le portiQue

Le Portique
Revue de philosophie et de sciences humaines

22 | 2009
Catastrophe(s)?

Catastrophes : l'attribut sauvage

Yoann Moreau

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/leportique/2093
DOI : 10.4000/leportique.2093
ISSN : 1777-5280

Éditeur
Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée
Date de publication : 10 avril 2009
ISSN : 1283-8594

Référence électronique
Yoann Moreau, « Catastrophes : l'attribut sauvage », *Le Portique* [En ligne], 22 | 2009, mis en ligne le 10 novembre 2010, consulté le 26 mars 2021. URL : http://journals.openedition.org/leportique/2093 ; DOI : https://doi.org/10.4000/leportique.2093

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2021.

Tous droits réservés

Catastrophes : l'attribut sauvage

Yoann Moreau

Des hasards « sauvages » (catastrophes vs. risques)

1 Les définitions du terme catastrophe ont en commun de conjuguer un facteur d'intensité (impact) et un facteur d'occurrences (événementialité) [1]. Une catastrophe serait un événement dont les impacts sont *très* conséquents et qui se produit rarement (ce qui lui conserve son caractère d'événement).

2 Du fait de cette combinaison (impacts majeurs et occurrences faibles), en termes de risques, c'est-à-dire en termes d'évaluation statistique et de prévisibilité, les catastrophes relèvent de ce que Mandelbrot nomme le hasard « sauvage » [2].

3 Ce dernier correspond à des phénomènes rares aux amplitudes disproportionnées [3], relativement aux phénomènes analogues. Ainsi, une déferlante de tsunami (relativement aux vagues quotidiennes), le prix d'un tableau de Van Gogh (relativement aux autres ventes d'œuvres), les pertes financières de certains groupes bancaires, le succès du film *Titanic*, tout comme le coût du tremblement de terre de Kobé, relèvent d'un hasard « sauvage ».

4 Ces phénomènes introduisent une rupture épistémologique. Ils sont à la fois trop rares pour faire l'objet d'une répartition stochastique, et si coûteux qu'ils dispersent les moyennes des hasards « sages » (qui forment une distribution statistique connue sous le nom de Laplace-Gauss). Comme l'écrivent Didier Benâtre et Christian Walter, « *alors que le hasard modélisé, géré, et assuré par les lois de Gauss était un hasard sage et bénin, sans grande variation et sans ruptures brutales, le hasard de Pareto-Lévy est un hasard plus dangereux, moins dompté, donc plus "sauvage"* » [4].

5 En d'autres termes, dans le champ de l'évaluation et de la prévisibilité des dangers possibles, c'est-à-dire dans ce qui, en sciences humaines, recouvre la notion de « risque », nous pouvons dire que les catastrophes relèvent d'une autre forme de hasard, régi par un principe d'indétermination irréductible.

6 C'est un peu comme si l'on effectuait un lancer à pile ou face et que la pièce reste sur la tranche. D'un point de vue statistique on ne prend pas en compte ce tirage car sa fréquence extrêmement faible permet de le négliger. Supposons cependant que chaque fois que la pièce reste sur la tranche, une catastrophe se produise. Il serait alors utile

voire *nécessaire* de prendre en compte cette *contingence*, ce « monstre qu'est une incertitude qui n'est ni épistémique (elle n'est pas dans la tête du sujet connaissant), ni probabilisable (bien qu'objective elle n'est pas réductible à la statistique) » [5].

7 Cela caractérise les phénomènes dont les occurrences sont rares et les impacts disproportionnés, c'est-à-dire ceux qui correspondent, telles que nous les avons définies, à des catastrophes : elles relèvent d'un « hasard non statistique », d'une irréductible *contingence*. Les catastrophes seraient donc des phénomènes qui débordent le rapport de maîtrise dans tous les domaines (intellectuels et techniques). C'est en cela qu'elles se distinguent des risques qui sont probabilisables (à un delta d'erreur négligeable) [6] et avec lesquels il est possible de « prendre des mesures ». La notion de catastrophe ne s'inscrit donc pas dans le champ qui lui semble *a priori* plus général, celui des risques.

8 Cette nécessaire prise en compte d'un « hasard sauvage » (que je nomme « contingence existentielle » quand il est une menace pour l'existence humaine) est d'ailleurs une problématique d'actualité.

9 Dans le domaine des sciences sociales, ce sont les travaux singuliers de Jean-Pierre Dupuy et son « *Pour un catastrophisme éclairé* » [7], sous-titré bien à propos « *Quand l'impossible devient certain* », et la notion de responsabilité élevée au rang de principe par Hans Jonas [8]. Dans le domaine juridique et politique, cela correspondrait également à la mise en place d'un « principe de précaution » [9].

10 Toutes ces propositions ont en commun de ne plus se situer *face* à l'incertain (sous l'espèce du pronostic et d'un hasard probabilisable), mais de tenter de l'aborder (et si possible de l'intégrer) en tant que donnée existentielle.

11 Dans le domaine des sciences dures, le principe de Heisenberg, dit « principe d'incertitude » ou « d'indétermination », ainsi que les autres découvertes touchant au domaine des échelles quantiques, avaient déjà ouvert la voie à cette rupture épistémologique. Or, comme l'a écrit J. Largeault à ce propos, puisque « la physique a pour objet ce qui est reproductible et donc montre stabilité ou régularité [...] faire le choix de la contingence [...] équivaut à dissoudre la réalité et la description scientifique » [10]. Par extension, nous pourrions douter de la capacité même du cadre scientifique de connaissance à appréhender les catastrophes. Selon ce paradigme en effet, il faut que le phénomène observé et le discours/protocole associé soit *réitérables*. Une catastrophe tend à ne répondre à aucun de ces deux critères [11].

12 De ce fait, il y aurait certainement nécessité d'étendre et de développer, dans notre rapport aux catastrophes, un mode de connaissance qui ne soit pas de l'ordre de la maîtrise, et de trouver une alternative au principe aristotélicien selon lequel « il n'y a de Science que du général ».

Une sauvagerie que l'on se figure (ou pas)

13 Je souhaite apporter une contribution à cette réflexion à partir de terrains ethnographiques effectués au Japon et en Amazonie brésilienne. Dans ces sociétés, des événements que nous disons « catastrophiques » (séismes, typhons, inondations) et « naturels » semblent relever d'autres axiologies. De ce fait, considérer une inondation ou un séisme en tant que « catastrophes » et en tant que phénomènes « naturels », serait du ressort des systèmes sociaux qui les côtoient.

14 Pour les caboclos amazoniens [12], sujets aux inondations et à la « dissolution » possible de leurs villages, le fleuve est une entité que l'on tutoie quotidiennement et qui,

directement ou indirectement (par l'intermédiaire des dauphins, de troncs d'arbres à la dérive et autres « émissaires ») répond et s'exprime. Le fleuve n'est pas un simple « élément naturel », mais un acteur [13] avec qui une ébauche de dialogue est possible [14]. Bref, tout se passe comme si le fleuve et ses émissaires constituaient une société mitoyenne à celle des humains.

15 Dans ce contexte, et en toute rigueur, une inondation s'apparente à une crise diplomatique. La société humaine étant sous tutelle fluviale (et non dans un rapport d'égal à égal), il s'agira dès lors, pour que le fleuve accepte de décroître, de lui faire des offrandes, de bien se comporter à son égard, de le louer et, si possible, de retrouver les raisons de sa colère (d'éventuelles transgressions aux règles qui gouvernent la relation de la communauté humaine au fleuve et à ses membres, ou bien l'oubli d'une marque de respect, ou la mauvaise performance d'un rite) [15].

16 Ce que nous considérions donc être une catastrophe « naturelle » est, dans ce cas, pour ceux qui la vivent, un trouble entre deux systèmes sociaux. La résolution de ce trouble passe par une « négociation » qui, comme tout processus de connaissance, s'actualise, se précise et se transmet au cours du temps. La reconnaissance/mise en place d'une altérité qu'il implique, constitue selon moi le socle d'une possible prise en charge du « hasard sauvage » (ici l'inondation). Elle permet de lui donner sens et de prendre connaissance de sa spécificité comportementale (qui ne relève pas de « lois », mais plutôt d'un « caractère », d'une « personnalité » et de susceptibilités).

17 En ce sens, nous retrouverions une concordance avec le principe aristotélicien (que nous avions précédemment tronqué) : « Il n'y a d'existence que d'individus et de science que du général » [16]. Le mode de connaissance relatif aux catastrophes, serait donc non pas « une science du général », mais une *socio*-logique, fondé sur la reconnaissance préalable et élective d'un co-existant.

18 C'est en considérant certains hasards « sauvages » comme l'expression d'agents, que les hommes parviennent à en diminuer l'impact – notamment psychologique, en lui donnant sens, cause et possibilité de le traiter, et à mettre en place un paradigme « relationnel » (ou « dialectique ») de connaissance.

19 Il se trouve que les exemples ethnographiques abondent, surtout dans les sociétés sous tutelle environnementale (c'est-à-dire qui ne peuvent prétendre à une maîtrise des phénomènes dont leur milieu est sujet), tels que les peuples du grand nord, ceux des zones désertiques, des steppes de l'Asie centrale, des îles volcaniques ou des forêts tropicales.

20 C'est aussi le cas au Japon. Là, les montagnes, les fleuves, les mers, les rizières sont les lieux de résidence de « présences tutélaires » que les japonais nomment *Kami-Sama.* Des fêtes saisonnières (*matsuris*) leurs sont dédiées et un corpus de croyances endémiques (le *shintoïsme*) stipule une genèse conjointe des Kamis et du peuple japonais ; il raconte leur histoire commune, c'est-à-dire les modalités de leurs coexistences et promeut le culte des ancêtres.

21 Cette relation à certains aspects environnementaux qu'ont développé (entre autres) les Japonais et les Caboclos brésiliens est, de fait, apparentée à de l'animisme, c'est-à-dire à la croyance d'une conscience et d'une intentionnalité possible d'acteurs non humains. On prendra soin de ne pas considérer cette « figure anthropologique » comme de l'anthropomorphisme. Le fait d'attribuer une volonté ou une intentionnalité à des aspects mondains n'est pas systématique [17] et permet *de facto,* de développer un mode

relationnel de connaissance là où la science des généralités échoue. L'enjeu n'est pas théorique (trouver des lois au chaos [18]) ou technique (comment maîtriser un séisme ou l'inondation d'un fleuve tel que l'Amazone ?) mais pratique. La co-existence semble être, dans ce cas-là, une réponse pragmatique. Il s'agit de composer avec, de *faire connaissance* entre alter-agents afin de pouvoir établir un rapport *concret* [19] (qui consisterait en un consensus de type sociopolitique).

22 Cette propension concerne des contingences existentielles. On ne connaît pas (ou peu) leurs langues, on ne saisit pas leurs manières et comportements, on cherche à comprendre leurs us et coutumes et le sens de leurs actes et, à défaut de pouvoir les domestiquer ou les maîtriser, on est contraint de *négocier* avec eux.

23 L'Anthropologie est issue d'un tel processus [20]. Certaines perspectives écologiques actuelles tendent également à ouvrir des brèches ontologiques dans une nature jusque là dépourvue de présence(s) [21].

24 Cette « absence » contribue certainement au fait que les hasards « sauvages » environnementaux ne font pas sens pour nous. Ils ne sont pas les éléments d'un dialogue, même partiel. Ils surgissent, ravagent et nous laissent démunis face au sans visage, au sans voix, à ce qui ne relève d'aucune ontologie, donc d'aucune intention ni raison. C'est en cela qu'ils sont catastrophiques : notre culture ne les *envisage* pas.

Des catastrophes sélectives

25 Les catastrophes font partie de la catégorie des « hasards sauvages » cependant, tous les hasards sauvages ne sont pas des catastrophes.

26 C'est parce qu'il existe une continuité préalable qu'il peut se produire une rupture. Il ne peut y avoir de hasard (même « sage ») là où aucun ordre n'est institué. Dans un *tohu-bohu* une catastrophe passerait inaperçue et serait sans conséquence, puisque rien ne perdure, ne se maintient et n'existe. Il n'y a donc rien à détruire, rien à perturber, les hasards y étant en quelque sorte permanents [22].

27 Le hasard n'affecte donc pas un chaos, mais un ordre, et plus cet ordre est établi, plus il y a de place pour une « sauvagerie » déstructurante et destructrice. Tout ordre étant culturellement *défini*, les domaines sujets à catastrophes le sont aussi. Parmi les hasards sauvages, une catastrophe est donc ce qui rompt un *cosmos,* une permanence culturellement définie que l'on peut ordonner selon deux systèmes anthropologiques.

1. Nature immuable vs. culture évolutive

28 Selon le premier système, la permanence est attribuée à ce que nous nommons « environnement » : les sociétés se font et se défont, les guerres et les épidémies les ravagent et l'Histoire est principalement celle des hommes. Ce sont eux qui évoluent et sont instables au sein de montagnes, de fleuves, d'une « nature » qui, en comparaison aux phénomènes sociaux, parait immuable, régie par des lois stables et des constantes formant un *cosmos*. Selon cette perspective, les catastrophes seraient surtout environnementales (séismes, inondations, tsunamis, etc.) et les réformes sociales, qui appartiennent pourtant à la classe « hasard sauvage » (rares et aux impacts majeurs), ne seraient pas perçues et décrites sous les termes de « catastrophes » mais selon une terminologie plus positive (par exemple en termes de « révolutions ») et seraient prises en charges de manière sociopolitique (par exemple démocratiquement).

2. Culture pérenne vs. nature mouvante

29 Selon le second axe, la permanence serait attribuée au social. La nature s'y défait et déforme, les terres sortent et s'immergent, glissent et se soulèvent, s'effondrent,

tremblent ou se diluent dans le fleuve. Ainsi, au sein de cette Amazonie diluvienne et grouillante, d'un grand nord alternativement fondu, glacé et molletonné de neige ou d'un Japon « épileptique », sujet à des crises chtoniennes, maritimes et météorologique, ce qui semble aux hommes qui les peuplent, c'est que la continuité et la permanence sont du côté des structures sociales et des traditions. Ce sont elles qui traversent et assurent une continuité au sein des instabilités environnementales. Pour ces sociétés la permanence penche du côté de ce que nous appelons le culturel.

30 De fait, elles sont « traditionnelles », elles tendent à promouvoir une continuité culturelle, car c'est cela qui constitue leur *mundus*. La continuité intergénérationnelle par exemple, via le « culte des ancêtres » et la relation aux anciens, ou bien l'actualisation des règles sociales ancestrales, via les « rites de passage », y contribuent et jouent ce rôle. Selon ce second axe, les catastrophes seraient donc ce qui menace la continuité culturelle (processus d'acculturation, d'ingérences politiques, etc.), tandis que les effets des « hasards sauvages » environnementaux ne seraient pas catastrophiques car *négociables* et faisant sens.

Sensibilité aux catastrophes

31 C'est d'ailleurs aussi en terme de sens que s'évalue une catastrophe : dans sa réception et dans le traumatisme qu'elle inflige. Une catastrophe correspond à une destruction/déstructuration massive, mais de quoi ou de qui ? Pensons à l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie. Il n'y a que pour des individus voire des cultures dont la valeur réside dans la conservation, la rectification et la capitalisation des connaissances, que cela a pu constituer une catastrophe. On voit bien ici l'aspect éminemment ethnocentrique d'une telle « catastrophe » et le lien fort entre catastrophes et valeurs.

32 Ceci pose fondamentalement la question de la définition de ce que l'on nomme « l'impact » des catastrophes et celle de son relativisme culturel. Actuellement, dans les organismes de recensement et d'analyse des catastrophes (tel que le CATNAT en France) ou en termes de médiatisation au sens large, ceux-ci sont évalués selon le dénombrement des pertes de vies humaines et les coûts financiers associés. En d'autres termes, du point de vue géopolitique, une catastrophe est principalement ce qui menace des vies humaines et cause des pertes financières [23].

33 C'est « l'après » qui détermine s'il y a eu – ou non – catastrophe. Lorsqu'un aléa majeur se produit, on le vit en situation de *survie*, sans se préoccuper de le nommer. Ce n'est qu'une fois que l'événement à eu lieu que l'on peut le prédiquer (en tant que catastrophe ou révolution par exemple), en observant comment les personnes s'en sont accommodées et dans quelle mesure il y a eu un impact sur ce qui, pour ces personnes, fait valeur. Ce qui questionne donc, c'est la notion de *trauma* qui vient après l'aléa et comment les personnes le « digèrent » et arrivent à en faire quelque chose. C'est de ce point de vue, qu'un séisme au Japon n'a pas l'ampleur catastrophique d'un événement similaire se produisant en Europe [24]. Les ressources culturelles ne sont pas les mêmes quand il s'agit de donner du sens à un vécu singulier, intense et traumatisant, généré par un tremblement de terre.

Conclusion : l'attribut sauvage

34 Dans toutes sociétés il existe une prise en charge partielle des hasards « sauvages » : pour qu'existe un monde social, il semble bien qu'il faille que, par ailleurs, sauvagerie il y ait.

35 Nous avons ainsi distingué deux types d'ordre, définis culturellement, qui induisent, parmi les « hasards sauvages », ceux qui ont un impact catastrophique. Selon que l'ordre mondain est perçu :

36 1/ comme étant environnemental, du fait d'une nature « sage » (semblant soumise à des lois) relativement à une société humaine « sauvage » (à tendance révolutionnaire et réformatrice, favorisant un « progrès » et un développement dont elles sont le moteur).

37 2/ comme étant humain du fait d'une culture qui présente et maintient une continuité avec ses traditions et ses ancêtres, relativement à une nature « folle » et « cahotante ».

38 Nous pensons donc pouvoir distinguer, parmi les hasards sauvages, ceux qui sont pris en charge sociologiquement et d'autres, « hors champ » du sociologique, placés dans un « *no agent's land* », d'où surgiraient des catastrophes non « envisagées ».

39 Autrement dit, quand ils sont catastrophiques, les hasards sauvages sont dépourvus d'agentivités. Cette « impersonnalité » caractérise les catastrophes. Elles correspondraient donc à des événements rares, aux impacts majeurs et pour lesquels aucune agentivité n'est définie. Les catastrophes seraient ainsi des hasards « doublement sauvages » : d'une part leur phénoménologie (rare et disproportionnée) leur donne l'éthologie type de la sauvagerie (violence et imprévisibilité) ; d'autre part leur absence de statut ontologique les place en dehors du champ sociologique.

40 Tout semble donc se passer selon un processus similaire à ce que décrit Georges Bataille *:* chassez le naturel il revient au galop et vous maudit ; excluez une contingence du champ social, elle revient en chaos, avec tous les attributs de la sauvagerie : catastrophe !

NOTES

1. Selon le *Dictionnaire des Risques*, (Yves DUPONT (Dir.), Paris, Armand Colin, 2003), la catastrophe est un « *événement causant un sinistre d'ampleur majeure, dont les conséquences sociales et symboliques sont d'ordre historique* ».

2. Benoît MANDELBROT, *Fractales, hasard et finance*, Paris, Flammarion, 1997.

3. Écrire « *dys*proportionnés » serait plus juste, pour signifier non seulement la perte de proportion mais rappeler aussi le caractère profondément pathologique et traumatisant d'une telle perte. À ce sujet, voir *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, (Augustin BERQUE, Paris, Belin, 2000) notamment, p. 28 : « *l'ouverture à l'altérité, passe par la proportion, et par là fonde la réalité des choses* ».

4. Didier BENÂTRE, Christian WALTER, *Du hasard sage au hasard sauvage*, Paris, Les Échos, « L'Art de la gestion des risques », 2000.

5. Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible devient certain*, Paris, Seuil, 2002, p. 136.

6. Dans le cas des phénomènes complexes, le fait même qu'il y ait une marge d'erreur permet de douter d'une prévisibilité possible quant à l'évolution du système. En effet, nous savons tous aujourd'hui l'influence d'un battement d'aile (de papillon) initial sur

l'évolution de systèmes non linéaires (voir James GLEICK, *La Théorie du Chaos. Vers une nouvelle science*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999).

7. *Op. cit.*, 2002.

8. Hans JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1995.

9. À ce propos, Corinne LEPAGE et François GUÉRY, *La Politique de précaution*, Paris, PUF, 2001, et également Philippe KOURILSKY et Geneviève VINAEY, *Le Principe de précaution*, Paris, Éd. Odile Jacob, 2000. Ce principe consisterait concrètement (et, en forçant le trait), dans l'exemple du jet de pièce, à mettre fin à cette pratique et à ne plus effectuer de lancé.

10. Jacques LARGEAULT, *Systèmes de la Nature*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p.94.

11. Ce sont alors les problématiques du témoignage (des survivants des catastrophes) et de leur nécessaire dimension narrative qui se posent (voir Peter KEMP, *L'Irremplaçable. Une éthique de la technologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1997), ainsi que, d'autre part, celui de la non reproductibilité expérimentale des catastrophes humaines : elles ne sont pas fabricables en laboratoire.

12. Les caboclos habitent des maisons sur pilotis dans la *varzea*, vaste zone inondable du bassin amazonien. Pour une description détaillée de la situation géographique et du mode de vie d'un village caboclo, Yoann MOREAU, *Vivre dans la fluctuance. Une ethnographie sur pilotis en Amazonie Brésilienne*, Lyon, Tel Quel, 2002.

13. « Acteur », c'est-à-dire une entité autonome et potentiellement « sauvage ». Autrement dit, pour reprendre l'expression d'Edgar MORIN, il est certes sapiens mais aussi *démens* (*Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Le Seuil, 1979). J'ajouterais qu'il est certes *homo*, mais aussi *geo*. Il peut avoir un « grain de folie », réaliser des « coup de théâtre », mais aussi avoir des « débordements » et autres « séismes éthologiques ».

14. Cela va jusqu'au métissage biologique (des enfants métis de dauphins et de femmes – « *filhos do boto* » – sont monnaie courante dans les discours), ainsi que social (dans la manière de percevoir la maladie, d'en guérir, de mourir et de naître, de concevoir le mouvement des nuages et autres). Cela m'avait fait écrire qu'ils sont des « êtres fleuves », Y. MOREAU, *op. cit.*, 2002.

15. Cet ensemble de démarches est aussi ce qui contribuera à donner du sens à l'inondation (à en trouver une *raison* plutôt qu'une *cause*).

16. Cité sous cette forme par J. LARGEAULT, *op. cit.*, p. 94.

17. Philippe DESCOLA, à qui j'emprunte la notion de « figure anthropologique » (*Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006), la systématise *en tant que possibilité* (via le « type ontologique » qu'il nomme « animisme »). De manière *effective* cependant, elle ne semble concerner que des aspects mondains indispensables ou menaçants, c'est-à-dire les entités dont dépend la vie biologique et sociale, (plantes nourricières et psychotropes, gibiers, prédateurs éventuels, autres humains et, parfois, certains aspects du territoire tels que les fleuves, le ciel, les montagnes).

18. On ne trouve pas de lois au chaos, il s'impose comme un fait expérimental. Les recherches actuelles consistent à intégrer les « irréductibles » (instabilités et indéterminations) au sein d'un corpus de connaissance longtemps fondé sur le déterminisme. À ce propos, Ilya PRYGOGINE, *Les Lois du chaos*, Paris, Flammarion, Champs, 2008.

19. C'est-à-dire qui pourvoit à un « grandir ensemble », *concretus*, en latin, étant le participe passé de *concrescere*, grandir ensemble (BERQUE, 2001, *op. cit*., p. 18).
20. L'Anthropologie s'est historiquement constituée à l'interface des nations européennes et de sociétés dont les membres étaient alors considérés comme « plus animaux qu'humains », c'est-à-dire *peu*, voire *non* humains. Sa constitution fut contemporaine à ce processus de reconnaissance ontologique. Elle fut épistémologiquement fondée sur par cette ouverture/aventure avec des humanoïdes aux langues, coutumes et comportements « étranges ». Ce sont les figures (encore actuelles) des « primitifs » et des « sauvages ». Il fallut plusieurs siècles, pour qu'un dialogue et des négociations politiques s'établissent sous d'autres rapports que ceux, quasi-unilatéraux, de l'esclavage, du colonialisme, de la conversion religieuse systématique, ou de l'impérialisme.
21. *L'hypothèse Gaïa* d'un James LOVELOCK, (*La terre est un être vivant : L'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, « Champs », 1994), ou l'ensemble des *Earth System Theories* en vigueur, postulent, chacune à leurs manières, une planète comme « vivante », ayant une capacité adaptative, voire une forme de conscience et d'intentionnalité. Dans un autre domaine, la constitution d'un droit environnemental au sein d'une législation basée sur un *principe de réciprocité*, confronte les juristes à une absence problématique qui, là aussi, est remise en question.
22. Ce qui ferait alors figure de catastrophe serait une *genèse*, c'est-à-dire que quelque chose puisse y naître, s'y maintenir et installer une continuité. Nous pourrions développer à partir de cela l'idée d'aléa majeurs « positifs » (genèses) vs. des aléas majeurs « négatifs » (catastrophes »).
23. Les aspects écologiques commencent tout juste à être pris en compte, ainsi que les aspects culturels (destruction de patrimoine, phénomènes d'acculturation), ce qui donne d'ailleurs lieu à l'émergence d'une prolifération des adjectifs associés au terme de catastrophe.
24. À ce sujet, le travail de Gregory QUENET sur le séisme de Lisbonne de 1755 et son impact culturel (*Les Tremblements de Terre aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. La naissance d'un risque,* Paris, Champ Vallon, 2005).

RÉSUMÉS

D'un point de vue statistique les catastrophes (aux occurrences rares et amplitudes majeures) relèvent d'une forme « sauvage » de hasard. Cela les distingue des risques et les situe hors du paradigme scientifique de connaissance. L'étude de cas ethnographiques (Japon, Amazonie brésilienne) montre le type de rapport aux catastrophes que ces sociétés ont développées face aux aléas environnementaux auxquels elles sont confrontées (séismes, inondations). Celui-ci est de type dialectique et suppose de prédiquer une agentivité dont nous étudierons les modalités d'élection. S'ensuit une définition des catastrophes selon les « figures anthropologiques » des sociétés qui les subissent.

Statistically speaking, disasters (rare occurrences, major in scope) can be classified as a certain 'wild' sort of chance occurrences. In which they differ from 'risk', and do not figure on the

paradigm axis of scientific knowledge. Ethnographic study of several cases (Japan, Brazilian Amazonia) shows how variously different societies relate to disasters when faced with environmental unpredictabilities like earthquakes or floods. Such relationships to catastrophes are of course of a dialectic sort ; this article attempts to define and classify disasters according to the "anthropological types" of the societies that withstand them.

Als seltene Begebenheiten, aber von höchstem Umfang gehören die Katastrophen vom statistischen Standpunkt aus gesehen zu einer « wilden » Form des Zufalles. Dies unterxcheidet sie von den Risiken und situiert sie ausserhalb des wissenschaftlichen Paradigmas der Kenntnisse.

AUTEUR

YOANN MOREAU

Yoann Moreau est doctorant en Anthropologie, Ehess, Paris ; il est aussi Secrétaire intellectuel des UEIE (Université Européenne et Internationale d'Été) « *Au-delà du développement durable* », Saint Jean D'Angély 2007, Niort 2008 et Formateur des IFCS (Instituts de Formation des Cadres de Santé), section « Sociologie des Conflits ». Il prépare une thèse, sous la direction d'Augustin Berque : « *Figures Anthropologiques de sociétés en relations avec des Aléas majeurs. Les cas du Brésil, Japon, et du Global Change* ». Il est Cofondateur du CEHC (Collectif d'Éthologie Humaine Comparée) et membre actif de l'IIRPC (Institut International de Recherche en Politique de Civilisation). Il a publié : *Vivre dans la fluctuance. Une ethnographie sur pilotis en Amazonie brésilienne*, Lyon, Éditions Tel Quel, 2002 et « La présence thérapeutique », in *Le Canard biodynamique*, n°8, déc. 2006, p. 8-11. yomoreau@ehess.fr