne pouvons pas permettre que la santé reste attrapée entre les mains des médecins. Que les médecins combattent les maladies ; c'est à nous de trouver, tous ensemble, ce genre de santé qui naît de la joie.

**Adolfo Maldonado**, [salud@accionecologica.org](mailto:salud@accionecologica.org)

Acción Ecológica, Ecuador, <http://www.accionecologica.org/>

(1) <http://psychoterratica.com/solastalgia.html>.

(2) Trujillo, Laura (2009) *Ecología política del desarrollo sostenible*. Document non publié, remis à l'Universidad Andina Simón Bolívar dans le cadre du cours de doctorat en Santé collective, environnement et société.

(3) <file:///home/adolfom/Escritorio/Informaci%C3%B3n%20Salud/comunidad-aborigen-canada-emergencia-oleada.html>.

(4) [http://www.huffingtonpost.com/entry/native-american-youth-suicide-rates-are-at-crisis-levels\\_us\\_560c3084e4b0768127005591](http://www.huffingtonpost.com/entry/native-american-youth-suicide-rates-are-at-crisis-levels_us_560c3084e4b0768127005591).

(5) [https://www.washingtonpost.com/world/national-security/the-hard-lives--and-high-suicide-rate--of-native-american-children/2014/03/09/6e0ad9b2-9f03-11e3-b8d8-94577ff66b28\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/national-security/the-hard-lives--and-high-suicide-rate--of-native-american-children/2014/03/09/6e0ad9b2-9f03-11e3-b8d8-94577ff66b28_story.html).

(6) [http://www.eldiario.es/theguardian/adolescencia-pensaba-dias-suicidarme-aborigen\\_0\\_493101032.html](http://www.eldiario.es/theguardian/adolescencia-pensaba-dias-suicidarme-aborigen_0_493101032.html).

(7) Global Witness 2015 *¿Cuántos más?* Avril 2015.

<https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/cuantos-mas/>.

(8) Barrero, Edgar (2006), *De Macondo a Mancuso: Conflicto, violencia política y guerra psicológica en Colombia*. Ediciones Desde Abajo, Colombie, p.73.

(9) Krause, Bernie en [http://www.eldiario.es/cultura/fenomenos/negro-silencio-exticcion-especies\\_0\\_522847830.html](http://www.eldiario.es/cultura/fenomenos/negro-silencio-exticcion-especies_0_522847830.html).

(10) <http://www.altalegremia.com.ar/>.

(11) <http://wrm.org.uy/fr/les-articles-du-bulletin-wrm/section1/energies-alteratives-quand-la-seule-alternative-est-la-transformation-integrale/>



## Histoires, identité et combats : comment les communautés locales vivent et parlent du paysage du Mékong

### Des mots différents, des points de vue différents



Si on vous demande ce que représente cette image, vous répondrez probablement « Une bombe atomique ». De même, la plupart des Japonais répondraient « *Genshi bakudan* », qui en est la traduction littérale. Or, les survivants d'Hiroshima et de Nagasaki utiliseraient l'expression « *Pikadon* ». « *Pika* » désigne en japonais la lueur éclatante et « *don* » le grondement tonitruant de l'explosion. Cette expression résume donc l'expérience des victimes de la dévastation qui eut lieu en août 1945. (1) Ainsi, comme le signale le poète nord-américain Arthur Binard, le terme « *Pikadon* » a le pouvoir de nous transporter à l'intérieur du nuage atomique et de nous faire imaginer l'atrocité de la situation. (2) En revanche, l'expression « bombe atomique » n'a pas cette capacité et nous permet de rester dans la sécurité de l'extérieur.

Dans un contexte moins tragique, la perception du bassin du fleuve Mékong des communautés qui l'habitent diffère elle aussi de celle des gens venus de l'extérieur. Des termes tels que « développement » et « durabilité » couramment utilisés, surtout par des gens de l'extérieur, quand on parle de la région du Mékong, ont le même effet limité que le terme « bombe atomique » dans le contexte d'Hiroshima et de Nagasaki. Ils n'arrivent pas à saisir et à rendre les expériences des gens dans cette région où coule un fleuve de 4 800 kilomètres de long qui prend sa source sur le plateau tibétain et traverse six pays.

Les contes et les légendes populaires révèlent que les communautés de la région du Mékong ont donné un sens au paysage de la région. Ces histoires incarnent le processus par lequel les communautés locales s'adaptent ou résistent aux événements qui ont lieu dans la région. Dans ce sens, les récits populaires sont des « biens communs » dont les communautés locales ont besoin pour vivre.

### Deux exemples d'histoires populaires du Mékong

Les récits présentés ci-dessous ont été récemment recueillis dans le nord-est de la Thaïlande ou « *Esan* », comme l'appellent les Thaïlandais. (3)



### Phadaeng et Nag Ai (4)

Nang Ai était la fille du roi de Khita Nakhon. Sa beauté était célèbre. Phadaeng, un jeune homme qui avait voyagé jusqu'à Khita Nakhon, se glissa dans la chambre de Nang Ai et devint son amant. Phangkhi, le fils du roi Naga qui gouvernait le royaume souterrain, avait lui aussi entendu parler de Nang Ai. (5) Il était destiné à la rencontrer parce que les deux avaient été mariés dans leur vie antérieure. Phangkhi se transforma en un écureuil blanc et visita la terrasse de Nang Ai. Nang Ai l'aperçut, elle voulut l'avoir, et dit à son serviteur de l'attraper. Mais l'écureuil se sauva dans un « suan mon » ou jardin de mûriers, qui est aujourd'hui le village de Suan Mon. Il traversa ensuite une forêt pour arriver à un arbre de « jan » sur la colline d'Um Jan, qui est aujourd'hui le village d'Um Jan. Le chasseur essaya d'abattre l'écureuil avec une flèche, mais la corde ou « sai » de son arc se cassa. Il en trouva une autre et l'emporta à ce qui est aujourd'hui le village de Khon Sai. Le chasseur réussit finalement à tuer l'écureuil. La viande coupée en tranches se multiplia et remplit mille charrettes. Tous les habitants de Khita Nakhon, y compris Nang Ai, mangèrent de cette viande. Le roi Naga fut furieux en apprenant que son fils avait été tué et mangé. Il envoya son armée et détruisit Khita Nakhon. Phadaeng essaya de sauver Nang Ai, mais elle disparut avec Khita Nakhon. Seul un lac plein d'eau en resta. Ainsi fut créé l'actuel lac de Nong Han.

Ce récit mentionne des villages qui existent aujourd'hui, comme Suan Mon, Um Jan et Khon Sai. Le fait de fixer des points de repère physiques et de les nommer est une des étapes par lesquelles les communautés locales donnent un sens au paysage qui les entoure et établissent des rapports avec lui. L'explication de l'origine des noms des lieux par rapport à des objets situés dans l'espace, comme le jardin de mûriers ou l'arbre dénommé « *jan* », justifie non seulement ces noms mais les entités (en l'occurrence, les villages) qu'ils désignent. Ainsi, en réunissant des noms individuels en tant qu'éléments d'une légende, l'histoire de Phadaeng et de Nang Ai offre des scénarios cohérents avec lesquels les communautés locales peuvent plus facilement s'identifier.

Autrement dit, les noms de lieux ne sont pas une simple liste de lieux physiques, comme pourrait le supposer un étranger. Ils peuvent évoquer des souvenirs personnels et collectifs de la vie et de l'histoire locales, et même les sentiments d'attachement des gens à leur environnement. C'est ainsi que la communauté se prend d'affection pour les arbres, les rivières et la terre du Mékong, et que ce sentiment se transmet aux générations suivantes.

### Le chemin de l'éléphant blanc (6)

Phya Thaen, qui avait créé la terre, fit les premiers êtres humains avec ses écailles. C'étaient le grand-père Sang Ka Sa et la grand-mère Sang Ka Si. Quand les deux descendirent sur la terre, un vent très fort souffla sur eux et les sépara sur les deux côtés d'un grand fleuve. Ils firent un pont avec des tiges de calebasse et finirent par se rencontrer. Sang Ka Sa demanda à Sang Ka Si de l'épouser, mais celle-ci répondit : « Seulement si vous pouvez résoudre mon énigme ». L'énigme était : « Qu'est-ce qui est sombre et clair dans ce monde ? » Sang Ka Sa dut voyager pour trouver la bonne réponse. Après dix mille ans, il la



trouva avec l'aide de Phya Thaen. La réponse était : « C'est la pensée humaine. Si elle est sombre, le monde n'avancera pas. Si elle est claire, le monde prospérera ». Sang Ka Sa revint et épousa Sang Ka Si. Ils vécurent ensemble et eurent beaucoup d'enfants. Les deux travaillaient à la ferme et avaient du riz, du poisson et des courges pour manger. Or, ces aliments n'étaient ni savoureux ni nourrissants, de sorte que leurs enfants étaient très minces, faibles et peu intelligents. Phya Thaen en fut inquiet et se transforma en un éléphant blanc. L'éléphant blanc urina sur la terre de Sang Ka Sa et Sang Ka Si. L'urine de l'éléphant blanc devint du sel. Sang Ka Sa et Sang Ka Si utilisèrent le sel pour faire du « pla daek » ou poisson fermenté. Le pla daek rendit les aliments savoureux ; les enfants de Sang Ka Sa et Sang Ka Si devinrent plus forts et leur santé s'améliora.

Cette histoire est pleine de transformations. Les écailles de Phya Thaen deviennent le premier couple humain. Phya Thaen se transforme en un éléphant blanc, et l'urine de l'éléphant devient du sel. Nous voyons la même chose dans l'histoire de Phadaeng et Nang Ai, où Phangkkhi se métamorphose en écureuil blanc. Dans ces récits, les animaux, les êtres humains, les esprits et même des objets comme le sel et les écailles semblent capables de se transformer.

Ces transformations portent à croire que les communautés du Mékong peuvent reconnaître l'omniprésence de la vie dans leurs alentours. Cette attitude vis-à-vis du monde contraste nettement avec celle où seuls les êtres humains ont été créés pour gouverner le monde. Dans cette dernière perspective, le « développement » peut se centrer sur les êtres humains uniquement, séparés d'une « nature » hostile qu'il faut contrôler ou même conquérir.

Les récits populaires offrent souvent des visions différentes, où le monde est organisé de façon plus horizontale et où la vie peut prendre des formes différentes sans que l'une soit supérieure à l'autre. Cette interprétation du monde permet à la communauté locale de trouver des manières plus harmonieuses de vivre avec l'environnement et des façons durables d'utiliser les ressources naturelles.

### **Quelques anecdotes récentes sur le rôle des histoires dans les combats actuels**

En recueillant des récits populaires dans la région du Mékong, les auteurs ont souvent rencontré des personnes âgées des villages qui regrettaient de trouver, dans la vie quotidienne de la communauté, de moins en moins d'occasions de raconter des histoires. Tout en partageant leurs regrets, les auteurs préfèrent croire que l'habitude de recourir aux histoires pour trouver un sens à la vie est profondément enracinée dans les communautés du Mékong et qu'elle ne va pas disparaître facilement. Les deux anecdotes qui suivent portent à croire que les contes populaires n'appartiennent pas uniquement au passé et qu'il en apparaît sans cesse de nouveaux.

La première anecdote porte sur la campagne entreprise par une communauté du centre de la Thaïlande contre la construction d'une grande usine de traitement des eaux usées industrielles. À la fin des années 1990, la Banque asiatique de développement (BASD) avait apporté au gouvernement thaïlandais les fonds nécessaires pour construire cette usine dans le village de Klong Dan de la province de Samut Prakarn. Les promoteurs du projet affirmaient que le déversement des eaux traitées dans la zone côtière n'allait pas



endommager l'environnement. Ils arguaient même que le projet pouvait améliorer l'environnement naturel déjà détérioré de Klong Dan.

La communauté de Klong Dan devait donc contester cette affirmation en montrant que l'environnement local était riche. En fait, la mangrove poussait tout au long d'un réseau de « *klong* » (des canaux en thaï). Klong Dan était célèbre aussi pour la productivité de son élevage de moules. Or, ni la BASD ni le gouvernement thaïlandais ne le reconnaissaient. La communauté participa activement à des débats publics et organisa de fortes manifestations. Le projet finit par être annulé en raison du scandale de la corruption.

Chose intéressante, pendant toute la campagne la population de Klong Dan insista à appeler le projet « Usine de gestion des eaux usées de Klong Dan », et non « Projet de gestion des eaux usées de Samut Prakarn », le nom officiel toujours employé par les fonctionnaires de la BASD (et par les ONG internationales qui soutenaient le combat de la communauté). Le choix de la communauté était facile à comprendre, puisque l'usine devait se situer à Klong Dan. Mais il est également possible que « Klong Dan » ait représenté pour elle beaucoup plus que l'emplacement de l'usine : ce nom symbolisait l'environnement, la vie et l'histoire de l'endroit, et c'était cela qu'elle devait défendre. Le fait d'appeler le projet par son nom 'officiel' devait équivaloir pour elle à nier sa propre identité.

La seconde anecdote provient du bassin du fleuve Mun, en *Esan*. Le Mun est un des principaux affluents du Mékong. Au début des années 1990, la Banque mondiale finança la Direction de la génération d'électricité de Thaïlande (EGAT) pour qu'elle construise un barrage hydroélectrique près du confluent du Mun et du cours principal du Mékong. Le projet fut dénommé barrage de Pak Mun (« *pak* » veut dire bouche en thaï). Des savants, des ONG écologistes et la population locale signalèrent que le barrage empêcherait la migration des poissons et causerait des dégâts irréversibles dans l'écologie du fleuve Mun. La communauté dont la subsistance dépendait fortement de l'environnement s'opposa au projet.

Malheureusement, l'opposition locale ne réussit pas à arrêter le projet. Les rapides du Mun, qui étaient des frayères et des zones d'alimentation importantes pour les poissons migrateurs, furent dynamités pour faire place au barrage. Les auteurs ont plus tard entendu et lu les témoignages des habitants de Pak Mun. Ils disaient qu'ils avaient entendu les rapides crier quand ils étaient détruits. C'était peut-être une façon métaphorique de désigner le bruit de l'explosion. Mais il est également possible que la communauté ait perçu les rapides comme des êtres vivants et les ait donc entendus crier. Ou, qui sait, les rapides ont peut-être vraiment crié.

La même sensibilité à la vie de tout l'environnement est visible dans les extraits suivants d'une « *lumlong* », une chanson récemment composée par un artiste local dans le style traditionnel de l'*Esan*. (7) Les paroles décrivent les animaux, les plantes et d'autres petites bêtes qui habitent dans le fleuve Seaw, un affluent du Mun, et qui parlent de leurs souffrances dues au déversement d'eau industrielle salée dans le fleuve. (8)

...Un crapaud dit à son ami l'escargot, « Tu as de la chance d'être né avec une coquille dure, qui te permet de supporter l'eau salée. Pauvre de moi, qui souffre



d'une douloureuse maladie de la peau ». L'escargot répond, « Je ne peux plus le supporter. Il est triste de quitter mes chers amis du fleuve Seaw, mais je n'ai pas le choix. Il est si salé qu'il nous tue tous ».

Un bigorneau se plaint aussi, « Je ne peux pas vivre dans une eau aussi salée. Mon ami, un crabe d'eau douce, a une carapace et il est plus fort que moi ». Une crevette d'eau douce proteste, « Pourquoi le fleuve sent-il si mauvais avec cette salinité toxique ? Il n'y a qu'un tilapia qui puisse y survivre » ...Toutes ces petites voix parlent du déversement d'eau contaminée que fait l'industrie du sel dans le fleuve...

## Histoires, identité et résistance

Dans le bassin du Mékong, où les moyens d'existence de la population sont profondément ancrés dans le monde naturel des forêts et des rivières, beaucoup de légendes, de contes et de récits qui tournent autour de la nature ont été créés et transmis d'une génération à l'autre. Ces histoires ont joué un rôle important dans la protection de la nature, en évitant la surexploitation des ressources. Les contes populaires, les légendes et d'autres narrations révèlent comment les habitants de la région ont essayé de donner un sens au paysage du Mékong. Ces histoires peuvent les aider à former leur identité en tant que membres d'une communauté et à s'identifier avec l'environnement. Ils s'en servent pour trouver la manière de s'adapter aux changements qui sont en train de se produire dans le bassin du Mékong, ou de s'y opposer.

L'année dernière, les auteurs de cet article et une équipe de chercheurs ont recueilli une centaine d'histoires en différentes langues à cinq endroits des zones rurales du Cambodge, du Laos et de la Thaïlande. Ces histoires traitent d'une vaste série de thèmes, dont l'histoire et la généalogie de la communauté, ses traditions et ses coutumes, et sa connaissance des plantes et des herbes. Une poignée d'entre elles décrivent l'origine des noms des lieux, des croyances spirituelles et des moyens de subsistance. Elles révèlent l'existence d'une grande diversité linguistique, culturelle et ethnique, et la complexité de la configuration naturelle du bassin du Mékong. Les histoires populaires, tout comme les arbres, les fleuves, les esprits et la terre, sont considérées comme des 'biens collectifs' dont les communautés dépendent pour leur survie. Pour les gens de l'extérieur, ces histoires peuvent être une fenêtre ouverte sur les expériences de la population de la région. Pour ceux qui se heurtent aux mêmes problèmes ailleurs, les histoires populaires du Mékong peuvent être une source d'inspiration susceptible de les fortifier dans leurs propres combats.

**Bampen Chaiyarak**, Eco-Culture Study Group, [wunjunre@gmail.com](mailto:wunjunre@gmail.com),  
**Toshiyuki Doi**, Mekong Watch, [toshi-doi@mtd.biglobe.ne.jp](mailto:toshi-doi@mtd.biglobe.ne.jp).

(1) Pikadon. "In Their Words... Recollections of Hiroshima & Nagasaki".

<https://1945neveragain.wordpress.com/pikadon/>. Site visité le 7 juillet 2016.

(2) Binard, Arthur. 2013. "American poet Arthur Binard calls idea of A-bombs dropped to end the war 'mistaken'." *Hiroshima Peace Media Center*.

[http://www.hiroshimapeacemedia.jp/mediacenter/article.php?story=20131119092846177\\_en](http://www.hiroshimapeacemedia.jp/mediacenter/article.php?story=20131119092846177_en). Site visité le 7 juillet 2016.

(3) Pour connaître davantage d'histoires populaires, voir Doi, Toshiyuki (éd). 2015. *Plants, animals, salt and spirits: How people live with and talk about the environment in rural Cambodia, Laos and Thailand*.



Tokyo: Mekong Watch. [http://www.mekongwatch.org/PDF/Booklet\\_PeopleStory.pdf](http://www.mekongwatch.org/PDF/Booklet_PeopleStory.pdf). Site visité le 7 juillet 2016.

(4) L'histoire a été racontée par M. Thawon Manosin dans le village de Huay Sam Phad, district de Prajak Silapakhom de la province d'Udonthani, le 9 novembre 2014. Voir Doi (2015), pages 100 à 107.

L'illustration est d'Amarit Muadthong.

(5) Le roi Naga ou Phaya Naga est un être mythique qui ressemble à un serpent. La population croit que le roi Naga vit dans le fleuve Mékong et gouverne le monde souterrain.

(6) L'histoire a été racontée par M. Thongsin Thonkanya dans le village de Tha Yiam, Wang Luang, district de Selaphum de la province de Roiet, le 25 octobre 2014. Voir Doi (2015), pages 91 à 99.

L'illustration est de Worajak Maneewong.

(7) Boonyung Kannong. 2006. Des animaux parlent de la salinité du fleuve Seaw. Manuscrit en thaï.

(8) Une crise de salinité eut lieu en *Esan* dans les années 1980. La communauté locale protesta et obtint que le cabinet thaïlandais ordonnât de mettre fin à l'industrie du sel dans le bassin du Saew. Néanmoins, l'industrie s'est déplacée vers d'autres provinces. Non seulement le problème n'a pas été résolu mais il s'est répandu sur tout l'*Esan*.



## Les savoirs endogènes : outil efficace de lutte contre l'accaparement des terres en Afrique



« Cette petite famille, le père, la mère et leur deux enfants pénètrent la forêt sacrée pour aller trouver des solutions aux maladies et aux différentes questions qui les préoccupent. »

Les évolutions des sociétés africaines calquées sur des modèles importés et les injonctions à la gouvernance des sociétés industrialisées, laissent à penser qu'il existe encore un grand nombre d'éléments à examiner avant que ne puisse se dégager une rationalisation claire et cohérente des méthodes africaines propres d'accès aux soins de santé. En effet, l'observateur de la « scène » de la médecine africaine est souvent dérouteré par l'extraordinaire diversité des possibilités offertes par les ressources naturelles (les forêts et les sites sacrés, l'eau, l'air, la terre) et les savoirs endogènes africains. Il a fallu se référer à « la chefferie traditionnelle », tant décriée aujourd'hui, pour mieux décoder les potentialités cachées dans nos cultures et que la vénération de diverses divinités, la connaissance et la manipulation des plantes et des incantations ainsi que les échanges entre nouvelles et anciennes générations permettent de sauvegarder.

La médecine importée dite par ici, « médecine moderne » dans bien de cas a montré ses limites. La mise en œuvre d'une véritable stratégie de guérison et de délivrance de



l'âme ne reposant pas seulement sur la combinaison abusive de comprimés, elle implique une maîtrise des causes endogènes de la maladie ; c'est cela même le déterminant de la consultation du « *fâ* » (1). Par ici, là où la médecine a montré ses limites, la forêt a donné des réponses concluantes.

Il est évident que l'expansion aujourd'hui des promoteurs de la pharmacopée et la connexion aux rites et coutumes ancestrales, ne peut être proscrite car cette démarche serait contraire à la logique de fonctionnement d'une société normale qui cherche à promouvoir son identité. On peut toutefois déplorer que le pluralisme des méthodes, parfois occultes ne soit pas automatiquement garant du bouleversement des déviations comportementales ; d'autant plus que l'influence des religions importées engendrent d'autres formes d'ordres sociaux et de compromis avec des connotations religieuses dont l'influence sur les ressources naturelles, notamment les forêts n'est plus à démontrer. L'exception des forêts en Afrique, rime avec la redécouverte par les africains, de la nécessité de protéger leur patrimoine car il constitue pour eux la guérison et l'héritage des ancêtres. Au Bénin et dans beaucoup de pays africains, 80% de la population ont recours à la pharmacopée pour se soigner.

La forêt « *Gbèvozoun* » dans la commune de Bonou au Bénin constitue un exemple bien illustratif de la résistance des communautés à l'accaparement sauvages de leur terre par des industriels béninois et étrangers. Avec à sa tête, le « *Gbèvonon* » (2) et le Roi de Bonou, les communautés locales ont perpétué la tradition des ancêtres, permettant ainsi de tenir en respect les charognards de la terre.



« *Eau miraculeuse prélevée à la source après des cérémonies pour soigner et conjurer les mauvais sorts.* »

Mais c'est sans compter avec le pouvoir de l'argent qui s'exprime par l'achat des consciences, la corruption et le non-respect des us et coutumes du fait de l'acculturation et des lotissements sauvages de l'espace.

Par ailleurs, assiste-t-on à une résurgence de la chefferie traditionnelle, très courtisée et revalorisée. En effet, depuis la faillite des pouvoirs publics à offrir des soins de santé de qualité et à moindre coût aux populations, la résurgence des institutions traditionnelles apparaît comme une opportunité plutôt qu'une alternative. Dans ce contexte, les chefferies traditionnelles caractérisées jadis de pouvoir obscurantiste et féodal, font l'objet d'une attention particulière des communautés qui se redécouvrent et n'ont de cesse de la solliciter dans la restitution de l'ordre social.

Malgré les cadres imposés aux sociétés africaines et le quadrillage artificiel résultant de la partition du continent, la multiplicité des idéologies héritées par l'Afrique, continuent d'exercer une forte influence sur l'orientation des habitudes des communautés. Indépendamment des différences provenant des traditions et en dépit de l'intrusion persistante des forces exogènes, l'impact des croyances endogènes est toujours forte heureusement. Le recours aux savoirs endogènes en cas de force majeure dans bien de cas a donné des résultats concluants.

Par ailleurs, les formes de gouvernance mises en place par les pouvoirs publics calqués sur des modèles copiés, n'ont pas pu s'attaquer véritablement aux exigences fondamentales des sociétés africaines traditionnelles, pas plus qu'à la légitimité



conférée aux institutions mises en place par les ancêtres et auxquelles continuent de se référer les communautés.

## Conclusion

Lorsqu'on cherche à s'intéresser à la question de la prise en charge des maladies, et donc aux réflexes des communautés, l'une des valeurs les plus partagées aujourd'hui par les différents modes de traitement, représentent encore les ressources naturelles qui intègrent au-delà des éléments conventionnels, les croyances, les rites, les rituels, les sacrifices, les prières. Ce premier besoin que constituent les savoirs endogènes africains, mérite d'être simplement valorisé, érigé en standard, organisé et encadré sans être dénaturé pour engranger des changements qualitatifs et quantitatifs.

Ces réformes des méthodes où chaque individu doit prendre conscience pour se réaliser à travers sa culture et son identité, doit commencer par le renforcement de la vision d'une éducation élargie sur le patrimoine autrement dit *jowamon* (3). C'est là le rôle que joue le programme d'éducation environnementale par expérience « Graine Future » développé par GRABE-BENIN et Nature Tropicale au profit des jeunes africains (4).

**Coffi Fiacre NOUWADJRO**, [coffifiacre@yahoo.fr](mailto:coffifiacre@yahoo.fr)  
**Appolinaire OUSSOU LIO**, [aoussouliao@gmail.com](mailto:aoussouliao@gmail.com)  
**African Biodiversity Network**, <http://africanbiodiversity.org/>

(1) Qui sert de couloir de transmission entre le monde visible et invisible afin d'accéder aux dimensions spirituelles et ancestrales des réalités qui nous échappent et pour lesquelles l'humain n'a pas de réponse

(2) Chef spirituel de la forêt

(3) *Jowamon* en langue locale au Bénin signifie patrimoine ou héritage

(4) <http://grabenin.blogspot.nl/2014/02/programme-graine-future-kotan-un.html>



## La vision quechua-lamiste des plantes médicinales : une leçon nous parvient de la Haute Forêt péruvienne (1)

Les modernes considèrent généralement les plantes médicinales comme des ressources mises à la disposition de l'homme, mais cette vision des choses ne semble pas être universelle. Les Quechuas-lamistes du piémont amazonien considèrent les plantes comme des personnes, et même comme des membres d'une communauté vivante. Avec une ressource on a des rapports de domination et d'exploitation, mais avec une personne



on établit plutôt des liens d'amitié. Quand les familles indigènes prennent des plantes, un dialogue intime s'établit entre elles et atteint la dimension d'un rite. Ces liens profonds existent non seulement entre les plantes et les hommes, mais entre les déités, les êtres humains et la nature, au point que dans la cérémonie d'ingestion de la plante il est difficile de distinguer les frontières entre les uns et les autres. L'être humain et la nature ne se distinguent plus. Grâce à cette communion profonde, les communautés indigènes quechua-lamistes renouvellent leurs liens avec la forêt et ses esprits, et ces derniers confirment que les êtres humains régénèrent la vie et la santé primordiale de la forêt amazonienne.

### Les plantes médicinales ont une âme

La conception indigène de la vie n'inclut pas seulement ce qu'on appelle la partie vivante du corps, qu'il s'agisse d'une plante, d'un être humain ou d'un animal. Les Quechuas-lamistes disent que tout être, et la plante en particulier, a une âme, et qu'il existe des plantes qui créent des âmes (« *animeras* »). Ces dernières sont appelées des « purges fortes ». L'âme, dans la conception indigène, n'est pas l'âme chrétienne, immatérielle, invisible et surnaturelle. Les âmes sont aussi des êtres vivants dont la forme visible varie et que les indigènes, et même les paysans non indigènes qui vivent depuis longtemps dans la forêt, perçoivent couramment chez eux, dans leurs fermes ou dans la forêt.

« Chaque 'purgé' a son âme – commente le Quechua-lamiste Custodio Cachique – mais quand nous ne sommes pas préparés nous ne la voyons pas ». Cette âme porte des noms différents suivant le contexte : mère, maître, esprit, *shapshico*, *yacháy*, *virote*, diable, etc. Ces noms prennent un sens différent selon la situation. Par exemple, pour les enfants de Bajo Pucallpa – une communauté quechua-lamiste – l'âme de la plante sacrée dénommée ayahuasca est le *chullachaqui* (2), tandis que pour d'autres c'est un oiseau ou un insecte. Ces âmes sont les gardiennes de la forêt ; elles apprennent aux *runas* (les êtres humains) des secrets médicaux pour les soigner et les guérir et, parfois, les aident dans la chasse.

Pour la communauté indigène, tout être a une famille. L'âme fait partie de la famille de l'arbre. Nazario Sangama, de la communauté d'Aviación, dit : « Chaque arbre est un être vivant, par conséquent il doit avoir une famille, quelqu'un qui le protège, une mère. Par exemple, quand il pleut le tronc du *muquicho* (une variété de bananier) pousse des cris : c'est sa mère ; on dirait un enfant sur le point de naître ».

Cette mère nourrit l'arbre qui, à son tour, la nourrit. C'est pourquoi **la forêt, dans l'expérience des indigènes, est une communauté vivante protégée et abritée par une communauté d'âmes**. Ces âmes se présentent surtout pendant les séances de soins, quand la personne ingère l'extrait de la plante cuite ou non cuite, ou sa résine, etc. Les âmes viennent quand le guérisseur chante ses *icaros* (chants sacrés) dans les séances où il utilise l'ayahuasca (plante sacrée de plusieurs cultures de l'Amazonie). Comme le disent les guérisseurs, chaque âme a son chant. « Mon grand-père me racontait – dit Jonás Ramírez – que tout arbre a son âme. Quand on donne à quelqu'un l'écorce de l'*ishtapi caspi* on appelle l'âme en entonnant son chant. Cela vous fait rêver, et l'âme se présente ».



## Les soins par les plantes médicinales

Quand un membre de la communauté humaine a perdu sa syntonie ou son équilibre, il cherche dans les plantes la possibilité de retrouver son harmonie. La résine, l'extrait ou le jus d'une plante sont pris pour des raisons diverses. L'*Uchu Sanango*, par exemple, redonne de la force au chasseur et améliore son adresse, mais il sert aussi à traiter les rhumatismes ; en plus, il aide à être courageux et alerte plutôt que *shegue* (fainéant) ou indolent.

La plante et sa vigueur jouent un rôle important dans l'harmonisation. Chaque plante a ses secrets. D'après M. Miguel Tapullima Sangama, « On ne prend pas les plantes n'importe où, on les prend du côté où le soleil se lève ou se couche. Il ne faut pas non plus les cueillir quand on a mal dormi, ni l'après-midi. Il faut les prendre très tôt et pendant la pleine lune, c'est là qu'elles sont le plus fortes ». La plupart des guérisseurs sont d'accord que les résines doivent être extraites en *macllak* (à jeun et sans se laver la bouche). Un aspect important du processus de guérison est la façon dont la plante est préparée. Les mélanges, les doses, la cuisson et la lune au moment de donner à boire la potion sont d'autres aspects à considérer.

Quand celui qui prépare la plante est un guérisseur, c'est-à-dire une personne dont le métier consiste à veiller sur la santé des êtres humains, son corps doit être en syntonie avec la nature. Un guérisseur doit aussi « avoir la main » (l'adresse nécessaire) pour soigner. Le guérisseur est au service de la communauté et une condition pour être efficace est qu'il (ou elle) soit en bonne santé, qu'il suive un régime alimentaire approprié et qu'il s'abstienne de rapports sexuels quand il va appliquer un traitement.

L'extraction même des plantes de la ferme ou de la forêt doit être faite par des mains saines. Une main malade peut endommager ou même provoquer la mort d'une plante. La plante ne peut pas être offerte par n'importe qui ; d'après Jonás Ramírez, celui qui la donne « doit connaître son âme, doit avoir appris, sans quoi il nous fera errer », c'est-à-dire perdre le chemin de la guérison. Quand on ne suit pas les indications relatives au régime prescrit par la plante, celle-ci peut provoquer des souffrances et même la mort de celui qui la prend.

M. Ruperto Sajamí met l'accent sur le rôle des âmes : « Les âmes des plantes vous guérissent », et il ajoute : « La *manchinga* est un arbre fort, il sert à fortifier les os, et sa mère est le *supay* (diable). Quand on boit sa résine, les *supay* vous guérissent. Il faut suivre un régime pour que l'âme ne parte pas. Quand on la boit, elle vous fait rêver, elle vous dit tout ». Dans beaucoup de cas, le savoir ne provient pas du guérisseur : comme l'explique M. Miguel Tapullima Sinarahua, « ce sont les arbres eux-mêmes qui nous apprennent lesquels sont des purges et lesquels ne le sont pas. Parfois ils se présentent pendant le rêve. C'est ainsi que les guérisseurs apprennent à soigner les malades ».

Il arrive aussi, comme dans les cas d'empoisonnement provoqué par la morsure d'une vipère, que le venin ne soit pas le seul capable de provoquer la mort d'une personne, et que ce soit l'âme de la vipère qui s'est introduite dans le corps au moment de la morsure. Pour la vision indigène, il ne suffit pas d'extraire le venin ou de boire une potion contre le poison de l'ophidien (un sérum antivenimeux, par exemple) : il faut extraire l'âme de la vipère, qu'on appelle *virote* (couramment traduit par dard venimeux) pour que le patient puisse guérir. Comme le signale M. Miguel Tapullima,



« Ce n'est pas à l'hôpital qu'on extrait le *virote*, il faut savoir le faire, c'est l'âme, le *supay* (diable) de la vipère. Une fois cette âme libérée, le venin de la vipère retourne dans la vipère et le malade guérit ».

Les guérisseurs disent que « si l'âme vous aime, elle vous guérit ». Il ne suffit pas de prendre une plante et d'attendre d'être guéri. L'âme de la plante doit bien s'entendre avec celle de la personne humaine. **Ce qui guérit c'est l'attachement, l'affection**, mais aussi la consonance de la température corporelle et de celle de la plante.

**La guérison est la réincorporation de l'être humain dans la nature d'où il provient.** C'est pourquoi la prise des purges doit avoir lieu dans une forêt en bonne santé. « Quand notre corps prend la purge et suit un régime, il est une forêt, il se déplace dans une forêt, aucune bête ne vous voit parce que vous êtes une forêt », dit Purificación Cacicque. La distinction entre les êtres humains et la nature disparaît pour donner lieu à une relation où tout est nature. Pour cela, la diète est un aspect fondamental du traitement. Rodríguez et Bartra (3) l'expliquent ainsi :

« Le terme diète ne concerne pas seulement un régime alimentaire spécial, il peut impliquer aussi une réduction des efforts physiques (ne pas aller à la chasse ou à la pêche, ne pas construire de maisons, etc.), l'isolement (ne pas participer à des travaux collectifs, à des fêtes, à des assemblées, etc.), l'abstinence sexuelle et la réalisation de certains exercices disciplinaires (des bains spéciaux). La diète implique aussi de ne pas ingérer de sel, ni de sucre, ni de beurre, ni de poivron. Les seules nourritures permises sont les produits d'origine végétale, certaines viandes de brousse et des poissons non gras, cuits à la vapeur, fumés ou rôtis dans des feuilles de *bijao*. La personne qui fait cette diète doit quitter le domicile familial pour rester dans une auberge (*tambito*), isolée de la communauté et accompagnée seulement du sorcier guérisseur. Pendant la diète on consomme en général des bananes cuites et du manioc bouilli (*pango*), sans aucun assaisonnement. »

### La culture des plantes médicinales

Pour les Quechuas-lamistes les plantes médicinales se répartissent en deux catégories : les plantes douces et les purges fortes. Tandis que les plantes douces peuvent être cultivées autour de la maison et à la ferme, à la vue de tous, les purges fortes sont cultivées cachées dans les profondeurs de la forêt. Ces dernières ne peuvent être vues que par les propriétaires de la ferme ou par les guérisseurs. Il existe aussi d'autres classements comme, par exemple, les plantes médicinales de l'eau et celles de la montagne ; chacune fait l'objet de soins spéciaux et d'une utilisation particulière. Une même plante peut appartenir aux deux classements, et son application dépend de l'origine de la maladie.

Aussi bien pour la culture des plantes dites douces que de celles dites fortes il faut qu'il y ait de l'empathie entre le cycle des *runas* (les êtres humains) et celui des plantes. On sait que, pendant la période menstruelle, les femmes se trouvent à un moment de renouvellement de la vie ; dans ces circonstances elles ne prennent pas de purges fortes et elles n'ont aucun contact avec les plantes. Chacun nourrit et est nourri par la plante correspondante. La culture des plantes médicinales, exprimée dans le rituel, se fait dans des termes de profonde équivalence et implique le retour de l'être humain à la nature.



## La santé des communautés humaines, de la forêt et des âmes

Jonás Ramírez, fermier de Lamas, dit : « Les âmes prennent soin des arbres. Quand un arbre est coupé ou tronçonné, ses âmes pleurent et s'éloignent en pleurant. Le peuple voisin perd de sa force. **Quand on abat les arbres les âmes s'en vont et les gens sont plus souvent malades.** Si on semait, si on reboisait, il y aurait toujours des âmes ».

Dans la vision locale, le **processus de guérison est holistique**. Une communauté humaine aura du mal à être saine si la nature est affaiblie et que le nombre d'âmes présentes a donc diminué. L'harmonie d'un élément est indispensable à l'harmonie de l'ensemble. Inversement, si l'une des collectivités (les *runas*, la forêt ou les âmes) est malade, l'équilibre diminue et finit par se rompre, de sorte que tout l'ensemble finit par être malade.

Pour les Quechuas-lamistes, tout leur microcosme tourne autour de la santé. Le bien-être de chacun d'entre eux dépend de toute la communauté. Que l'un d'eux soit sain ne sert à rien. Les âmes doivent être également saines. Elles sont saines et présentes quand la forêt est en bonne santé ; une communauté sans forêts est une communauté malade, une communauté sans âmes. Les trois communautés, celle de la *sacha* (la forêt), celle des *runas* (les êtres humains) et celle des âmes doivent être en syntonie et s'aimer les unes les autres. La rencontre des trois collectivités se produit pendant le rituel de l'ingestion de plantes médicinales, habituellement conduit par des guérisseurs ou des experts en médecine végétale.

Dans ce sens, le territoire des Quechuas-lamistes, ou du moins celui qui se trouve dans la province de Lamas, ne jouit pas de bonne santé. La forêt a été soumise à des avanies sans merci, et elle continue de l'être. On estime que, chaque année, 4 543 hectares de forêt primaire sont déboisés dans cette province. Cela fait disparaître la base de la subsistance des communautés humaines et animales, et la diversité qui leur est propre. Ainsi, comme l'affirme Jonás, les peuples quechuas-lamistes perdent leur force, leur résistance et leur entrain.

Certains réagissent, comme Mme Cerfina Isuiza qui estime que « cette affaire du coton a fait tomber beaucoup de forêts, mais nous avons vite compris que le mieux c'est d'avoir de tout. Ça ne sert à rien d'avoir une grande ferme, il faut qu'elle soit petite pour pouvoir l'entretenir comme il faut, et elle vous donnera tout ». Pour Mme Cerfina le volume et la diversité de la production dépendent plus de l'amour avec lequel on entretient la ferme que de ses dimensions. Néanmoins, beaucoup ont changé de mentalité et se sont laissé convaincre par le marché. Et c'est là que commencent les difficultés pour la forêt. **Les campagnes successives en faveur de la monoculture ont eu un effet dévastateur sur les forêts, sur les âmes et sur la communauté humaine elle-même, qui n'y a pas trouvé la richesse promise par ses promoteurs.**

Les enseignements d'Omer Ruiz sont connus de beaucoup de personnes ; pour lui, « Sans la forêt, la ferme souffre ». La ferme diversifiée n'est pas l'ennemie de la forêt mais son complément. La ferme traditionnelle quechua-lamiste a toujours été une récréation de l'architecture de la forêt. La rupture se produit avec l'arrivée de l'agriculture spécialisée et axée exclusivement sur le marché. Cette agriculture voit la forêt comme l'ennemi à vaincre. Il en résulte un déboisement accéléré qui ne s'arrête



que lorsque toute la zone boisée est couverte de plantations industrielles. L'enseignement de Mme Cerfina s'impose : il faut récupérer l'amour de la forêt pour retrouver l'harmonie perdue.

Avec la forêt et sa conservation, la vie entière se régénère. Il y a davantage d'eau, de plantes médicinales, d'animaux et de variétés de produits agricoles. Dans les communautés indigènes comme celles des Quechuas-lamistes, où l'agriculture et la forêt constituent une unité, la santé de l'une est inséparable de celle de l'autre. C'est pourquoi **le fait d'entretenir la diversité agricole de la ferme est aussi une manière d'entretenir la forêt, et la conservation de la forêt est une façon supplémentaire de cultiver la vie humaine et la santé spirituelle de la planète.**

**Waman Wasi**, Lamas, Pérou, juin 2016

**Grimaldo Rengifo Vásquez**, [grimaldorengifo@gmail.com](mailto:grimaldorengifo@gmail.com)

**PRATEC**, <http://www.pratecnet.org/wpress/>

(1) Cet article est fondé surtout, mais non exclusivement, sur des témoignages extraits du livre "Montes y Montaraces" (Pratec, Lima, février 2001), écrit en 2001 par l'auteur de l'article et par Rider Panduro.

(2) Considéré comme le « gardien de la forêt », ce personnage inspire le respect et la crainte aux gens du pays comme aux étrangers. Il se présente en général à ceux qui marchent seuls sur les sentes de la forêt.

(3) Rodríguez de la Matta, Silvestre y Bartra Rengifo, J. Shapshico. "Supersticiones, Creencias y Presagios. Cultura popular de San Martín". Éd. Shuansho, Tarapoto, 1997.



## « Pour être en bonne santé, nous voulons changer les choses » : Une voix dans les forêts du Brésil

Francisca María a 36 ans ; mariée depuis 17 ans, elle a trois enfants. Elle est aussi leader de la communauté de São Raimundo, située dans la région de Baixo Parnaíba de l'État du Maranhão, au Brésil. En raison de ses sols fertiles et bien arrosés, la région subit sans cesse les attaques des industries du soja et des eucalyptus, représentées dans le dernier cas par 'Suzano Papel e Celulose', un des principaux producteurs de pâte et de papier du Brésil. Suzano a déjà réussi à s'appropriier plusieurs territoires des communautés traditionnelles de la région. Néanmoins, malgré l'avancée de la monoculture la communauté de São Raimundo résiste encore aujourd'hui. Nous avons parlé avec Francisca sur ce que représente la santé pour cette communauté qui a réussi à préserver son territoire et la forêt de *cerrado* (savane tropicale brésilienne), sur les répercussions



de la plantation d'eucalyptus et de l'agro-industrie, et sur le rôle des femmes dans la direction de la communauté.

**Peux-tu nous raconter quels sont les éléments importants qui garantissent la santé de la communauté, la santé au sens large, holistique ?**

*Je crois qu'ici, à São Raimundo, nous avons tout ce qu'il faut pour que la communauté soit en bonne santé. Une des principales choses que nous n'avons pas, ce sont les eucalyptus, et nous savons très bien que les eucalyptus ne sont pas bons pour la santé. La santé, c'est avoir une forêt préservée, des animaux, de l'eau de bonne qualité ; la santé, c'est regarder autour de nous et voir la beauté naturelle que nous avons. La santé, c'est une réserve permanente au bord de la rivière, bien verte, bien préservée par la communauté. Pour nous, tout cela c'est la santé. C'est notre cerrado vert, notre cerrado plein de fleurs de pequi et de bacuri [des fruits typiques de cette région du Brésil], de plantes médicinales. La santé, c'est avoir un groupe de femmes comme leaders, parce qu'elles ont une vision différente de celle de certains hommes, elles essaient de trouver une meilleure façon de travailler avec d'autres femmes, de les convaincre avec douceur. Tout cela représente la santé pour nous.*

**Et qu'est-ce qui menace la santé de la communauté ici, dans la région ?**

*La présence des eucalyptus est une des choses principales. Pour le cultiver on apporte un type de produit qui contamine l'air. Ces derniers temps, dans quelques communautés de la région nous nous sommes rendu compte que les enfants tombaient malades, ils avaient de la fièvre, la grippe, des viroses, des diarrhées ; il y avait des personnes et des animaux qui mouraient. Avec le temps, nous avons commencé à comprendre que tout cela était venu avec la contamination apportée par l'agro-industrie, par ces industriels qui viennent s'installer ici, dans notre communauté, à cause de l'essor de l'eucalyptus.*

**À ton avis, quels sont les effets négatifs des eucalyptus sur les femmes ? Y en a-t-il qui ne touchent que les femmes ?**

*À notre avis, s'il y avait des eucalyptus dans la communauté les femmes seraient les plus touchées. Pourquoi ? Parce que nous avons une plantation de bacuri [fruit typique du cerrado], qui nous permet de satisfaire en partie les besoins de la communauté entre décembre et mars. Cela nous toucherait beaucoup, parce que les hommes vont travailler dans les champs et, pendant qu'ils font cela, les femmes sont dans le cerrado. Quand elles n'ont pas d'argent, en 30 minutes à peine elles vont au cerrado et récoltent le bacuri, ensuite elles sortent la pulpe des fruits et vont la vendre au marché et peuvent acheter du poisson et de la viande ; ainsi, elles réussissent à nourrir leurs enfants. Avec l'avancée des eucalyptus, la communauté n'aurait plus d'endroit où trouver sa subsistance, le travail se compliquerait beaucoup et la population tomberait malade, et d'autre part, ne sachant pas que faire la femme aussi tomberait malade.*

**Que dirais-tu à une communauté qui essaie de guérir de cette 'maladie' dénommée eucalyptus ?**

*Je leur dirais de prendre la position que São Raimundo a maintenue jusqu'à ce jour, une position de résistance, d'union, de recherche d'alliés et d'associés. Le plus*



*important, c'est d'être unis et de refuser absolument les plantations d'eucalyptus dans la communauté. Il faut réussir à faire ce que São Raimundo a fait. Au début, quand on a voulu établir des plantations d'eucalyptus, la population de São Raimundo s'est réunie. Il y avait deux cents personnes de la communauté, jeunes, adultes, enfants, femmes enceintes, et nous avons décidé de n'accepter sous aucun prétexte les plantations d'eucalyptus, et São Raimundo est encore aujourd'hui un exemple pour toutes les communautés de la municipalité d'Urbano Santos. São Raimundo reste un exemple de résistance, et notre position est de continuer à résister et à dire non aux eucalyptus.*

**Dans cette communauté qui a résisté à l'avancée du soja et des eucalyptus, le fait qu'il y ait des femmes leaders a-t-il représenté un avantage ?**

*Ici, à São Raimundo, la présence des femmes représente un avantage parce qu'elles sont toujours au premier rang. Je suis leader depuis huit ans et à présent il y a une autre femme qui nous accompagne. En tant que femmes et mères, nous avons une manière de travailler, de stimuler, une forme de courage différente de celle des hommes. Ce n'est pas facile, mais nous voulons réussir. Les hommes n'ont pas toujours ce même type de courage, cette volonté, alors les femmes prennent les devants et mènent le combat et encouragent d'autres femmes. Parce que ce que nous voyons, c'est que les hommes se fatiguent alors que nous continuons. Nous avons essayé de transmettre cet élan à nos camarades. Nous avons des camarades courageuses, moi-même j'appartiens à un groupe de huit femmes qui ont là-bas une petite plantation de haricots, nous cultivons des haricots noirs, et nous allons installer un système d'arrosage. Cela a été décidé après un débat auquel nous avons invité quelques hommes mais ils n'ont pas voulu participer, alors nous l'avons fait nous-mêmes et ça marche. Vous voyez donc que nous sommes fortes.*



**La nutrition et la forêt. Les communautés forestières et la bonne santé**

Malgré les conséquences nuisibles pour la santé des communautés, des travailleurs et des consommateurs de l'agro-industrie polluante et axée sur l'exportation, et ses effets sur l'environnement et le climat, une bonne partie des débats internationaux sur la production d'aliments reste centrée sur l'expansion de la monoculture à grande échelle. Le fait est que cette expansion a lieu surtout au détriment de divers systèmes écologiques, et en particulier des forêts. Elle touche donc également les populations



paysannes et celles qui dépendent des forêts. L'expansion alarmante de l'agro-industrie dans les régions boisées tropicales menace à son tour le rôle crucial que jouent les forêts dans le régime alimentaire et la nutrition de ceux qui, directement ou indirectement, dépendent des forêts du monde entier. En même temps, ce système intensifie et impose partout un type de consommation mauvais pour la santé, aux dépens de la nutrition et des régimes alimentaires locaux.

La plupart des forêts préservées du monde ont été utilisées, entretenues et défendues des générations durant par des communautés qui en sont tributaires. La raison fondamentale en est que les forêts et d'autres types de végétation fournissent constamment des fruits, des légumes, des graines, des noix, des huiles, des champignons, des herbes, des protéines animales et d'autres choses encore. Les protéines animales et le bois de chauffage pour la consommation et la génération de revenus contribuent directement et indirectement à la disponibilité d'aliments et à la nutrition des communautés forestières de l'Afrique subsaharienne, de l'Asie du sud-est et de l'Amérique latine. En plus, les forêts sont fondamentales pour de nombreux cycles interconnectés qui sont cruciaux pour la production d'aliments dans ces zones : la formation des sols, le cycle des nutriments, la provision d'engrais vert et d'eau potable, la pollinisation, la diversité biologique et la régulation du microclimat, et qui contribuent tous à améliorer la nutrition des personnes qui vivent dans et avec ces terres. On reconnaît de plus en plus que les aliments tirés de la forêt contribuent à la diversité alimentaire, qui porte à ne plus considérer l'ingestion de calories comme mesure de la consommation d'aliments et à mieux connaître des régimes alimentaires équilibrés du point de vue nutritionnel. (1)

En 2015, la revue médicale en libre accès *The Lancet Global Health* a publié un article sur une recherche menée par l'Université de Cambridge, États-Unis, sur les modes de consommation d'aliments et de nutriments dans 187 pays, en 1990 et en 2010. L'objectif était de déterminer quels pays avaient les régimes alimentaires les plus sains, selon la qualité nutritive de certains aliments clés et la manière dont ils satisfont les besoins du corps humain. (2)

Sur les dix pays dont le régime alimentaire est le meilleur du point de vue nutritionnel, d'après cette revue, neuf se trouvent en Afrique. Paradoxalement, ce continent est précisément celui dont on dit qu'il a besoin du savoir-faire et des conseils étrangers sur la manière de cultiver des produits alimentaires ; les 'solutions' venues de l'extérieur que l'on propose sont fondées sur la supposition que les régimes alimentaires, les produits cultivés et l'agriculture d'Afrique sont radicalement erronés. Les trois pays qui ont les meilleurs régimes alimentaires sont parmi les plus pauvres d'après l'Indice de développement humain 2015 des Nations unies. Le Tchad, classé 185<sup>e</sup> sur les 188 pays de l'Indice, a le régime alimentaire le plus sain du monde. Viennent ensuite la Sierra Leone et le Mali, classés respectivement 181<sup>e</sup> et 179<sup>e</sup> sur la même liste. (3) Les autres pays africains qui figurent parmi ceux qui ont les régimes alimentaires les plus nourrissants sont, par ordre décroissant, la Gambie, l'Ouganda, le Ghana, la côte d'Ivoire, le Sénégal et la Somalie. L'Afrique subsaharienne dans son ensemble, celle de l'ouest en particulier, est mieux placée que certaines régions de l'Amérique du Nord et d'Europe que l'on considère comme bien plus riches.

L'étude examine la nutrition seulement du point de vue de la qualité du régime alimentaire du pays, sans mentionner la quantité de nourriture consommée. Néanmoins, elle porte à se poser des questions fondamentales sur l'incidence que risquent d'avoir



sur les bons régimes alimentaires existants les programmes de « sécurité alimentaire » basés sur la monoculture agro-industrielle proposés par les agences, les institutions et les donateurs de fonds pour le développement. Dans le cas de l’Afrique, des initiatives telles que l’Alliance pour une révolution verte en Afrique (AGRA) et la ‘Nouvelle alliance pour la sécurité alimentaire et la nutrition’ du G8, qui encouragent fortement l’utilisation de semences, de fertilisants et de produits chimiques contrôlés par les grandes entreprises, aux dépens des droits et des intérêts des communautés de petits agriculteurs, menacent la diversité et les systèmes de connaissances dont disposent les habitants pour avoir un régime alimentaire riche et nourrissant. La plupart des projets internationaux de plus en plus nombreux relatifs à la nutrition et à l’agriculture dans les pays du Sud ont tendance à privilégier les marchés mondiaux, les cultures commerciales et les investissements étrangers qui privent les paysans et les peuples forestiers du contrôle de leurs terres afin de développer un système d’agriculture industrielle à grand renfort de produits chimiques souvent toxiques. En outre, les marchés transnationaux et les investissements étrangers poussent à consommer des aliments mauvais pour la santé, comme les snacks en Thaïlande et les sodas au Mexique.

Afin de respecter et de défendre les régimes alimentaires traditionnels – et donc l’agriculture locale et paysanne – il est nécessaire d’introduire un changement radical, très différent de celui que prescrivent les pays industrialisés et les entreprises agro-industrielles qui contrôlent le système mondial de production industrielle d’aliments. Nous devons mettre fin à la prédominance des méthodes industrielles de production alimentaire axées sur l’exportation, et respecter les droits des communautés paysannes et forestières sur leurs terres, leurs forêts et leurs moyens d’existence. Les méthodes agricoles artisanales et diversifiées assurent la souveraineté alimentaire qui, à son tour, répond aux besoins nutritionnels et culturels des communautés. La production d’aliments basée sur les connaissances et les cultures locales mérite qu’on lui accorde la priorité et du soutien au moment de débattre sur le besoin mondial d’aliments sûrs ; or, tel n’est pas le cas pour une bonne partie de la population du monde.

(1) Bhaskar Vira, Christoph Wildburger et Stephanie Mansourian (éd.), 2015, *Forests and Food: Addressing Hunger and Nutrition Across Sustainable Landscapes*, <http://www.openbookpublishers.com/product/399/forests-and-food--addressing-hunger-and-nutrition-across-sustainable-landscapes>.

(2) Imamura, F. et d’autres, 2015, *Dietary quality among men and women in 187 countries in 1990 and 2010: a systematic assessment*, *The Lancet Global Health*, [http://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X\(14\)70381-X/abstract](http://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X(14)70381-X/abstract).

(3) <http://www.joanbaxter.ca/2016/01/13/looking-for-healthy-eating-go-to-africa-2/>.



## LES ACTIONS EN COURS

### Protégeons le patrimoine forestier unique du Liberia !



La société Golden Veroleum Liberia (GVL), qui produit de l'huile de palme, possède des centaines de milliers d'hectares sous le régime de concession agricole. La GVL essaie maintenant de faire autoriser l'extraction de bois pour l'exportation dans sa concession. Si le gouvernement permettait la vente de bois extrait légalement dans les concessions de palmiers à huile, cela faciliterait le blanchiment de bois illégal et augmenterait considérablement la pression sur les forêts du Liberia. Adhérez à l'appel pour que l'exportation de ce bois soit interdite, afin

d'éviter une plus grande destruction des forêts tropicales. Vous pouvez ajouter votre signature ici :

<http://wrm.org.uy/all-campaigns/protect-liberias-unique-forest-heritage/>

### Inde : le Parlement viole les droits des habitants des forêts et encourage l'expansion des plantations



Le Parlement indien a adopté ce mois de juillet le Fonds d'afforestation compensatoire, mieux connu sous le nom de Projet de loi CAMPA, qui vise à affecter des fonds considérables à la promotion d'énormes plans de « boisement », c'est-à-dire à des plantations industrielles d'arbres. Des mouvements sociaux et des organisations de l'Inde critiquent vigoureusement ce projet de loi, car il met en danger l'application de la Loi sur les droits forestiers, une loi fondamentale qui reconnaît les droits des peuples des forêts et qui permet aux institutions villageoises de

gouverner leurs propres forêts et toutes les autres forêts dont ils dépendent. En vertu de cette loi, les institutions communautaires peuvent arrêter tout projet qui porte atteinte à leur patrimoine culturel ou naturel, et prendre des mesures pour protéger et conserver les forêts, la faune, la flore et la biodiversité. Vous pourrez lire la déclaration en anglais de l'AIFFM (*All India Forum of Forest Movements*) à l'adresse :

<http://iphndefenders.net/india-campa-bill-passed-forest-communities-india-today-stands-betrayed-political-class.>



## RECOMMANDATIONS

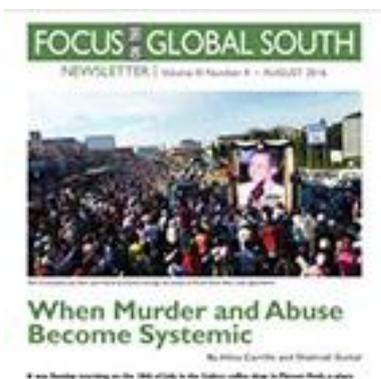
### « Les sites sacrés sont des lieux de vie » : les voix des Gardiens d'Afrique



Le court-métrage *Sacred Voices* (Voix sacrées), patronné par le Réseau africain pour la biodiversité (*African Biodiversity Network*) et la fondation Gaia, transmet les messages de huit Gardiens de sites sacrés du Kenya, d'Éthiopie, d'Afrique du Sud et de l'Ouganda. Les sites sacrés d'Afrique sont de plus en plus menacés par les sociétés minières, les investisseurs, les plantations, les installations touristiques et les gouvernements. « Ils ne respectent pas nos terres ancestrales ni nos sites sacrés naturels, qui sont des lieux de guérison puissants pour maintenir

la vitalité de notre planète. En tant que leurs gardiens, nous avons la responsabilité de les protéger ». Vous pouvez regarder la vidéo (avec sous-titres en anglais) sur : <https://vimeo.com/49006743>.

### « Quand le meurtre et l'abus se généralisent » : la violence et l'impunité en Asie



Le dernier bulletin de *Focus on the Global South* met l'accent sur l'inquiétante escalade de la violence contre les communautés et de la criminalisation des dissidents, et sur l'impunité généralisée qui rend cela possible. Dix articles préviennent ou réfléchissent sur les difficultés et la violence de la situation à laquelle sont confrontés les défenseurs des territoires et des droits de l'homme en Thaïlande, au Laos, aux Philippines, au Cambodge et en Inde. L'article d'introduction affirme : « Les menaces, l'intimidation, la violence et les abus de pouvoir ne sont pas

nouveaux pour la plupart des Asiatiques, et l'impunité non plus n'est pas une nouveauté. Or, au cours des deux dernières décennies ces problèmes se sont intensifiés et ont atteint des proportions alarmantes, à cause des liens puissants des intérêts politiques et commerciaux mais aussi de lois de plus en plus régressives qui criminalisent ceux qui résistent et même ceux qui parlent contre l'accaparement de terres, le déboisement, les mines, les barrages, les violations des droits de l'homme et les injustices socio-économiques ». Le bulletin en anglais est disponible ici : [http://focusweb.org/sites/www.focusweb.org/files/FGS\\_Newsletter\\_Vol3\\_No4\\_Aug16\\_1.pdf](http://focusweb.org/sites/www.focusweb.org/files/FGS_Newsletter_Vol3_No4_Aug16_1.pdf)



## **Inscrivez-vous au Bulletin du WRM**

<http://wrm.us9.list-manage1.com/subscribe?u=f91b651f7fecdf835b57dc11d&id=a9afd536a6>

**Le Bulletin cherche à appuyer et à soutenir les combats des  
peuples qui défendent leurs forêts et leurs territoires.  
L'inscription est absolument gratuite.**

### **Bulletin du Mouvement Mondial pour les Forêts (WRM)**

Ce bulletin est également disponible en anglais, espagnol et portugais

Rédacteur en chef: Winfridus Overbeek

Editeur responsable: Joanna Cabello

Appui éditorial: Elizabeth Díaz, Jutta Kill, Flavio Pazos, Teresa Perez

### **Secrétariat International du WRM**

Avenue General María Paz 1615 bureau 3. CP 11400, Montevideo, Uruguay

Tel/fax: +598 26056943

wrm@wrm.org.uy - <http://wrm.org.uy/fr/>