

**CHAPLIER Mélanie**

**L'ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE : DE  
LA THÉORIE À L'ATTITUDE  
PROSPECTIVE**

*Introduction, débats et perspectives*

1. INTRODUCTION
2. LE CONTEXTE : ANTHROPOLOGIE FIN DE SIECLE
3. TRAITS GENERAUX DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE
  - a. *Constat et dépassement d'un paradoxe de départ*
  - b. *Aux origines de l'anthropologie de la nature : la crise environnementale*
  - c. *Reformulation théorique de l'anthropologie écologique*
4. DÉCONSTRUCTION ET RECONSTRUCTION DU PROJET LÉVI-STRAUSSIEN
  - a. *Rejet de la dichotomie nature – culture*
  - b. *Maintien du projet universaliste*
  - c. *Question de méthode*
5. ÉCLAIRCISSEMENTS THÉORIQUES
  - a. *Anthropologie de la nature et postmodernisme*
    - i. Le paradigme postmoderne
    - ii. L'anthropologie postmoderne proprement dite
    - iii. Les relations entre anthropologie de la nature et postmodernisme
  - b. *Anthropologie de la nature et anthropologie cognitive*
    - i. Anthropologie cognitive et cognitivisme anthropologique
    - ii. La cognition et la nature (et vice versa)
6. TERRAINS ET THÉORIES : POINTS DE VUE EN ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE
  - a. *Alfred Irving Hallowell*
    - i. Prémices
    - ii. Anthropologie psychologique
    - iii. Le concept de *world view*
    - iv. Ouverture
  - b. *Philippe Descola*
    - i. La nature domestique : déconstruction du déterminisme écologique
    - ii. La nature domestique : la fin de la dichotomie nature – culture
    - iii. Les quatre types d'ontologies
  - c. *Eduardo Viveiros de Castro*
    - i. Parcours
    - ii. Le perspectivisme
    - iii. Eclaircissements

- d. *Bruno Latour*
  - i. Prémices
  - ii. Conclusions de l'anthropologie symétrique
  - iii. Les politiques de la nature : de l'anthropologie symétrique à l'anthropologie dynamique
  - iv. Ce qu'il donne à penser
- 7. OUVERTURES, QUESTIONNEMENTS ET LIMITES
  - a. *Quid du projet universaliste*
  - b. *Question de méthode*
  - c. *Anthropologie de la nature et anthropologie dynamique*
    - i. Choix du terrain, terrains de choix
    - ii. La globalisation de l'environnement
- 8. POUR UNE ANTHROPOLOGIE PROSPECTIVE DE LA NATURE
  - a. *Les Indiens Cris, la globalisation et l'anthropologie*
  - b. *Un comparatisme de situation : la tension global – local*
  - c. *Pour une méthodologie adaptée*
  - d. *Anthropologie engagée et co-construction*
- 9. CONCLUSION
- 10. BIBLIOGRAPHIE

## 1. INTRODUCTION

Parler de la nature, c'est avant tout parler de la culture. Parce que la nature ne peut plus être considérée comme extérieure au monde des hommes. La manière dont les différents peuples sont entrés en relation avec elle, l'ont appréhendée et conceptualisée a donné naissance non pas à une nature extérieure, régie par des lois que la science peut nous révéler, mais à plusieurs natures, aussi diverses que les cultures. La reconnaissance de cette diversité de natures a conduit à de grands bouleversements dans l'anthropologie actuelle. L'Occident semble aujourd'hui ouvrir une brèche dans l'édifice, auparavant si rigide, de la science moderne. Dans cette ouverture s'engouffrent de nombreux espoirs et de nombreuses pistes de réflexion. C'est de ces derniers, cristallisés au cœur de l'anthropologie de la nature, qu'il est question dans ce travail. En effet, mon objectif est de montrer comment ce courant a ouvert de nouvelles pistes dans la réflexion anthropologique. Pour ce faire, il apparaît important de le mettre en perspective avec l'actualité et l'histoire récente de la discipline. Car si ce champ apparaît prometteur car il renouvelle le regard anthropologique et permet d'ouvrir de nouvelles considérations théoriques, il est important, pour le comprendre, de le situer dans le champ plus général de la recherche actuelle.

Ce travail sera donc organisé en plusieurs temps. Premièrement, le contexte dans lequel l'anthropologie de la nature a émergé (une anthropologie en crise) sera décrit. Les grandes lignes de ce nouveau champ seront ensuite abordées de manière générale. Troisièmement, une explication des liens que l'anthropologie de la nature entretient avec Claude Lévi-Strauss et son anthropologie structurale fera l'objet d'un chapitre. L'anthropologie de la nature sera ensuite mise en perspective avec deux courants actuellement importants dans la discipline anthropologique : le postmodernisme et l'anthropologie cognitive. En effet, s'il est avéré que l'anthropologie de la nature entretient avec ces deux courants des liens privilégiés, je montrerai qu'il est important de nuancer ce propos. Le chapitre six nous fera entrer dans le cœur de la question : les théories et terrains de quatre grands penseurs en anthropologie de la nature seront décrits en détails. Ces derniers sont Alfred Irving Hallowell, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro et Bruno Latour. Ce choix ne recouvre pas l'entièreté du champ mais a le mérite de porter sur ses plus célèbres partisans (exception faite pour Hallowell mais nous verrons qu'il est important de reconnaître son lien avec les auteurs plus contemporains). Après cette longue description, quelques éclaircissements complémentaires s'imposeront. Je reviendrai notamment sur la crise de

l'anthropologie décrite dans le chapitre un et établirai un lien plus clair entre l'anthropologie de la nature et l'anthropologie dynamique (même si ce lien est en fait un non lien). Pour terminer, à la lumière de toutes ces théories, courants et perspectives, je dessinerai les grandes lignes d'une anthropologie de la nature personnelle, une « anthropologie prospective de la nature ». Abordant la spécificité de mon terrain et mes choix théoriques préalables, les limites de l'anthropologie de la nature actuelle seront dépassées dans une volonté d'inscrire l'anthropologie de la nature dans la dynamique actuelle des relations entre sociétés et environnement.

## 2. LE CONTEXTE : ANTHROPOLOGIE FIN DE SIECLE

Pour commencer, il semble important de mettre en avant le contexte dans lequel a émergé l'anthropologie de la nature. Celui-ci a été marqué par une remise en cause profonde du projet anthropologique. Ce mouvement de critique interne (qui a débuté dans les années septante et est encore perceptible aujourd'hui) a davantage porté sur trois éléments : la fin des grandes théories universalistes, la disparition des sociétés « primitives » et une réflexion sur la méthode ethnologique. Ces divers champs de réflexion ne seront que brièvement abordés dans ce travail, l'objectif étant avant tout de mettre en lumière les forces internes et externes à l'œuvre au moment où les premiers théoriciens de l'anthropologie de la nature réalisent leurs terrains et dessinent les premiers contours du champ en devenir.

Premier signe de cette transformation : les grands courants théoriques qui ont participé à l'émergence de l'anthropologie en tant que science – fonctionnalisme, culturalisme, structuralisme, etc. – sont fortement déconstruits. On remarque une suspicion accrue envers les « grands récits explicatifs » (ce qu'est d'ailleurs, à la base, le postmodernisme<sup>1</sup>) ainsi qu'envers les concepts généralisants et totalisants. Cette entreprise critique a pour première conséquence de provoquer un éclatement des approches théoriques. En effet, de l'extérieur, le champ de la recherche en anthropologie ressemble davantage à un kaléidoscope formé de regards multiples, davantage tourné vers la description locale que vers la généralisation propres aux anciens objectifs de la discipline. Cela se traduit par un mélange de genres à l'intérieur duquel il est devenu difficile de classer les auteurs et leurs œuvres. De prime abord, ce qui est le plus critiqué à travers le rejet des grands courants du passé, c'est la façon dont ces derniers enfermaient l'autre étudié par les anthropologues dans des figures

---

<sup>1</sup> Je reviendrai plus tard en détail sur ce paradigme et sur ses liens avec l'anthropologie de la nature, cf. *Infra*, p. 15.

préalables, dans un cadre d'analyse universalisable mais fortement ethnocentriste. Rejetant cette approche, les chercheurs se sont détournés du global (à visée universaliste) pour mieux appréhender le local (et la richesse de la diversité humaine). Et, comme l'explique Marc Augé, ce mouvement a eu des avantages :

*L'incessant révisionnisme anthropologique a eu des effets positifs en habituant les anthropologues à la diversité des points de vue, en les rappelant à la nécessité de l'expérience, en attirant leur attention sur les conditions d'élaboration de leur savoir ou de leurs hypothèses.<sup>2</sup>*

Parallèlement à cette déconstruction, un autre constat émerge, sans doute bien plus menaçant pour la discipline anthropologique : les peuples « primitifs », sujet de prédilection des études ethnographiques, semblent disparaître sous la pression de la modernité occidentale. La prise de conscience de ce changement conduit l'anthropologie vers une crise identitaire grave dont les conséquences tirées par certains auteurs semblent parfois radicales. Le premier moment de la crise est marqué par le constat que les chercheurs ne se sont pas assez intéressés aux problèmes du colonialisme et de la domination et qu'ils ont même parfois été les partenaires de ces processus. Ensuite, les regards vont se tourner vers l'avenir : que va devenir l'anthropologie maintenant que son objet d'étude a disparu ? Alors que certains, à l'instar d'Alain Testart, promulguent la transformation de l'anthropologie en ethnohistoire, d'autres annoncent à grands cris sa disparition (Coquery-Vidrovitch). Ce faisant, ces auteurs traduisent leur volonté de définir la discipline par son objet d'étude, même si celui-ci a disparu. Néanmoins, la plupart des auteurs se montrent plus optimistes et recentrent le projet anthropologique sur la méthode et sur le projet global de la discipline qui est l'étude de l'Altérité. En effet, parallèlement au constat de la disparition des modes de vie primitifs, apparaît une seconde évidence : si certaines altérités disparaissent chaque jour, d'autres émergent sans cesse.

*Pour certains, les sirènes du désenchantement devraient séduire l'ethnologue sur le chemin du retour. Mais le chemin de l'ethnologue est sans retour. Le paradoxe du jour veut que toute absence de sens appelle le sens, comme toute uniformisation appelle la différence. C'est dans ce jeu complexe d'appels et de réponses que l'anthropologue trouve aujourd'hui ses nouveaux objets de réflexion.<sup>3</sup>*

Ce changement de perspective est au cœur de l'anthropologie telle qu'elle existe aujourd'hui, ayant surmonté l'obstacle de la mondialisation pour en faire,

---

<sup>2</sup> AUGÉ Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p.77.

<sup>3</sup> AUGÉ Marc, *Idem*, Paris, Aubier, 1994, p.7.

paradoxalement, son nouvel objet d'étude. Et, parallèlement à ce mouvement, on remarque un recentrement sur la méthode (l'observation participante), devenue l'élément essentiel de la légitimité de la discipline.

Mais, et c'est le troisième constat de cette crise, si la méthode est maintenue, c'est au prix d'une vaste réflexion épistémologique. Dans aucune autre discipline un consensus aussi fort n'est au cœur d'autant de débats. Il faut dire que, pendant longtemps, cette démarche a reposé sur l'idéal de transparence auquel le chercheur devait aboutir sur son lieu de terrain ainsi que sur son objectivité présumée (sur le terrain et dans sa production théorique). Très vite, ces deux critères vont être déconstruits. D'une part, on reconnaît que l'anthropologue transforme inmanquablement le lieu dans lequel il travaille. D'autre part, un vaste courant anthropologique va montrer à quel point l'écriture est conditionnée par un ensemble de facteurs externes, subjectifs et propres au milieu universitaire. C'est la naissance de l'anthropologie interprétative<sup>4</sup> qui va avoir une grande influence sur la discipline. En effet, aujourd'hui, tout ethnographe inclut dans ses données la dimension subjective du travail de terrain. L'ensemble de ces réflexions aboutira à la vaste question de la réciprocité qui unit le « terrain » et son « analyste ». Jusque là, la balance avait davantage penché en faveur de l'analyste qui imposait sa grille de lecture, le « sauvage » étant considéré comme inconscient de son propre savoir. Mais, suite aux déconstructions théoriques décrites ci-dessus, le mouvement va tout doucement se rééquilibrer. L'anthropologue, aujourd'hui conscient de son ethnocentrisme, tente de se rapprocher le plus possible du point de vue de ceux qu'il étudie tout en assumant le fait qu'il n'aboutira jamais à l'idéal de parfaite transparence. Ce qui compte donc, c'est de laisser de la place au discours de l'autre. Au final, si l'anthropologie a délaissé ses idéaux de positivisme et d'objectivité, elle continue de se définir par sa méthode, définie avant tout comme *un mode de connaissance spécifique des humains en société, qui a ses règles, ses trucs et ses habitudes. [...] Le savoir de l'ethnologue est en ce sens très spécifique et d'un contenu sans équivalent dans les autres épistémès. Un savoir qui parle de relations et naît dans des relations.*<sup>5</sup>

Si cette crise épistémologique semble avoir fait trembler l'anthropologie, elle apparaît ultérieurement comme une remise à neuf des ses méthodes et de ses objectifs. Beaucoup d'ouvrages font aujourd'hui état de ces avancées et expriment une volonté de construire sur cette base. Certes, de grandes questions restent ouvertes (globalisation,

---

<sup>4</sup> Dont l'oeuvre phare est GEERTZ Clifford, *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996.

<sup>5</sup> AGIER Michel, *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'œil neuf éditions, 2004, p.35.

engagement de l'ethnologue, co-construction, etc.) et si l'on sent que les phénomènes étudiés aujourd'hui par l'anthropologie se jouent sur des registres différents, il est évident que l'anthropologie elle-même renouvelle de manière permanente ses outils d'analyse. C'est dans ce contexte qu'il convient d'expliquer l'essor de l'anthropologie de la nature, ses perspectives et ses limites.

### 3. TRAITS GENERAUX DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE

L'anthropologie de la nature, sous sa formulation actuelle, est un très jeune champ de la discipline puisque ce n'est qu'en 2001 que le terme exact a été inauguré par Philippe Descola<sup>6</sup>. Il est d'ailleurs significatif que ce vocable ne fasse pas encore l'unanimité dans le champ anthropologique, notamment du côté anglo-saxon. Cependant, l'étude des relations entre nature(s) et sociétés a toujours été un sujet de prédilection des anthropologues, à travers ce qu'on appelait alors (et qu'on appelle toujours pour une grande partie d'anthropologues) l'anthropologie écologique. Elle est le point à partir duquel de nouvelles réflexions théoriques ont émergé, conservant le sujet mais redéfinissant de manière approfondie ses assises ontologiques. C'est de cette évolution tout autant que de ses prémices épistémologiques et conjoncturelles qu'il sera sujet dans ce chapitre<sup>7</sup>.

#### a. *Constat et dépassement d'un paradoxe de départ*

En soi, la juxtaposition des termes « anthropologie » et « nature » est à elle seule un paradoxe. En effet, cette discipline s'est construite entièrement sur l'idée de séparation, de rupture, entre le champ de la culture (qui constitue son sujet d'étude privilégié) et celui de la nature (dont la compréhension est laissée aux sciences dites dures). L'anthropologie n'est d'ailleurs pas la seule discipline qui trouve son origine dans cette dichotomie, c'est la cosmologie occidentale<sup>8</sup> toute entière qui est basée sur l'appréhension de

---

<sup>6</sup> A cette date, il inaugura une chaire en « Anthropologie de la nature » au Collège de France, à Paris. Néanmoins, on peut dater la réflexion qui préfigure ce champ à la publication en 1986, de *La nature domestique*, livre éponyme de Descola.

<sup>7</sup> Je voudrais insister au préalable sur le fait que cette description de la théorie générale de l'« anthropologie de la nature » repose essentiellement sur la formulation donnée par Philippe Descola. En effet, c'est lui qui a le mieux et le plus conceptualisé ce champ de recherche. Si les auteurs sur lesquels je m'appuierai ultérieurement offrent des projets et des formulations diverses, cette hétérogénéité sera donc pour un temps mise de côté dans un souci de clarté.

<sup>8</sup> Il est évident que le terme Occident est aujourd'hui problématique. Si je continue d'y recourir, ce n'est plus dans le sens d'un ensemble géographiquement à l'ouest mais davantage en tant qu'ensemble dont le rapport à la nature (sa perception de celle-ci et son utilisation) apparaît relativement homogène. Né dans l'Europe judéo-chrétienne et moderne, ce modèle peut être défini comme naturaliste, terme sur lequel nous reviendrons plus loin, Cf. *Infra*, p.32.

la structure du monde répartie entre nature et culture (ce qui est l'idée fondatrice de la modernité). Philippe Descola appuie cette explication par une description devenue aujourd'hui célèbre du musée d'Histoire naturelle de La Plata au Brésil<sup>9</sup>. Il montre combien ce musée illustre le point de vue selon lequel il y a un ordre dans le monde depuis l'univers naturel très ordonné (du rez-de-chaussée) jusqu'à la diversité humaine confuse (du premier étage). Descola utilise cette description comme une caricature du monde tel que nous le voyons<sup>10</sup>. La séparation du champ de la nature et du champ de la culture est en effet devenue un automatisme dans notre société, dû à notre intégration profonde du schème dualiste. Dans cette perspective, le monde serait réparti entre une nature et plusieurs cultures. Il existerait donc, comme le dit Bruno Latour, deux façons incommensurables d'étudier le monde :

*...une façon, voilée, habillée, couverte, chaude et une façon dénudée, froide, voire glacée. [...] La conséquence pour le projet anthropologique d'une telle répartition des tâches entre les cultures au pluriel et la nature au singulier, est simple à comprendre : la multiplicité même des cultures ne pouvait se détacher vivement que sur le fond blanc et homogène de 'la' nature.<sup>11</sup>*

C'est justement contre ce constat que l'anthropologie de la nature lutte. Son objectif est de montrer que cette vision scientifique du monde, que nous croyions universelle, est une cosmologie parmi d'autres. Certes, elle est très empirique, efficace et a permis à l'homme de développer une technologie utilitariste. Mais il n'empêche qu'au final, ce que nous prenons pour la Science (avec un grand 'S') n'est tout de même qu'une ethnoscience, résultante d'une histoire, d'une pensée et d'une culture spécifique. Et, en cela, notre vision dualiste de l'univers ne devrait pas être projetée comme un paradigme ontologique universel sur les diverses cultures pour lesquelles elle ne s'applique pas.

Mais, qu'est-ce qui a motivé cette nouvelle réflexion en anthropologie ? Deux grands constats ont poussé les anthropologues à revoir ces catégories. Premièrement, les études de terrain parmi les sociétés non occidentales ont permis de mettre en avant le fait qu'un grand nombre de celles-ci ignorent la distinction entre le domaine de la nature et celui de la culture. En soi, l'anthropologie n'a jamais totalement ignoré ce constat. Mais, si elle a pu pendant

---

<sup>9</sup> DESCOLA Philippe, « Par-delà la nature et la culture », *Le débat* 114, mars-avril 2001, pp. 86-101.

<sup>10</sup> L'édifice de la toute nouvelle bibliothèque nationale de France, terminé récemment, est aussi un exemple marquant. Dans une volonté de montrer la dichotomie nature – culture, une serre de « pure nature sauvage » (belle illusion : en quoi cet échantillon, organisé par des biologistes, transporté depuis des régions éloignées et entretenu par des jardiniers est-elle sauvage ?) a été installée au cœur de la bibliothèque entouré de milliers d'ouvrages sensés représenter la richesse de la culture humaine.

<sup>11</sup> LATOUR Bruno, « Le rappel de la modernité – approches anthropologiques », *Ethnographiques.org* [en ligne] n°6 (novembre 2004), <http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html>

longtemps imposer ses propres cadres de pensée pour étudier ces peuples, on remarque aujourd'hui une volonté de les dépasser pour se rapprocher des cosmologies de ces groupes « anthropologisés »<sup>12</sup>. Deuxièmement, notre culture a donné naissance, ces dernières années, à des phénomènes qui ne peuvent plus être classés, de manière claire, dans le champ de la nature ou dans celui de la culture : les organismes génétiquement modifiés, les brebis clonées, le sang contaminé, etc. Ne sachant plus très bien si ces phénomènes devraient être étudiés par les sciences humaines ou les sciences de la nature, cette confusion a conduit à ce qu'on a appelé un « guerre des sciences » dont les protagonistes *ont ainsi le mérite de faire apparaître au grand jour les défauts les plus criants dans l'agencement interne de l'édifice dualiste et, notamment, l'impossibilité d'y tracer une frontière consensuelle entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la culture.*<sup>13</sup>

Mais alors, comment expliquer le nom par lequel on désigne cette nouvelle perspective : « anthropologie de la nature » ? Eh bien, en redéfinissant les termes. Parler d'une anthropologie de la nature, à l'instar d'une anthropologie de la culture, signifie que celle-ci est diverse, qu'il n'existe pas une nature que les lois de la science peuvent nous révéler mais plusieurs natures, aussi diverses que les cultures<sup>14</sup>. C'est en cela que Bruno Latour et Eduardo Viveiros de Castro parlent de multinaturalisme. Et c'est comme cela que le paradoxe de départ est résolu et ouvre la voie à de nouvelles théories. En effet, en reconnaissant que la dichotomie nature – culture est devenue inopérante (et qu'elle l'a peut-être toujours été) pour comprendre à la fois les sociétés autres et notre propre société, on voit émerger une réflexion nouvelle en anthropologie : comment dépasser le paradigme nature – culture, devenu obsolète, pour mieux comprendre les manières dont les groupes offrent des modèles particuliers de dialogue avec leur environnement naturel (qu'ils soient exotiques ou endotiques) ? A cela, l'anthropologie de la nature offre des réponses diverses que nous aborderons en détails dans la partie consacrée aux auteurs.

---

<sup>12</sup> Ce qui est, en soi, lié au renouveau dans le champ anthropologique décrit dans le chapitre un.

<sup>13</sup> DESCOLA, Philippe, *Op. Cit.*, p.13.

<sup>14</sup> Ce point de vue ouvre bien sûr une difficulté philosophique : est-ce que cela veut dire que le monde n'existe pas ? Je pense que les anthropologues de la nature ne nient pas que la matérialité extérieure existe, elle est réelle. Ce qui pose problème, c'est que cette matérialité n'est explicable qu'à travers la pensée, le discours. Or, toute pensée est le produit d'une culture particulière. C'est en cela qu'utiliser le concept de nature est une erreur : ce terme et la réalité qu'il recouvre (définie par son défaut d'humanité) est culturel. Soit on l'utilise en la supposant plurielle (et donc on le redéfinit en profondeur), soit on ne l'utilise pas du tout mais alors on se retrouve, à mes yeux, devant un nœud conceptuel difficile à franchir (même si certains le font et ont raison de le tenter).

b. *Aux origines de l'anthropologie de la nature : la crise environnementale*

Il me semble néanmoins que l'explication de l'émergence de l'anthropologie de la nature par ce constat (non pertinence de la dichotomie nature – culture pour comprendre la cosmologie d'autres peuples mais aussi pour analyser certains phénomènes actuels) n'est pas entièrement satisfaisante. En effet, il n'est pas nouveau que certaines sociétés ne font pas de distinction entre domaine de la nature et domaine de la culture. De la même façon, les hybridations actuelles ne semblent pas totalement neuves (même si l'ampleur du phénomène, lui, l'est). Comment se fait-il que nous voyions aujourd'hui ce que le voile dualiste nous empêchait de voir hier ?

Je l'ai dit, le remaniement interne de l'anthropologie peut être en partie à l'origine de ce changement de regard. En délaissant les grands projets universalistes et en renouvelant leurs outils d'analyse, les anthropologues se sont rapproché du point de vue de l'autre (autant qu'il est possible de le faire, c'est-à-dire jamais totalement). De la même façon, le paradigme postmoderne a fortement modifié notre façon d'aborder la science en général. Mais, en soi, il me semble qu'un troisième élément occupe une place importante dans ce changement de perspective : ce qu'on appelle la « crise environnementale ». En effet, comment ne pas remarquer que ce regard neuf apparaît au moment même où la « philosophie de la nature » propre à l'Occident devient problématique. Comme l'explique Kay Milton,

*Les disciplines universitaires ne se développent pas en vase clos ; elles réagissent aux préoccupations de la société, dont les universitaires font partie, et ce faisant, peuvent influencer sur le cours du changement social et culturel. C'est ainsi que l'inquiétude suscitée par l'état de l'environnement, à présent répandue partout dans le monde, a entraîné un spectaculaire essor des travaux des universitaires sur les problèmes d'environnement.<sup>15</sup>*

Cet élément me semble tout aussi important, si pas plus, car il serait finalement préalable aux deux autres constats cités précédemment. En effet, tout comme le féminisme des années soixante a provoqué un boom des études de genre, l'état inquiétant de notre planète conduit les scientifiques à problématiser davantage la relation entre société et nature. Il faut être conscient de ces motivations de l'anthropologie de la nature. En effet, cela peut amener des biais (tout comme le féminisme en avait amené un d'ailleurs) comme l'idéalisation de ces « sociétés de la nature » et la diabolisation de la société dominante.

---

<sup>15</sup> MILTON Kay, « Ecologies : anthropologie, culture et environnement », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 154, 1997, p.519.

Avouer cette filiation et l'analyser en tant que telle permettrait, à mes yeux, de ne pas tomber dans ce type de pièges<sup>16</sup>. Au contraire, cela permettrait de prendre toute la mesure de ce champ d'étude dans lequel on remarque un changement de paradigme dans le rapport que nous entretenons avec la nature. Pouvoir saisir cette dynamique serait, en soi, un sujet privilégié de l'anthropologie de la nature.

### c. *Reformulation théorique de l'anthropologie écologique*

Après cet exposé des raisons qui ont conduit les anthropologues à modifier leur regard sur les relations entre les sociétés et leur environnement, je voudrais montrer que ce projet n'est pas né de rien et qu'il s'est développé sur le terreau de l'anthropologie écologique. Néanmoins, si le sujet reste le même, l'anthropologie de la nature a eu comme première tâche de déconstruire les anciennes approches de ce courant (voire même, pour certaines, de la critiquer fortement).

Le terme d' « écologie culturelle » remonte aux travaux de Steward en 1936. Sa théorie consistait à démontrer que le caractère des sociétés et des cultures humaines était le produit d'adaptations à l'environnement local. En d'autres termes, la culture aurait pour fonction principale l'adaptation à la nature. Pour les tenants de cette approche, il s'agit en dernière analyse de réexaminer l'évolution des sociétés en fonction de leur adaptation au milieu. Inspiré du Darwinisme, cet évolutionnisme multilinéaire va être discrédité par la génération successive d'anthropologues. Dès les années soixante, on sent un rejet de ces explications de type causal et finaliste. Néanmoins, ce type d'explication n'avait pas totalement disparu au-delà des années septante, il était encore très présent, notamment dans l'étude des sociétés amazoniennes. En général, le destin de l'écologie culturelle à cette époque sera double (et traduira notre point de vue dualiste du monde) : d'un côté, les tenants de l'anthropologie symbolique vont s'attacher à comprendre les modèles conceptuels du monde élaborés par les acteurs étudiés (les cosmologies) ; de l'autre, les tenants du matérialisme écologique analyseront l'influence de l'environnement sur la société ainsi que sur ses méthodes d'usage de la nature. Et c'est justement cette nouvelle division du travail d'analyse

---

<sup>16</sup> Ce qui ne veut pas dire que l'anthropologie doit se dédouaner de toute forme d'engagement auprès de peuples qui subissent parfois de plein fouet les conséquences environnementales de la mondialisation. Les terrains de l'anthropologie de la nature peuvent en effet se situer au cœur de ce type de conflit et mon point de vue est d'ailleurs que ces conflits constituent des terrains très porteurs car ils permettent une double réflexion (nous et les autres) ainsi qu'un ancrage dans les débats contemporains. Cf. *Pour une anthropologie prospective de la nature, Infra*, p.50.

des rapports entre sociétés et environnement que les anthropologues de la nature vont remettre en cause.

Philippe Descola, dans son introduction à *La nature domestique*, explique clairement la volonté qui est la sienne de dépasser les fondements de cette anthropologie écologique, encore nettement dépendante de l'opposition nature – culture. Il critique la séparation théorique, dans les études des populations amazoniennes entre la morphologie symbolique qui appréhende la nature comme un objet de la pensée taxinomique et cosmologique ; et le réductionnisme écologique qui aborde toutes les manifestations de la culture comme des épiphénomènes du travail naturant de la nature. On voit donc bien qu'au final, la séparation nature – culture offre un pendant théorique : séparation entre étude de la matière – étude de la pensée. En résumé, soit on explique la nature par la culture, soit la culture par la nature. Pour Descola, ces approches ont pour défaut un dualisme excessif et un intérêt insuffisant envers la pratique. L'objectif de son anthropologie de la nature serait *d'analyser les rapports entre l'homme et son environnement sous l'angle des interactions dynamiques entre les techniques de socialisation de la nature et les systèmes symboliques qui les organisent*.<sup>17</sup> Si ce point de vue apporte d'emblée une certaine difficulté quant à la délimitation de l'objet d'étude, pour Descola,

*C'est à cette condition que l'on peut montrer comment la pratique sociale et de la nature s'articule tout à la fois sur l'idée qu'une société se fait d'elle-même, sur l'idée qu'elle se fait de son environnement matériel et sur l'idée qu'elle se fait de son intervention sur cet environnement.*<sup>18</sup>

En soi, toute la monographie de Descola tient dans cette volonté d'une approche holistique des phénomènes de socialisation de la nature. S'il s'astreint d'ailleurs à de très méticuleuses quantifications ainsi qu'à des analyses écosystémiques détaillées (ce qui apparaît certaines fois fastidieux), c'est pour mieux critiquer le déterminisme écologique. Je reviendrai ultérieurement en détail sur cette dimension du travail de Descola.

---

<sup>17</sup> DESCOLA Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac : Maison des sciences de l'homme, 1986, p.12

<sup>18</sup> DESCOLA Philippe, *Ibidem*.

#### 4. DÉCONSTRUCTION ET RECONSTRUCTION DU PROJET LÉVI STRAUSSIEEN

Qu'ils le veuillent ou non, les anthropologues de la nature doivent beaucoup à Claude Lévi-Strauss. Le paradoxe par rapport à son œuvre aujourd'hui tient au fait qu'il reste un des piliers de l'anthropologie symbolique ainsi qu'un passage nécessaire pour tout ethnologue qui veut aborder l'anthropologie de la nature. Mais en même temps, il est devenu l'ennemi à abattre, celui qui a abusivement imposé la dichotomie nature – culture en anthropologie. Je tenterai de montrer dans ce chapitre que la relation entre l'anthropologie de la nature actuelle et l'œuvre de Lévi-Strauss est nettement moins limpide qu'on le croit. En effet, de prime abord l'anthropologie de la nature se montre critique envers l'utilisation abusive de la division nature – culture et a fait de la déconstruction de cet universalisme son cheval de bataille. Mais on remarque cependant très vite une évidente filiation entre l'anthropologie structurale et l'anthropologie de la nature : elles poursuivent toutes deux des visées universalistes. En effet, le projet de recherche d'universaux dans l'organisation de la pensée humaine est maintenu. Mais, autre temps, autre mœurs, il faut tout de même insister sur le fait que les actuels anthropologues de la nature donnent une importance centrale au travail de terrain et tentent de se rapprocher toujours plus de ceux avec qui ils ont partagé la vie quotidienne.

##### a. *Rejet de la dichotomie nature – culture*

Dans le premier chapitre des *structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss décrit en détail le fondement de sa pensée : l'opposition nature – culture en tant qu'outil d'analyse de la diversité humaine. Il reconnaît tout de même que cette division n'a pas de signification théorique pour tous les peuples étudiés par l'anthropologie mais a bien valeur de méthode : *la distinction entre état de nature et état de société, ..., présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode.*<sup>19</sup> Il semble important d'insister sur ce point pour montrer que Lévi-Strauss était largement conscient des limites de cet outil de méthode. On a en effet tendance à l'oublier quand on se plonge dans d'autres parties de son œuvre dans lesquelles il démontre la logique binaire des mythes, des rites, des habitudes culinaires, etc. En effet, la réduction de la complexité de la production humaine à des oppositions devint un des éléments clés du structuralisme. Mais il n'empêche que cet outil de méthode prend certaines fois la forme d'un

---

<sup>19</sup> LEVI-STRAUSS Claude, « Nature et culture », in *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1971, p.3.

universel, Lévi-Strauss montrant un intérêt plus grand pour la généralisation que pour la compréhension particulière :

*Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent. A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites – d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier.<sup>20</sup>*

A travers toute l'œuvre de Lévi-Strauss, la dichotomie nature – culture sera présente. Dans *La pensée sauvage*, il entreprend de montrer que le sauvage est aussi rationnel que le civilisé. Cette démonstration repose sur le refus de Lévi-Strauss de considérer les sauvages comme des individus inférieurs. Ce refus, tout à fait louable<sup>21</sup>, va conduire Lévi-Strauss à décrire leurs cosmologies, leurs modes d'ordonnement du monde comme des entreprises logiques, conduites par la pensée classificatoire. Au cœur de cette analyse, on retrouve toujours la dichotomie nature – culture et de celle-ci découle toute une série d'autres oppositions binaires : féminin – masculin, chaud – froid, cru – cuit, etc. Ce que montre Lévi-Strauss dans son analyse de plusieurs mythes et rites amérindiens, c'est qu'à travers ces derniers, *l'homme se saisit lui-même comme un médiateur, comme enraciné dans la nature, mais qui est en même temps capable d'instaurer un ordre de règles qui n'est pas celui de la nature. Dans le mythe, l'homme se dit « être de culture ».*<sup>22</sup>

Au final, on comprend très bien la commodité méthodologique de la dichotomie nature - culture dans la perspective universaliste de Lévi-Strauss. Et il faut également lui reconnaître une réussite certaine dans l'analyse de certains mythes ainsi que dans l'analyse du langage. Lévi-Strauss semble cependant s'être laissé certaines fois « emporter » à conférer

---

<sup>20</sup> LEVI-STRAUSS Claude, *Op. Cit.*, p.10.

<sup>21</sup> Et fondamental pour comprendre la pensée Lévi-Straussienne. Cette dimension est parfois mise de côté, ce qui conduit à une vision manquant de nuance. Ce qui aujourd'hui apparaît inacceptable était en réalité motivé par le refus d'une attitude tout aussi inacceptable à l'époque pour Claude Lévi-Strauss.

<sup>22</sup> DELIÈGE Robert, *Introduction à l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2001, p.122.

beaucoup plus qu'une valeur méthodologique à cet outil d'analyse<sup>23</sup>. De plus, si ce grand auteur a pu, à son époque, utiliser un outil méthodologique tout étant conscient de l'ethnocentrisme supposé dans l'usage de ce dernier, cette situation n'est plus acceptable aujourd'hui. Il est devenu de plus en plus prégnant que la dichotomie nature – culture nous a empêché pendant longtemps de comprendre toute la complexité et la variabilité des modes d'appréhension du monde chez les peuples non occidentaux. Cela apparaît aujourd'hui comme une évidence et c'est à travers cette faille que l'anthropologie de la nature a débuté sa conceptualisation. C'est aussi sur cette base qu'elle a entrepris de développer un nouveau modèle. En effet, ne se contentant pas de déconstruire cet outil d'analyse ethnocentrique, ses partisans ont ensuite prolongé d'une certaine façon le projet lévi-straussien qui était de comprendre l'unité de l'homme au-delà de la diversité apparente des cultures.

*b. Maintenir le projet universaliste*

L'anthropologie de la nature apparaît donc aujourd'hui comme une des dernières manières d'aborder l'universel à travers le relatif. Mais il est important tout de même de noter que tous les anthropologues de la nature (ou anthropologues écologistes) ne sont pas à inscrire dans cette démarche. Certains préfèrent le relativisme radical à l'approche comparatiste même s'ils ne constituent pas une majorité. Toutefois, la plupart des auteurs qui s'intéressent aux rapports entre les sociétés et leur environnement montrent une volonté de dépasser le relativisme par une analyse comparative. En effet, Descola affirme au sujet de l'ouvrage *Nature and society*<sup>24</sup> que,

*While acknowledging the difficulty of translating into general propositions the complexity and intricacy of their own experience of a particular society, most of the contributors of this volume nevertheless show a willingness to go beyond the mere description of local systems of human-environmental relations. Paradoxically, a renewed faith in the comparative project may have emerged from the very richness of the ethnographic experience itself. [...] Previously unsuspected convergences and affinities thus emerged from what may seemed at first sight like a chaos of unconnected ethnographic accounts.*<sup>25</sup>

Or cette prolongation du projet comparatiste s'est faite en continuité (étonnamment) avec un des fondements de l'anthropologie structurale : sa dimension

---

<sup>23</sup> Ce fut notamment le cas dans ses derniers ouvrages regroupés sous le nom *Les mythologiques*.

<sup>24</sup> En quelque sorte un manifeste de ce qui se fait en anthropologie de la nature (tout autant en Europe que du côté anglo-saxon).

<sup>25</sup> DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli, *Nature and society. Anthropological perspectives*. Londres, Routledge, 1996, p.17-18.

cognitive. En effet, pour un grand nombre d'auteurs, il y a de bonnes raisons de supposer que les processus d'élaboration d'une conception du monde sont en nombre limités. Les hypothèses quant à ces schèmes universels de pensée varient, bien sûr, selon les auteurs mais ils ont en commun de s'exprimer à un niveau différent de celui qu'occupait la dichotomie nature – culture. En effet, selon Descola,

*There is a huge difference between assuming the universality of a domain-specific mental tool-kit for the cognition of a restricted set of physical phenomena (...) and assuming the universality of a notion of 'nature' qualified as an ontological domain which would everywhere be conceived as having the same discrete boundaries and as being activated by the same laws.<sup>26</sup>*

On voit tout à fait en quoi le projet comparatiste est maintenu, même si le niveau à partir duquel on recherche des schèmes universels de pensée n'est plus celui des concepts ontologiques mais plutôt celui des schèmes d'organisation de la pensée. Sur ce point, l'anthropologie de la nature se voit désignée comme la plus directe descendante de l'anthropologie lévi-straussienne, celle qui d'une part s'inscrit toujours dans un projet universaliste et d'autre part, postule la primauté de la pensée humaine.

### *c. Question de méthode*

S'il existe encore un point sur lequel, malgré cette continuité du projet comparatiste, l'anthropologie de la nature et l'anthropologie structurale se différencient, c'est sur l'importance accordée à la méthode et aux données de terrain. En effet, pour Lévi-Strauss, peu importe de savoir qui parle et avec qui il parle. La conception qu'il a de la méthode consiste à mettre en avant un modèle logique de la réalité et, ce faisant, il investit l'anthropologue du pouvoir scientifique, reléguant de la sorte l'indigène au second plan. De plus, le monde réel n'est pas, en soi, le sujet de l'analyse structurale. Ce dernier est davantage un leurre qu'il convient de dépasser. On comprend aisément que ce point de vue, s'il a permis d'atteindre un niveau d'analyse approfondi des systèmes symboliques, prend le risque de passer à côté de données essentielles du travail ethnographique. De plus, il se situe aux antipodes de l'idéal actuel de réciprocité entre l'anthropologue et les individus qu'il étudie dans la production du savoir. Ces deux risques constituent d'ailleurs les raisons principales pour lesquelles le structuralisme est aujourd'hui en partie dépassé.

---

<sup>26</sup> DESCOLA Philippe, « Constructing natures », in DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli, *Op. Cit.*, p.99.

Une telle attitude de la part des actuels anthropologues de la nature serait inacceptable, d'autant plus qu'ils ont pour objectif de délaisser les outils d'analyse ethnocentriques du passé pour se rapprocher davantage du point de vue des peuples non occidentaux. Bien au contraire, si l'anthropologie de la nature est aussi bien souvent une anthropologie cognitive, cela ne l'empêche pas de s'appuyer avant tout sur les interactions dynamiques entre un groupe donné et son environnement. Descola comme d'autres (Viveiros de Castro et Ingold, notamment) insiste d'ailleurs sur le fait que les représentations des non-humains, excepté dans la pensée scientifique, ne sont pas basées sur un corpus systématique d'idées. Ce n'est qu'à travers le contexte des interactions quotidiennes qu'elles s'expriment. C'est en cela que cet auteur base son analyse sur ce qu'il appelle la *praxis*, c'est-à-dire *une totalité organique où sont étroitement liés les aspects matériels et les aspects mentaux*.<sup>27</sup> A l'instar de ce point de vue épistémologique, de nombreux anthropologues de la nature se sont démarqués par la connaissance approfondie qu'ils avaient de leur terrain.

## 5. ÉCLAIRCISSEMENTS THÉORIQUES

L'objectif de ce chapitre est de clarifier deux dimensions de l'anthropologie de la nature, ou plutôt les liens qu'elle entretient avec deux courants généraux de l'anthropologie : le postmodernisme et l'anthropologie cognitive. Je voudrais montrer que si les liens sont réels, il est important d'être prudent à ne pas enfermer trop vite l'anthropologie de la nature dans des champs aux délimitations souvent incomprises. Il me semble important, en effet, de redéfinir ces courants qu'on a eu tendance à croire homogènes et qui, en réalité, ont donné lieu à des interprétations et des méthodes diverses. Cependant, la description donnée de ces différents champs sera ici loin d'être exhaustive (il n'est pas lieu de le faire ici) et il s'agit davantage d'une petite clarification méthodologique que d'une large description théorique.

### a. *Anthropologie de la nature et postmodernisme*

Il n'y pas de termes plus à la mode que celui de postmodernisme (même si on sent aujourd'hui un certain agacement par rapport à ce point de vue théorique). En cela, il est totalement galvaudé et il est nécessaire de redéfinir ses bases ainsi que les conséquences qu'il a eues sur la pratique anthropologique. Je ferais donc dans cette partie une différence entre « le postmodernisme proprement dit », tel qu'il a été conceptualisé par Jean-François Lyotard et le « postmodernisme en anthropologie », à travers deux formes spécifiques (et liées entre

---

<sup>27</sup> DESCOLA Philippe, *La nature domestique*, p.12.

elles) d'interprétation du courant postmoderne. Les liens entre ces différents points de vue et l'anthropologie de la nature seront établis en conclusion.

*i. Le paradigme postmoderne*

Premièrement, à l'heure où le concept de postmodernisme est sur les lèvres d'un grand nombre d'anthropologues, il est pertinent de revenir sur ses fondements. Dans son ouvrage intitulé *La condition postmoderne*<sup>28</sup>, Lyotard présente le postmodernisme avant tout comme une réponse à des changements survenus dans le monde. Il prend notamment pour exemple les dérives technologiques qui portent davantage sur les moyens de l'action plutôt que sur ses fins (mais, au final, à qui sert la technologie ?) ainsi que l'essor de l'ultralibéralisme qui favorise la jouissance individuelle. Selon lui, ces constats ont apporté un doute sur la capacité des systèmes globaux d'interprétation à poser les bonnes questions et à maîtriser la variété des réponses. C'est donc un discours de la rupture. Finalement, toute la théorie de Lyotard tient à deux moments successifs, liés eux-mêmes à des désenchantements. D'abord, le moment moderne est marqué par la ruine des récits fondateurs (mythes, religions, etc.). En cela, il instaure une différence fondamentale entre la raison et le mythe. Mais, ce faisant, la science (basée sur la raison) recourt à ses propres mythes, les *grands récits eschatologiques* qui annoncent l'émancipation de l'homme. D'où découle le moment postmoderne, moment où ces récits eschatologiques sont à leur tour délégitimés. A partir de ce moment, la science se développe, selon Lyotard, sans justification morale, sans autre souci que celui de la performativité. Dans ce cas,

*Une science qui n'a pas trouvé sa légitimité n'est pas une science véritable, elle tombe au rang le plus bas, celui d'idéologie ou d'instrument de puissance, si le discours qui devait la légitimer apparaît lui même comme relevant d'un savoir préscientifique, au même titre qu'un « vulgaire récit ».*<sup>29</sup>

Ce désenchantement, cette érosion interne du principe du savoir est la caractéristique essentielle du paradigme postmoderne. C'est finalement là le centre de l'exposé fait par Lyotard.

---

<sup>28</sup> LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. De Minuit, 1979.

<sup>29</sup> LYOTARD Jean-François, *Idem*, p.64.

ii. L'anthropologie postmoderne proprement dite

Reste maintenant à aborder les conséquences que ce paradigme a eu sur l'anthropologie. On trouve aujourd'hui deux principaux courants qui se réclament du postmodernisme : ce qu'on appelle l' « anthropologie postmoderne américaine » et l'anthropologie interprétative. L'anthropologie postmoderne américaine (dont le manifeste est l'ouvrage dirigé par James Clifford et George Marcus, *Writing culture*), si elle s'est largement inspirées des thèses postmodernes de Lyotard, a davantage pris la forme d'un hyper relativisme. Selon Marc Augé,

*Ce sont en fait des vieux refrains que fredonnent les postmodernistes : ils mettent en doute la possibilité pour toute ethnographie de dépasser le stade de la description interprétative. La diversité de ces descriptions, prise dans une histoire en mouvement qui redistribue les rôles, interdirait donc toute généralisation et toute comparaison. Empirisme étroit et relativisme culturel sont ainsi réemployés pour légitimer un projet qui associe, sous le nom de postmodernisme, une conceptualisation conservatrice à une écriture esthétisante.<sup>30</sup>*

En effet, Stephen Tyler définit l'ethnographie postmoderne comme *a cooperatively evolved text consisting of fragments of discourse intended to evoke in the minds of both reader and writer an emergent fantasy of a possible world of commonsense reality, and thus to provoke an aesthetic integration that will have a therapeutic effect.*<sup>31</sup> Cette vision littéraire, relativiste et thérapeutique de l'anthropologie pose énormément de questions quant à l'utilité du projet anthropologique et son statut scientifique. Ce point de vue, en tout cas, me laisse perplexe. S'il faut néanmoins reconnaître une certaine valeur à ce postmodernisme américain, c'est sur les débats qu'il a ouverts sur la co-construction, la dimension narrative de l'anthropologie, etc. Mais, ce repli sur la parole du sujet d'étude et sur la dimension narrative de l'anthropologie peut apparaître comme un renoncement à la tâche de l'anthropologie en tant que science. En tout cas, s'il est évident que ce courant a été inspiré par le postmodernisme (la science comme narration mais aussi objet de domination), il semble ensuite s'être dirigé dans une voie qui n'était sans doute pas celle de Lyotard.

Un autre courant qu'on peut directement relier au postmodernisme est celui de l'anthropologie interprétative dont le chef de file est Clifford Geertz. Ce courant a entrepris de

---

<sup>30</sup> AUGÉ Marc, *Op. Cit.*, p.59.

<sup>31</sup> TYLER Stephen A., « Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document », in CLIFFORD James et MARCUS George (dir.), *Writing culture: the poetics and politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, p.125.

rétablir un lien entre ce qui est étudié, les moyens d'investigation et les buts que poursuivent les chercheurs. Geertz a clairement posé le problème de l'écriture en anthropologie et a développé la métaphore de « la culture comme texte ». Celle-ci ne suggère pas que la culture est un texte mais plutôt qu'elle se donne à comprendre comme un texte pour celui qui cherche à la comprendre et à l'analyser. Il insiste sur le fait que le regard et l'écriture de l'ethnologue sont conceptuellement déterminés. Je ne rentrerai pas ici dans les détails de cette pensée riche et fondamentale dans le champ anthropologique actuel. Je dirai que l'apport principal de l'anthropologie réflexive a été de montrer que,

*La différence entre le voir et l'écriture du voir se joue précisément dans l'interprétation, fondée sur des significations influencées par ses propres formes culturelles. Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines n'est pas le reflet d'une réalité mais plutôt celui d'une sensibilité.<sup>32</sup>*

iii. Les relations entre anthropologie de la nature et postmodernisme

Mais alors, maintenant, qu'en est-il du lien entre anthropologie de la nature et postmodernisme ? En réalité, je pourrais encore énumérer un certain nombre de courants et d'anthropologues qui se réclament du postmodernisme que cela ne changerait pas grand-chose. En réalité, si l'anthropologie de la nature est postmoderne, c'est au sens lyotardien. Et j'ajouterai d'ailleurs que toutes les sciences sociales aujourd'hui ont été indirectement touchées par le paradigme postmoderne. En effet, la réflexion sur la manière dont est produit le savoir, sur le relativisme, sur la subjectivité inévitable du chercheur, sur la domination qu'impose l'occident quant au savoir et à la connaissance,... tous ces éléments font partie intégrante des réflexions anthropologiques aujourd'hui, qu'elles soient d'avant-garde ou plus classiques. C'est d'ailleurs en cela que le postmodernisme est un paradigme (un cadre général de pensée) bien avant d'être un courant. La question n'est donc plus de savoir si on est ou pas postmoderne mais davantage comment on se situe par rapport à lui. Je m'explique. Pour certains, comme les deux courants que je viens de décrire brièvement, le postmodernisme est un point d'arrivée. Pour eux, l'anthropologie ne sera plus jamais explicative (donc plus jamais à vocation scientifique) et s'apparentera davantage à de la littérature ou à de la poésie, assumant le statut narratif de toute science<sup>33</sup>. Pour d'autres, au

---

<sup>32</sup> GHASARIAN Christian, « Introduction. Sur les chemins de l'anthropologie réflexive », in GHASARIAN Christian, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Armand Collin, 2002, p.15.

<sup>33</sup> Pour être nuancé, il convient tout de même de ne pas mettre Clifford, Marcus (et associés) dans le même moule que Clifford Geertz. Il n'est d'ailleurs pas certains que Geertz, après avoir montré la dimension construite de plusieurs grandes oeuvres anthropologiques, ne continue pas à produire une anthropologie à vocation

contraire, le postmodernisme a été un moment, un passage nécessaire et salvateur qui a changé profondément notre manière de faire de l'anthropologie. Mais pour ceux-ci (et je pense que l'anthropologie de la nature en fait partie), les acquis du postmodernisme ne doivent pas nous empêcher de poursuivre le projet anthropologique : décrire, traduire et tenter d'expliquer la diversité humaine. S'il est évident que le rapport au savoir a changé, il ne nous empêche pas de produire du savoir. Comme l'exprime Bruno Latour, le postmodernisme est l'usage du modernisme sans la certitude qu'il a raison. En cela, il a été un excellent symptôme de transition mais il faut ensuite passer à autre chose. J'avoue me sentir plus proche de ces points de vue<sup>34</sup>. Après trente ans de remise en cause profonde de l'anthropologie (remise en cause dont l'issue est encore pour certains la disparition de l'anthropologie), on sent chez un grand nombre d'anthropologues (jeunes et moins jeunes) une volonté de construire sur ces acquis. Ainsi, toujours conscients des limites de la méthode (ethnocentrisme, subjectivité, domination,...) et en redéfinissant en partie ces méthodes et leurs approches (co-construction, engagement, contextualisation), l'anthropologie continue à avoir sa place dans le champ du savoir.

Bref, il semble qu'en soi, l'anthropologie de la nature n'aurait pas émergé sans la réflexion postmoderne (ou en tout cas elle est parallèle à celle-ci). En effet, en remettant en cause l'universalité de la nature (et même sa pertinence pour comprendre notre propre société), elle remet en cause tout l'édifice de la science et de la raison moderne, elle le déconstruit et le relativise. Elle montre finalement qu'il s'agit d'une conception du monde comme une autre, un « grand récit » explicatif. C'est cela le postmodernisme. Par contre, si on parle du postmodernisme en tant que courant méthodologique, l'anthropologie de la nature en est relativement éloigné. Elle s'apparente donc plus à la deuxième attitude décrite précédemment : le postmodernisme comme passage nécessaire qu'il convient de dépasser.

---

scientifique. En cela, il est peut-être intéressant de faire la différence entre le Geertz théoricien de l'anthropologie et le Geertz ethnologue.

<sup>34</sup> C'est un point de vue personnel du à un agencement d'un certain type d'anthropologie qui, finalement, se limite à un métadiscours, ne parlant plus des autres mais du discours qu'elle porte sur les autres.

*b. Anthropologie de la nature et anthropologie cognitive*

Voilà encore un champ de la discipline qui est loin d'être clairement défini. Je joue peut-être un peu trop la carte de la nuance mais il semble tout même nécessaire de clarifier un champ à l'intérieur duquel on rassemble Philippe Descola, Dan Sperber, Pascal Boyer, Bruno Latour et encore d'autres. De nouveau, il n'est pas prévu d'entrer dans les détails mais je voudrais montrer qu'il faut rester prudent par rapport à ces généralisations.

*i. Anthropologie cognitive et cognitivisme anthropologique*

Tout d'abord, qu'est ce que l'anthropologie cognitive ? Pour les tenants de cette démarche, l'esprit humain n'est pas une table rase sur laquelle chaque culture écrit librement. C'est au contraire un système très organisé qui se développe à partir de structures cognitives innées en partie spécifiques à l'homme. Ces structures innées sont spécialisées dans le traitement de certains types d'informations présentes dans l'environnement humain. L'anthropologie cognitive étudie donc les relations entre la culture et ces structures cognitives. Voilà pour une définition générale de l'anthropologie cognitive mais qui ne semble pas entièrement satisfaisante. Je pense qu'elle omet tout de même une distinction importante dans le champ : il y a ceux pour qui ce constat est à l'origine de leur travail et ceux pour lesquels ce constat est l'aboutissement de leur travail. En d'autres termes, il y a ceux qui traitent de sujets anthropologiques (les cultures, les cosmologies, la tradition, etc.) avec les outils de la psychologie cognitive et ceux qui après une étude ethnographique approfondie sur un sujet donné en arrivent à traiter d'une éventuelle dimension cognitive de ces données<sup>35</sup>. Peut-être cette différence semble surfaite mais je pense qu'elle correspond à une véritable distinction de points de vue à l'intérieur de ce champ de recherche.

Pour les tenants de l'anthropologie de la nature, la possibilité d'un nombre restreint de schèmes cognitifs dans l'appréhension du monde est un aboutissement, pas un point de départ. Car en délaissant la dichotomie nature – culture, ces ethnologues ont dû trouver de nouvelles manières d'expliquer les différentes façons d'organiser le monde et cela dans le projet de dépasser le particularisme. Mais je pense qu'il faut maintenir une différence de parcours entre ce type de développement théorique et, par exemple,

---

<sup>35</sup> Ce qui ne veut pas dire de manière tranchée que certains sont anthropologues et d'autres psychologues (ce que malheureusement mon titre semble signifier). Ce que je veux dire, c'est qu'il y a ceux qui sont davantage inductifs et ceux qui apparaissent plus déductifs.

l'épidémiologie des représentations faite par Dan Sperber pour qui une population humaine est habitée par une population beaucoup plus nombreuse de représentations mentales. Il démontre comment ces représentations mentales, à l'origine individuelles, se répandent par la communication et deviennent des représentations culturelles. Il faut avouer que la démarche est différente.

ii. La cognition et la nature (et vice versa)

A mes yeux, cette différenciation ouvre une large question : si la plupart des anthropologues cognitivistes traitent de la nature (comme faisant partie du monde extérieur appréhendé par l'esprit humain), est ce que les anthropologues de la nature aboutissent nécessairement à l'anthropologie cognitive ? La diversité des approches en anthropologie de la nature conduit bien sûr à répondre par la négative. Mais il est tout de même assez intéressant de noter que les « grands » auteurs en anthropologie de la nature, ceux qui ont produit le plus et fait davantage avancer les hypothèses théoriques du champ, sont souvent cognitivistes. Ce constat est tout de même intéressant, notamment pour ceux qui désirent se lancer dans ce type d'étude. Faut-il nécessairement être ouvert au cognitivisme pour faire de l'anthropologie de la nature ? Il apparaît qu'en fait, la vraie question à poser est celle qui a trait à la tension entre relativisme et universalisme. En effet, le choix du cognitivisme s'affirme souvent comme un refus du relativisme absolu. C'est une des dernières manières de penser l'humain au-delà du particulier. Donc la vraie question semble être : ai-je des visées de compréhension globale (comparative) ou non ? Et si oui, n'existe-t-il pas d'autres manières d'atteindre une forme d'universalisme en anthropologie ? Je reviendrai sur cette question au moment de faire le bilan sur mon point de vue sur l'anthropologie de la nature. Pour l'instant, je me contenterai d'affirmer que je me situe davantage dans un relativisme de « situation », de « contexte » (j'avoue ne pas être entièrement satisfaite de ces termes mais ce sont les seuls qui me viennent à l'esprit pour le moment). En cela, je suis plus proche du projet anthropologique tel que le décrit Mondher Kilani (la tension local – global). Néanmoins, pour atteindre cet objectif, il faut modifier en partie la manière de choisir les terrain (ou la manière de regarder ces terrain) en anthropologie de la nature.

## 6. TERRAINS ET THÉORIES : POINTS DE VUE EN L'ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE

L'objectif de cette partie est d'entrer plus en détail dans les différentes théories qui prennent naissance au cœur de l'anthropologie de la nature. Si, en effet, jusqu'à maintenant et pour les besoins de clarté de l'exposé, j'ai présenté ce courant comme un tout relativement homogène, mon objectif est maintenant de montrer la diversité des points de vue et l'originalité des auteurs. Le choix de ces derniers s'est fait à partir de l'importance de leur œuvre (aussi bien du point de vue du terrain, de la méthode que de la théorie) mais aussi dans une volonté de couvrir des traditions différentes en anthropologie : tradition américaine avec Hallowell, brésilienne avec Viveiros de Castro et française pour Descola et Latour. Pour chacun d'entre eux, je ferai une description de leur terrain (parce que selon moi le lieu à partir duquel l'ethnologue parle conditionne en grande partie son point de vue théorique) ainsi que de leurs prises de position théorique. Je tenterai également de donner des exemples ethnographiques pour expliciter leur pensée.

### *a. Alfred Irving Hallowell*

Il me semblait important de débiter par cet auteur qu'on pourrait considérer comme le père de l'anthropologie de la nature, même si son œuvre se situe largement en amont des autres théoriciens de ce champ de recherche. Il est d'ailleurs dommage de voir que cette paternité (ou même l'intérêt de sa théorie) est le plus souvent ignorée par les auteurs contemporains<sup>36</sup>. Il est vrai qu'une large part de son travail a « vieilli » dans le sens où il s'appuie sur des méthodes (le test de Rorschach) et se situe par rapport à des débats (évolutionnisme) qui sont aujourd'hui passés de mode. Néanmoins, il faut lui reconnaître certaines intuitions et idées théoriques largement en avance sur son époque. C'est davantage sur ces points, en lien direct avec l'anthropologie de la nature, que je m'étendrai, laissant de côté d'autres aspects de sa pensée.

Alfred Irving Hallowell a réalisé son terrain chez les Ojibwa de Berens River, au bord du lac Winnipeg entre 1930 et 1940. Ces populations avaient déjà, à cette époque, subi des changements importants suite à l'arrivée des missionnaires et des émissaires du gouvernement. On trouve d'ailleurs chez Hallowell une volonté de donner une vision

---

<sup>36</sup> Ce qui est particulièrement étonnant dans le cas de Descola étant donné que sa théorie est très proche de celle d'Hallowell.

dynamique de ces groupes. En effet, en plus de se baser sur ses abondantes données de terrain, il tente de rassembler des récits de missionnaires ayant vécu les premiers temps du contact entre Indiens et Blancs. Il prend ainsi le changement culturel comme sujet et tente de comprendre les effets qu'il produit sur ces populations, notamment sur leur conception du monde<sup>37</sup>.

#### i. Prémices

Dans l'introduction de son ouvrage théorique le plus important<sup>38</sup>, Hallowell fait le constat que depuis la fin des théories de l'évolution unilinéaires, toute tentative d'explication globale de l'humain a été délaissée par l'anthropologie. Il s'insurge d'ailleurs contre le relativisme ambiant qui s'étend même au concept de nature humaine. Or, selon lui, pour comprendre aujourd'hui l'évolution humaine, il faut passer par des considérations sur l'évolution psychologique de l'homme. Son objectif est alors de montrer les relations entre la variabilité culturelle, la structure psychologique de l'individu et son comportement et son évolution. On voit donc qu'Hallowell se situe d'emblée dans une dimension plus large que celle de l'étude de son terrain particulier même s'il maintient que toute étude anthropologique doit d'abord s'intéresser à la pratique et aux discours de ceux dont elle tente d'expliquer la culture. Une dimension essentielle de son travail reste d'ailleurs, à l'instar des actuels anthropologues de la nature, de se rapprocher toujours au plus près de la pensée de l'autre en évitant de lui imposer des concepts qui ne sont pas les siens. Selon lui, *a thoroughgoing « objective » approach to the study of cultures cannot be achieved solely by projecting upon those cultures categorical abstractions derived from western thought.*<sup>39</sup> On perçoit d'ailleurs clairement l'actualité de sa pensée lorsqu'il affirme qu'une grande confusion a été engendrée en appliquant la dichotomie nature – surnature aux peuples sans écriture :

*This dichotomy simply reflects the outcome of metaphysical speculation in latter-day thought in western culture. Instead of assuming a priori that this dichotomy is really meaningful in other cultures, it might be more profitable to discover the metaphysical principles that actually exist.*<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Cette dimension de son travail ne sera néanmoins pas abordée dans ce travail.

<sup>38</sup> HALLOWELL A. Irving, *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955.

<sup>39</sup> HALLOWELL A. Irving, « Ojibwa Ontology, behaviour, and world view » in TEDLOCK Dennis et TEDLOCK Barbara, *Teachings from the American Earth*, New York, Liveright, 1986, p.144.

<sup>40</sup> HALLOWELL A. Irving, *Culture and Experience*, p.92.

## ii. Anthropologie psychologique

Le point de départ de toute la théorie d'Hallowell est qu'il pense déceler un processus psychologique universel dans la conscience de soi (*self-awareness*). A celle-ci est d'ailleurs associée la conscience du monde extérieur :

*I have pointed out that self-identification and culturally constituted notions of the nature of the self are essential to the operation of all human societies and that a functional corollary is the cognitive orientation of the self to a world of objects other than the self.*<sup>41</sup>

Il faut insister sur le fait que, selon lui, cette conscience de soi n'est pas donnée à la naissance, elle est culturellement construite et donc variable selon les groupes humains. Il montre cependant que ce phénomène dont la couleur peut varier fortement est une constante de l'esprit humain. Et c'est à travers l'expérience que cette dimension prend sens et se forme. Il parle dans ce sens de *behavioral environment* (et non de *physical environment*). En effet, on ne peut pas séparer, pour lui, le monde physique des processus culturels et sociaux qui donnent sens à ce monde extérieur. Il regrette d'ailleurs que l'anthropologie se soit trop intéressée à la culture comme une entité en soi, en l'objectivant, oubliant de se focaliser sur sa dimension individuelle et pratique. Selon lui, on peut mieux comprendre une culture de l'intérieur si on organise les données à partir de la manière dont la conscience de soi s'organise et donne sens au *behavioral environment*. La relation entre cette théorie et l'actuelle anthropologie de la nature est très forte. En effet, ces deux critères (conscience de soi et du monde extérieur) font écho au processus d'identification tel que décrit par Philippe Descola. De la même façon, le concept de *behavioral environment* pourrait être mis en parallèle avec le champ de la *praxis* développée par ce même auteur. On y trouve une même volonté de ne pas séparer les catégories mentales des catégories matérielles.

## iii. Le concept de *world view*

L'outil principal d'Hallowell pour dépasser la dichotomie nature – culture (ainsi que celle de nature – surnature), est le concept de vision du monde (*world view*) qu'il définit comme un regard sur l'univers qui est spécifique à un peuple. Ce concept de vision du monde découle directement des processus cognitifs cités précédemment (conscience de soi et conscience des objets autres que soi). Il montre que dans la vision du monde ojibwa,

---

<sup>41</sup> HALLOWELL A. Irving, « Ojibwa Ontology, behaviour, and world view », p.142.

il y a une différenciation qui est faite entre l'animé et l'inanimé (cette différenciation n'est pas explicite mais implicite dans le discours de ses informateurs). Mais, il se rend rapidement compte que cette distinction ne recouvre pas tout à fait la même chose que dans la culture occidentale. Il se base sur l'exemple des pierres. A la question « les pierres sont-elles toutes animées ? », un de ses informateurs répond « non, mais certaines le sont. ». Hallowell en conclut que les Ojibwa,

*...leave the door open that our orientation on dogmatic grounds keeps shut up. Whereas we should never expects a stone to manifest animate properties of any kind under any circumstances, the Ojibwa recognize, a priori, potentialities for animation in certain classes of objects under certain circumstances. The Ojibwa do not perceive stones, in general, as animate, any more than we do. The crucial test is experience.<sup>42</sup>*

Il reprend en effet des témoignages d'Ojibwa qui ont vu bouger des pierres lors du Midewiwin (un rituel) mais, pour Hallowell, c'est dans ce cas le Midè (le maître de la cérémonie) qui l'a fait bouger à distance. Par contre, il recueille un autre récit dans lequel un Blanc, trouvant une pierre dans son plant de pommes de terres, a vu un Indien s'adresser à la pierre pour lui demander si elle venait du pavillon et affirmer que la pierre lui a répondu par la négative. Hallowell a conscience de toucher, dans cette anecdote, à un élément central de la catégorie de ce qui est animé pour les Ojibwa. En effet, l'usage de la parole comme moyen de communication élève la pierre de statut d'animée à celui d'élément capable d'interaction sociale comme le sont les humains. En réalité, la pierre est traitée comme si elle était une personne. Ce qui nous ferait passer de la dichotomie animé – inanimé à celle de personnes humaines – personnes autres qu'humaines. Hallowell, pour approfondir cette intuition, analyse plusieurs mythes Ojibwa et critique la manière dont les ethnologues ont étudié jusqu'à aujourd'hui ces mythes. En effet, ces derniers les décrivaient comme des récits incluant des êtres surnaturels. Or, l'usage de ce terme est erroné car il n'est pas présent dans la pensée Ojibwa, ce n'est pas comme cela qu'ils se représentent cette catégorie d'êtres autres qu'humains. De plus, ce concept suppose son corollaire, celui de nature. Mais, (et Hallowell s'appuie sur l'exemple du soleil pour affirmer cela), toute conception de forces naturelles impersonnelles est totalement étrangère à la pensée de ces amérindiens. Il ajoute même que :

*It would be an error to say that the Ojibwa « personify » natural objects. This would imply that, at some point, the sun was first*

---

<sup>42</sup> HALLOWELL A. Irving, *Op. Cit.*, p.148.

*perceived as an inanimate, material thing. There is, of course, no evidence for this.*<sup>43</sup>

Hallowell en vient donc à la conclusion qu'un grand nombre d' « objets du monde » ont des caractéristiques anthropomorphiques sans être conçus comme des êtres humains. Sur ce point, il sera rejoint par Descola pour qui *le référentiel commun n'est pas l'homme en tant qu'espèce mais l'humanité en tant que condition*.<sup>44</sup> Et Hallowell marque encore plus sa continuité (ou plutôt devrais-je dire sa paternité) avec la théorie de Descola lorsqu'il s'interroge sur ce qui fait la constance de la catégorie des personnes (humaines et autres qu'humaines). Pour les Ojibwa, ce n'est définitivement pas l'apparence qui entre en considération. Ce qui est le cœur de la notion de personne, comme Hallowell l'a montré pour la pierre, c'est la possibilité de relations sociales. Et, au final, ce qui permet ces relations sociales, c'est la conscience de soi-même, la compréhension et la volonté propre (ce que certains appelleraient une subjectivité, d'autres une âme). A travers cette description, Hallowell aboutit à la définition contemporaine de l'animisme : ce qui différencie humains et non humains, ce sont les caractéristiques extérieures ; par contre, ils possèdent une même intériorité.

#### iv. Ouverture

J'ai pense avoir bien montré les liens qui existent entre la théorie développée par Hallowell et celle de Descola. On pourrait faire de même avec certains aspects du perspectivisme de Viveiros de Castro. En soi, je tenais absolument à montrer que cet auteur peu connu de l'anthropologie européenne avait développé une anthropologie de la nature déjà largement aboutie, très proche de ce qui se fait aujourd'hui. Reconnaître l'originalité de cet auteur qui a écrit à une époque où ce type de réflexion était absent du champ de l'anthropologie est important. Je n'ai d'ailleurs abordé qu'une petite dimension de son travail qui représente une œuvre plus vaste. Et s'il est vrai que certains aspects n'ont aujourd'hui d'intérêt que pour l'histoire de l'anthropologie d'autres sont toujours d'actualité<sup>45</sup>. C'est pourquoi une remise au goût du jour de son point de vue est nécessaire.

---

<sup>43</sup> HALLOWELL A. Irving, *Op. Cit*, pp.152-153.

<sup>44</sup> DESCOLA Philippe, *La nature domestique*, p.120.

<sup>45</sup> J'ai déjà cité certains aspects dépassés de son œuvre. Pour ce qui est des éléments qu'il serait intéressant d'approfondir : l'importance donnée aux rêves, l'usage des récits de vie, les considérations sur les effets de l'acculturation sur la représentation du monde, etc.

## b. Philippe Descola

En abordant cet auteur, c'est le cœur de l'anthropologie de la nature qu'on approche. J'ai déjà expliqué les raisons de cette prédominance et malgré le fait qu'il doive beaucoup à Hallowell (sans doute sans le savoir<sup>46</sup>), il faut lui reconnaître de grandes qualités de théoricien et d'ethnographe. Mais l'éloge n'empêche pas la critique. Cependant, il reste que ce que je critique le plus chez Descola n'est pas, en soi, ce qu'il fait mais davantage ce qu'il ne fait pas<sup>47</sup>, ou devrais-je dire plutôt les choix sur lesquels il s'est porté et qui transparaissent dans ses écrits (j'y reviendrai ultérieurement<sup>48</sup>). Dans un premier temps, il convient de décrire la spécificité de sa pensée.

Tout d'abord, à propos de l'ouvrage *La nature domestique*, je souhaiterais aborder un trait moins connu de son œuvre : la manière dont, à travers des études minutieuses, il a déconstruit les hypothèses du déterminisme écologique. J'aborderai ensuite cet ouvrage sous sa conclusion la plus connue : on ne peut pas recourir aux domaines ontologiques de la nature et de la culture pour comprendre les Achuar et leur rapport à l'environnement. Pour terminer, je développerai la dimension la plus cognitive de sa théorie : ses hypothèses quant à la possibilité de l'existence de schèmes organisateurs de la pensée.

### i. La nature domestique : déconstruction du déterminisme écologique

Considéré comme l'ouvrage qui donna naissance à l'anthropologie de la nature, *La nature domestique* a fait date dans l'histoire de la discipline. Comme il a été dit, les principales raisons qui ont conduit Philippe Descola vers le chemin de l'anthropologie écologique étaient de déconstruire son caractère réductionniste ainsi que de relier les aspects symboliques et les aspects matérialistes dans une étude des relations entre les Achuar et leur environnement. En effet, sont abordés, dans cette monographie, à la fois les modalités d'usage du milieu et leurs formes de représentation.

Pour ce qui est des Achuar, il s'agit d'un groupe appartenant à l'ensemble Jivaro, situé dans le haut Amazone, à la frontière entre le Pérou et l'Équateur. Ce sont, à l'époque (années septante) des nouveaux venus sur la scène ethnographique. Cette

---

<sup>46</sup> En tout cas accordons lui le bénéfice du doute...

<sup>47</sup> Position facile, j'en conviens mais qui est fondamentalement liée aux questions que je me pose quant à l'avenir de l'anthropologie de la nature.

<sup>48</sup> Cf. Choix du terrain, terrains de choix, *Infra*, p.47.

méconnaissance est d'ailleurs sans doute due à la méfiance qu'inspirait ce peuple d'Amazonie en guerre permanente et célèbre pour sa technique de réduction de la tête de leurs ennemis tués au combat. Ce groupe compte approximativement 4 500 individus, répartis en petits groupes familiaux. Il est important de noter qu'il constitue également un des derniers groupes jivaro à n'avoir pas encore subi les effets déstructurants du contact avec le monde occidental. Philippe Descola et son épouse, Anne-Christine Taylor ont réalisé leur terrain parmi les Achuar de Pérou entre 1976 et 1979, y réalisant plusieurs séjours prolongés.

La forme donnée à l'ouvrage est, il faut le dire, parfois déroutante. En effet, Descola passe aisément de la description de la cosmologie achuar à des explications scientifiques rigoureuses, l'objectif de cette entreprise étant de déconstruire les théories écologiques déterministes. Pour cela, Descola part du constat que le lieu de vie des différents groupes achuar qu'il étudie est composé de deux biotopes : le biotope riverain, à la faune terrestre et aquatique abondante et à la terre fertile ; et le biotope interfluvial, aux sols médiocres et à la faune très dispersée. La question qui se pose est donc celle-ci : comment expliquer que certains groupes restent sur les territoire interfluviaux alors qu'ils sont conscients de la meilleure qualité du biotope riverain ? Pour les tenants du déterminisme écologique, la rareté des protéines dans le biotope interfluvial devrait engendrer des mécanismes institutionnels adaptatifs (comme l'infanticide et la guerre mais aussi certains tabous alimentaires évitant la surprédation de certaines espèces). De la même façon, toutes ces restrictions n'auraient pas de raison d'être parmi les groupes vivant dans le biotope riverain. Au contraire, la richesse de leur environnement devrait les conduire à se rassembler en de vastes villages sédentaires. En somme, la culture de ces groupes devrait être une adaptation à leur environnement naturel. Donc, si Descola s'est astreint à des quantifications méticuleuses (en calculant par exemple la quantité moyenne d'acides aminés prélevée par les populations indigènes de chaque biotope) ainsi qu'à des analyses écosystémiques pointues, c'est pour mieux critiquer ces hypothèses, ce qui, selon lui, n'aurait pas été possible avec une approche plus nonchalante.

Et il est vrai que ces données révèlent une situation toute autre que celle qui était supposée dans les précédentes hypothèses. En effet, *à peu près identiques par les techniques qui les organisent et par les représentations du rapport à la nature qui les soutendent, les systèmes d'exploitation du milieu mis en œuvre par les Achuar de l'un et l'autre*

*habitat possèdent une productivité sensiblement égale.*<sup>49</sup> Et, si le biotope interfluvial ne permettrait pas une exploitation supérieure, le biotope riverain pourrait très bien supporter une intensification considérable du prélèvement fait pas les Achuar. La question ne consiste donc plus à se demander pourquoi les groupes vivant dans le biotope interfluvial n'ont pas émigré vers le biotope riverain mais plutôt de savoir pourquoi les habitants du biotope riverain n'ont pas intensifié leur exploitation de la nature. Descola pose l'hypothèse que *le schème symbolique qui organise leur usage de la nature n'était pas suffisamment flexible pour pouvoir absorber la réorientation des rapports sociaux que ce choix aurait engendré.*<sup>50</sup> En somme,

*Lorsqu'une société conçoit l'usage de la nature comme homologue à un type de rapports entre les hommes, toute modification ou intensification de cet usage devra passer par une réorganisation profonde tant de la représentation de la nature que du système social qui sert à penser métaphoriquement son exploitation.*<sup>51</sup>

Deux traits principaux de la pensée de Descola apparaissent dans cette conclusion. Premièrement, il confirme pleinement l'idée, à l'instar de George Haudricourt, qu'il existe une correspondance entre les modes de traitement de la nature et les modes de traitement d'autrui<sup>52</sup>. Deuxièmement, on voit apparaître, au final, son point de vue sur la « primauté » du symbolique sur la pratique. En cela, la démonstration de Philippe Descola montre bien qu'on ne peut pas penser l'un sans l'autre. On pourrait tout de même se demander s'il ne finit pas par inverser le déterminisme qu'il critique : tout mode de pratique de la nature serait conditionné par la pensée symbolique. S'il est vrai que la question a le mérite d'être posée, et qu'il est aussi vrai que Descola, à la suite de Lévi-Strauss, suppose que la pensée est première (toute son anthropologie cognitive repose sur cette hypothèse), il ne faut pas oublier qu'il est loin de se contenter de l'étude des mythes et du langage, ou même de penser la culture comme une entité extérieure et autonome. Toute son étude repose en effet sur l'étude de la pratique, ou plus précisément de la praxis. Cet aspect « sauve » Descola de toute vision réductionniste. N'oublions pas que, selon lui, il est illusoire de vouloir séparer les dimensions matérielles des dimensions mentales, elles sont en effet intrinsèquement liées. Si sa conclusion penche vers la primauté du symbolique, c'est parce que les caractéristiques matérielles ne

---

<sup>49</sup> DESCOLA Philippe, *Op. Cit.*, p.404.

<sup>50</sup> DESCOLA Philippe, *Idem.*, p.405.

<sup>51</sup> DESCOLA Philippe, *Idem.*, p.404.

<sup>52</sup> Hypothèse très intéressante dont j'avoue ne pas connaître le développement théorique. Il y a néanmoins là une piste à creuser. On peut en tout cas deviner les possibles pistes théoriques de l'application de ce point de vue à la société occidentale.

permettent en aucune façon d'expliquer leur organisation sociale et leur mode d'exploitation de l'environnement<sup>53</sup>.

ii. La nature domestique : la fin de la dichotomie nature – culture

Si la déconstruction du déterminisme écologique constitue une dimension importante du travail de Descola<sup>54</sup>, le cœur de *La nature domestique* consiste avant tout en une description détaillée des relations qu'entretiennent les Achuar avec leur environnement naturel et des représentations qu'ils en font. Or, il apparaît très rapidement évident que leur cosmologie repose sur des bases très différentes de celle que nous connaissons. En effet,

*Identifiable par son appartenance à une classe, chaque plante et chaque animal se voit également doté par les Achuar d'une vie autonome aux affects très humains. Tous les êtres de la nature ont ainsi une personnalité singulière qui les distingue de leurs congénères et qui permet aux hommes d'établir avec eux un commerce individualisé.*<sup>55</sup>

C'est ce constat-là qui donnera naissance à la vaste réflexion en anthropologie de la nature. Une seconde citation me semble résumer beaucoup mieux que je ne pourrai le faire le projet de l'anthropologie de la nature :

*...les catégories dont nous disposons pour décrire l'univers achuar sont figées depuis le « miracle grec » dans un même face-à-face conceptuel. Or, l'idée que la nature est le champ des phénomènes qui se réalise indépendamment de l'homme est évidemment complètement étrangère aux Achuar. Pour ceux-ci, la nature n'a pas plus d'existence que la surnature, la vieille distinction lucrécienne entre le réel et la chimère ne pouvant se concevoir que comme le reflet de l'autre. Malheureusement, les concepts que nous a légués la tradition sont marqués d'un naturalisme implicite qui incite toujours à voir dans la nature une réalité extérieure à l'homme que celui-ci ordonne, transforme et transfigure. Habitué à penser avec les catégories reçues en héritage, il nous est particulièrement difficile d'échapper à*

---

<sup>53</sup> Dans un article ultérieur, Descola fera la même démonstration en se basant sur le fait que les Achuar n'ont pas domestiqué le Pécarí. Les explications écologiques ne répondant pas à la question (en réalité, tous les éléments sont rassemblés pour favoriser cette domestication), Descola en conclut que c'est la cosmologie Achuar qui empêche cette domestication : en effet, les pécaris sont déjà domestiqués par les entités non humaines que sont les maîtres des animaux. C'est cela qui rend la domestication de cet animal « impossible » aux yeux de certains groupes indiens.

<sup>54</sup> Et il est aussi important de remarquer que c'est la volonté préalable de critiquer ce courant qui a donné naissance à une méthodologie adaptée et que c'est sans doute, finalement, cette dernière qui a donné naissance à l'anthropologie de la nature. En effet, la minutie à laquelle s'est appliquée Descola et les conclusions auxquelles il a abouti ont sans doute eu une influence forte sur ses futures conceptualisations théoriques.

<sup>55</sup> DESCOLA Philippe, *Op. Cit.*, p.100.

*un dualisme aussi profondément enraciné. C'est pourtant ce qu'il faudra tenter pour rendre compte du continuum postulé par les Achuar entre les êtres humains et les êtres de la nature.*<sup>56</sup>

C'est à partir de ce constat, tout d'un coup limpide au vu des données ethnographiques, que tout doucement va se propager l'évidence que pour approcher au plus près ces conceptions du monde autres il nous faut soit redéfinir profondément nos concepts, soit en dessiner de nouveaux. La première hypothèse de Descola, dans sa conclusion à *La nature domestique*, consiste à montrer que, s'il existe bien une continuité sociale entre humains et non-humains, il existe tout de même une forme de hiérarchie à l'intérieur de la classe des *aents* (êtres de langage). Aux humains qui en sont la forme la plus accomplie s'opposent (au bout de la chaîne) les choses muettes et inaccessibles. C'est l'incommunicabilité qui instaure la différence. Descola remarque également qu'à l'intérieur des non-humains avec lesquels la communication est possible (par le langage de l'âme, exprimé chez les Achuar sous forme de chants), des différences sont instaurées. Premièrement, il y a les esprits qui ont une sociabilité exemplaire, identique à celle des humains (Tsunki - esprit tutélaire des jardins -, certains animaux et certaines plantes). Ensuite, viennent les êtres qui bafouent les règles sexuelles d'exogamie. En dernier lieu, on trouve les êtres solitaires. On voit bien comment cette hiérarchie est basée sur la sociabilité humaine tout autant que sur une très large connaissance éthologique des êtres qui peuplent leur environnement. Pour revenir à la réflexion en anthropologie de la nature, Descola conclut en revenant sur le titre qu'il a choisi :

*Pourquoi parler de la nature domestique, puisqu'on aura maintenant deviné qu'à travers ces termes c'est ce que les Achuar conçoivent comme la culture que nous désignons ? Au risque assumé d'une possible équivoque, nous avons employé cette expression comme un artifice rhétorique afin de bien souligner que la part de matérialité qui n'a pas été directement engendrée par l'homme et que nous appelons ordinairement nature peut être représentée dans certaines sociétés comme un élément constitutif de la culture.*<sup>57</sup>

Au final, on trouve donc à l'origine comme à l'aboutissement (la désignation d'anthropologie de la nature), le même genre d'artifice qui nous pousse à redéfinir des termes mille fois employés.

---

<sup>56</sup> DESCOLA Philippe, *Op. Cit.*, p.119.

<sup>57</sup> DESCOLA Philippe, *Idem*, p.401. On voit ici que Descola ne rejette pas totalement le concept de nature mais le redéfinit et le rend pluriel.

### iii. Les quatre types d'ontologies

Si on trouvait donc déjà clairement formulées les hypothèses de départ et les projets de l'anthropologie de la nature dans *La nature domestique*, ce n'est que dans ses travaux ultérieurs que Descola formalisera davantage sa pensée. Dans un article aujourd'hui célèbre<sup>58</sup>, après avoir fait le constat des différentes raisons de l'effritement du paradigme nature – culture (et on sent une réflexion beaucoup plus large sur les raisons internes de cette mise à mal, inspirées notamment par le travail de Bruno Latour), il exprime son point de vue sur la manière de le dépasser en proposant une nouvelle façon de penser l'universalité. Il y définit *une anthropologie renouvelée dont l'objet ne serait plus les institutions et les pratiques classées selon leur degré d'autonomie vis-à-vis de la nature, mais les formes et les propriétés des différents systèmes possibles de rapport à l'environnement humain et non humain*.<sup>59</sup> Ces systèmes reposent sur le processus d'identification, c'est-à-dire le mécanisme élémentaire par lequel tout individu établit des différences et des ressemblances entre le soi et les existants<sup>60</sup>. Descola voit deux critères discriminants qui remplissent une fonction centrale : l'intériorité (âme, capacités intellectuelles) et l'extériorité (matérialité, physicalité). A partir de ces schèmes d'organisation du processus d'identification, Descola dessine quatre systèmes possibles (et il insiste sur *possibles*, il pourrait en exister d'autres) : le naturalisme (même extériorité, intériorité différente), l'animisme (même intériorité, extériorité différente), le totémisme (même intériorité, même extériorité) et l'analogisme (intériorité différente, extériorité différente). Dans cette première formulation, néanmoins, Descola se trompera en partie sur les couples. En effet, il oppose l'animisme au totémisme<sup>61</sup> alors qu'il affirmera plus tard s'être trompé et opposera animisme et naturalisme. Ces deux derniers systèmes sont d'ailleurs ceux qui monopolisent le plus son attention pour une raison évidente : l'animisme correspond à un système qu'il connaît bien, celui des Achuar, tandis que le naturalisme est celui de la société moderne et donc celui du paradigme nature – culture. Dans ses écrits ultérieurs, il prolongera cette réflexion, cherchant toujours à expliquer la variabilité des expériences du monde sans tomber dans le relativisme absolu. C'est en cela que tient depuis trente ans maintenant le projet de Philippe Descola.

---

<sup>58</sup> DESCOLA Philippe, « Par-delà la nature et la culture », *Le débat*, 114, mars-avril 2001, pp. 86-101.

<sup>59</sup> DESCOLA Philippe, *Idem*, p. 94.

<sup>60</sup> Encore une fois, point de vue identique à l'anthropologie psychologique d'Hallowell.

<sup>61</sup> La raison de cette erreur est qu'il se basera sur la conception Lévi-Straussienne du totémisme (expliquer la société par les attributs des animaux) et en fera l'animisme son corollaire (penser la nature grâce aux caractéristiques humaines) et ainsi, prolongera ce contre quoi il luttait : la distinction nature – société. La version que j'ai donnée dans le corps du texte est la bonne, corrigée ultérieurement par Descola.

c. *Eduardo Viveiros de Castro*

i. Parcours

Le principal du travail ethnographique de Viveiros de Castro a été réalisé chez les Indiens Arawaté d'Amazonie. Tout comme Philippe Descola, il réalisa son terrain durant les années septante. La monographie qui découle de ce terrain, *From the enemy's point of view*, est encore largement d'obédience structuraliste. Ce n'est finalement que dans des contributions ultérieures qu'il développera une pensée nouvelle, revoyant en profondeur la dichotomie nature – culture dans le cadre de l'étude des cosmologies amazoniennes. Il met en avant le caractère perspectif de cette pensée, développent une méthodologie relationnelle.

ii. Le perspectivisme<sup>62</sup>

Viveiros de Castro met en avant un aspect particulier de la pensée amérindienne : sa qualité perspective. *Il s'agit de la conception, ..., selon laquelle le monde est habité par différentes espèces de sujets ou de personnes, humaines ou non-humaines, qui le perçoivent en fonction de points de vue distincts.*<sup>63</sup> Il remet ainsi en cause la distinction nature – culture pour étudier ces groupes. En effet, il oppose le multinaturalisme amérindien aux cosmologies multiculturalistes modernes. En effet,

*Alors que ces dernières s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures (...), la conception amérindienne supposerait au contraire une unité de l'esprit et une diversité des corps. La « culture » ou le sujet représenteraient la forme de l'universel, la « nature » ou l'objet, la forme du particulier. [...] Dans la pensée amérindienne, les catégories de nature et de culture ne subsument pas les mêmes contenus et ne possèdent pas le même statut que les catégories occidentales analogues – elles ne désignent pas des provinces ontologiques, elles visent des contextes relationnels, des perspectives mobiles, c'est-à-dire des points de vue.*<sup>64</sup>

Selon lui, la distinction nature culture doit être critiquée, mais pas forcément pour en conclure qu'elle n'existe pas. Critiquer nos concepts n'est pas suffisant, il

---

<sup>62</sup> L'explication de cette théorie repose essentiellement sur son article le plus célèbre : VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in ALLIEZ Eric (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson, 1998.

<sup>63</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.429.

<sup>64</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.430.

faut assortir cette entreprise d'un contraste en faisant appel aux distinctions opérantes dans les cosmologies amérindiennes.

Dans la théorie indigène, le perspectivisme se traduit comme suit : les humains voient les humains comme des humains, les animaux comme des animaux et les esprits comme des esprits. Par contre, les animaux et les esprits se voient comme des humains. En continuité, les animaux prédateurs et les esprits voient les humains comme des animaux de proie tandis que les animaux de proie voient les humains comme des esprits ou des animaux prédateurs. Et il en va de même de l'ensemble de leur environnement : pour les jaguars, le sang est de la bière de manioc ; pour les morts, les criquets sont du poisson, etc. A cela est associée l'idée selon laquelle *la forme visible de chaque espèce est une simple enveloppe (un « vêtement ») qui cache une forme interne humaine.*<sup>65</sup> Ce constat est lié à un universel dans la pensée amérindienne : existence d'un état originel d'indifférenciation entre humains et animaux. La condition commune n'est pas donc l'animalité mais l'humanité. *La grande division mythique montre moins la culture s'éloignant de la nature que la nature s'éloignant de la culture.*<sup>66</sup> Il s'agit là d'une grande différence entre animisme et naturalisme (il reprend les distinctions faites par Descola). En effet, le problème du naturalisme est que, du fait de l'universalité de la nature, le monde humain est instable. Il oscille entre monisme naturaliste (sociobiologie) et dualisme ontologique nature – culture (culturalisme). Par contre, le problème de l'animisme se situe dans le pôle contraire : *le problème posé est celui de la gestion du mélange d'humanité et d'animalité des animaux.*<sup>67</sup> Viveiros de Castro aboutit alors à une question centrale : l'animisme peut-il être vu comme un usage figuré des catégories sociales pour penser le monde naturel ? Ce faisant, ne prolonge-t-on pas la dichotomie nature – culture. La solution résiderait dans une redéfinition des ces concepts : *est-il possible de faire un usage davantage synoptique des concepts de nature et de culture, ou ces derniers ne seraient-ils que ces « étiquettes génériques » auxquelles Lévi-Strauss a eu recours (...) ?*<sup>68</sup>

Il part pour répondre à cette question du constat, fait par Lévi-Strauss, que l'ethnocentrisme est une attitude idéologique universelle. Selon lui, pour les sauvages, l'humanité cesse aux frontières du groupe. Il prend pour cela un exemple devenu célèbre : lors de la découverte de l'Amérique, alors que les Espagnols envoyaient des commissions

---

<sup>65</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Op. Cit.*, p.432.

<sup>66</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.434.

<sup>67</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.438.

<sup>68</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.440.

d'enquête pour rechercher si les Indiens avaient ou non une âme, les Indiens immergeaient leurs prisonniers blancs pour vérifier si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction. A une époque où l'important était de démontrer que les sauvages étaient comme nous, Lévi-Strauss en conclut que les Indiens font la distinction entre nature et culture puisqu'ils placent les étrangers de l'autre côté de la frontière qui sépare humains et non humains. Pour Viveiros de Castro, tout a changé aujourd'hui. En effet, *plutôt que de prouver qu'ils sont humains parce qu'ils se distinguent de l'animal, il nous faut montrer combien nous sommes peu humains, nous qui opposons humains et animaux comme jamais ils ne l'ont fait.*<sup>69</sup> Cela nous conduit à deux antinomies qu'il faut dépasser : soit les indiens sont ethnocentriquement avares de leur extension du concept d'humanité, soit ils sont animistes et ne professent pas cette distinction. Pour Viveiros de Castro, la thèse comme l'antithèse sont vraies mais elles saisissent les mêmes phénomènes sous des aspects différents. En même temps, elles sont toutes deux fausses car elles renvoient à une définition substantiviste des catégories nature et culture.

Pour dépasser ces points de vues, Viveiros de Castro se base sur une étude des termes amérindiens que nous avons traduits par « être humain ». Il note que ce sont des pronoms, c'est-à-dire des marqueurs énonciatifs (ils utilisent donc le terme « gens » comme nous le ferions de « on »). Donc, le terme « gens » signifie « personne » et non « membre de l'espèce humaine ». En cela, les animaux aussi sont des personnes car est sujet celui qui est capable d'avoir un point de vue (et donc a une « âme »). Les âmes amérindiennes sont ainsi des catégories perspectives. Dans le perspectivisme, c'est le point de vue qui crée le sujet (et non le point de vue qui crée l'objet, comme c'est le cas dans notre cosmologie). Ce qui explique que *tout être qui occupe occasionnellement le point de vue de référence et se trouve en position de sujet se perçoit sous une apparence humaine.*<sup>70</sup> En cela,

*La culture est la nature du sujet ; elle est la forme sous laquelle tout sujet expérimente sa propre nature. L'animisme n'est pas une projection figurée de l'humain sur l'animal, mais une équivalence réelle entre les rapports que les humains et les animaux entretiennent avec eux-mêmes.*<sup>71</sup>

La perspective amérindienne exprime-t-elle alors une multiplicité de représentations du monde ? Non, c'est le contraire : tous les êtres voient le monde de la même

---

<sup>69</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Op. Cit*, p.441-442.

<sup>70</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.445.

<sup>71</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.445.

manière, ce qui change, c'est le monde qu'ils voient. Le monde des animaux tourne aussi autour de la chasse, de la pêche, de la cuisine, des boissons fermentées, etc.

*Le relativisme (multi)culturel suppose une diversité de représentations subjectives et partiales portant sur une nature externe, une et entière, indifférente à la représentation ; les amérindiens proposent le contraire : une unité représentative ou phénoménologique purement pronominal, appliquée indifféremment à une diversité radicale et objective. Une seule « culture », de multiples « natures » - le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation. Une perspective n'est pas une représentation parce que les représentations sont les propriétés de l'esprit, et que le point de vue est dans le corps.<sup>72</sup>*

Pour les Amérindiens, la différence ne peut pas être dans l'âme car celle-ci, identique à toutes les espèces, voit la même chose partout. La différence ne peut donc être que dans la spécificité des corps. Mais ce que Viveiros de Castro entend par corps n'est pas synonyme de physiologie distinctive, *c'est un ensemble d'affections ou de façons d'être qui constituent un habitus. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il existe un plan intermédiaire qui est le corps en tant que faisceau d'affections et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives.<sup>73</sup>* C'est donc par la « nature » que s'exprime l'altérité<sup>74</sup>. L'exemple Lévi-Straussien cité précédemment peut donc maintenant être mieux éclairé :

*Les européens ne mettaient pas en doute le fait que les indiens étaient des corps ; les indiens, que les européens avaient une âme (les animaux et les esprits en possèdent une également). Les indiens voulaient savoir si le corps de ces « âmes » était soumis aux mêmes affections que le leur.<sup>75</sup>*

Donc, alors que dans la pensée occidentale, le grand différentiateur est l'esprit (celui qui nous rend supérieurs à la matière), et le grand unificateur est le corps, les amérindiens postulent que *l'esprit (qui n'est pas ici une substance immatérielle mais une forme*

---

<sup>72</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.446-447.

<sup>73</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*, p.447.

<sup>74</sup> Viveiros de Castro offre un autre exemple de cette théorie perspectiviste. Il reprend les termes d'une femme Piro (du nom d'un groupe indigène du Pérou) à qui une maîtresse d'école conseille de faire bouillir l'eau pour préparer la nourriture. L'indienne lui répond : « Peut-être cela est vrai pour les gens de Lima, mais pour les gens d'ici, l'eau bouillie nous donne la diarrhée. Nos corps sont différents des vôtres. » Il montre que l'idée défendue par cette femme n'est pas que nous avons des biologies différentes, mais que les concepts piro et occidentaux de 'corps' sont différents. La femme piro fait en effet appel à la constitution affectuelle différente des corps de chacun. VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie », *ethnographiques.org* n°6 (novembre 2004), <http://www.ethnographiques.org/documents/articles/ArCastro.html>

<sup>75</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien*, p.448.

*réflexive) est ce qui intègre ; le corps (qui n'est pas substance matérielle mais affection active), ce qui différencie.*<sup>76</sup> C'est cela qui constitue l'argument fondamental du perspectivisme-animisme.

### iii. Eclaircissements

Pour compléter cette description générale du perspectivisme selon Viveiros de Castro, deux commentaires s'imposent. Premièrement, on remarquera que le perspectivisme emprunte beaucoup à la définition récente de l'animisme développée par Descola. Toutefois, une majeure différence subsiste. En effet, si Descola décrit l'animisme comme le domaine ontologique dans lequel les humains et les non-humains partagent une même intériorité (une âme) mais ont une extériorité différente (des corps différents), Viveiros de Castro ajoute à cela la caractéristique perspectiviste (les animaux se voient comme des humains et voient les humains comme des animaux) qu'il perçoit comme un trait global des cosmologies amazoniennes. Or, selon Descola, cette dimension perspective n'est pas propre à tous les groupes amérindiens d'amazonie. En effet, chez les Achuar, il apparaît que les animaux (et les non-humains en général) se perçoivent comme des humains, mais par contre, il n'est pas avéré que ceux-ci voient les humains comme des animaux ou des esprits. Descola en conclut que le perspectivisme est un *cas particulier* d'animisme.

Deuxième note importante : on remarquera que Viveiros de Castro ne s'inscrit pas dans une dimension comparatiste globale (sinon à l'intérieur des groupes indiens d'Amazonie). Son objectif est de se rapprocher le plus possible du point de vue de l'autre. Le perspectivisme est un cas particulier et le meilleur moyen, selon lui de comprendre l'ontologie des Arawaté et d'autres groupes amazoniens. Sa déconstruction de la dichotomie nature – culture ne dépasse pas ce cadre-là. Il conçoit que c'est notre manière de voir le monde et ne la rejette pas mais son objectif est de comprendre la cosmologie qui est projetée dans les pratiques, la langue et les discours des Arawaté. A propos de la femme Piro citée précédemment, il ne nie pas que celle-ci se trompe, que *nous* savons qu'il n'est pas bon de boire de l'eau non bouillie. Mais, *ce que nous ignorons, en revanche, ce sont les coordonnées de la position adverse, c'est-à-dire de quoi est constituée l'ontologie projetée dans la réponse*

---

<sup>76</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Op. Cit.*, p.449.

de la mère Piro.<sup>77</sup> Finalement, ce qu'il démontre, c'est que *l'analyse ethnographique ne peut être menée à terme si la signification générale de la rencontre est projetée a priori.*<sup>78</sup>

d. *Bruno Latour*

Il est prudent de débiter en insistant sur le fait que Bruno Latour est un personnage atypique dans la discipline anthropologique. Il se définit d'ailleurs lui-même comme un éternel incompris, cultivant son image de franc-tireur. J'ajouterai qu'il n'est pas tout à fait un anthropologue de la nature mais plutôt un anthropologue des sciences. Il faut toutefois reconnaître que ses réflexions sur l'édifice moderne (nature – culture) ont fortement nourri l'anthropologie de la nature<sup>79</sup>. En cela, anthropologie de la nature et anthropologie des sciences se complètent symétriquement.

J'aimerais d'emblée avouer une chose : la pensée de Bruno Latour est complexe et difficile d'accès. Autre point important : il est extrême dans son point de vue, ce qui fait qu'on est tenté soit de tout prendre, soit de tout rejeter. De plus, si Latour a très souvent posé des questions intéressantes, les réponses qu'il a apportées ne sont pas toujours convaincantes ou sont en tout cas trop théoriques et hypothétiques pour intéresser un grand nombre d'anthropologues de terrain. Mais j'avoue aussi que tout n'est pas à jeter chez Bruno Latour et je fais partie de ceux qui tentent de déceler dans son travail des éléments qui pourraient s'avérer intéressants pour comprendre certains phénomènes actuels. Un grand intérêt de son travail vient d'ailleurs du fait qu'il s'interroge de manière globale sur l'interculturel (et l'internaturel). Etant donné que mon terrain se situe dans un lieu de conflit au sujet de la gestion de l'environnement, certaines pistes peuvent être dignes d'intérêt.

i. *Prémices*

Il est important d'insister sur le fait qu'au contraire de l'ensemble des anthropologues de la nature abordés dans ce travail, Latour n'a pas de terrain « exotique », il n'a même pas un terrain qui corresponde à quoi que ce soit de classique en anthropologie. En effet, son terrain, c'est un laboratoire scientifique à San Diego<sup>80</sup>. Il est évident que ce choix

---

<sup>77</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie ».

<sup>78</sup> VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Idem*.

<sup>79</sup> Philippe Descola est d'ailleurs un des premiers à le reconnaître même si leurs terrains et leurs objectifs théoriques sont différents.

<sup>80</sup> Ceux qui voient l'anthropologie comme une science d'explorateurs érudits ayant soif d'exotisme en prennent un coup...

fait de lui un chercheur difficile à classer dans le champ anthropologique. Il faut dire que dès ses débuts, il a eu projet particulier : appliquer les méthodes ethnographiques à la pratique scientifique. En effet, il pense (et en cela, on peut saluer son choix) qu'on ne pourra répondre à la grande question de l'impérialisme occidental que si on peut mener les mêmes enquêtes à Paris et à Abidjan. Il refuse que l'anthropologie, une fois rapatriée, ne s'intéresse qu'à la marge. Il faut, selon lui, s'attaquer à ce qui forme les sources indiscutables de la vérité en Occident : la Science. A cela, il ajoute que son objectif n'est pas seulement de décrire mais aussi de dessiner une alternative à la modernité. Donc son projet n'est pas de mieux comprendre et d'expliquer les différents points de vue sur le monde mais de modifier le monde, de trouver un moyen de rassembler les points de vue des autres collectifs pour entrer en dialogue. L'objectif est donc très différent et aboutit à des développements théoriques qui, sur certains points, n'ont plus grand-chose à voir avec l'anthropologie de la nature telle que je l'ai décrite précédemment. En effet, si les auteurs précédents veulent dépasser la dichotomie nature – culture, c'était pour mieux traduire les manières d'être au mode dans lesquels cette division n'est pas opérante. Par contre, Latour déconstruit la dichotomie nature – culture parce qu'il juge qu'en plus d'être une manière particulière d'organiser le monde, elle n'est plus (ou pas) opérante dans la société qui s'en réclame, elle n'est qu'une illusion philosophique.

## ii. Conclusions de l'anthropologie symétrique

L'anthropologie telle que la définit Latour doit donc être symétrique (appliquée de la même façon aux non occidentaux et aux occidentaux). Et la conclusion théorique à laquelle il aboutit après avoir réalisé un long terrain dans des laboratoires scientifiques aux Etats-Unis est que,

*...ce qui résume l'histoire occidentale n'est pas l'irruption de la nature au milieu des cultures – comme si l'une des cultures avait eu le privilège inouï de saisir la nature nue, en quelque sorte délivrée de toutes ces vêtements bigarrés – mais bien au contraire, l'engagement, à une échelle il est vrai nouvelle, des collectifs – le mot que j'utilise pour bien montrer qu'il ne s'agit ni de cultures ni de natures – dans l'accès multiple aux êtres.<sup>81</sup>*

Pour affirmer cela, Latour se base sur des exemples notamment d'hybrides tels que décrits au début de ce travail mais aussi sur des phénomènes

---

<sup>81</sup> LATOUR Bruno, « Le rappel de la modernité – approches anthropologiques », *Ethnographiques.org*, [en ligne] n°6 (novembre 2004), <http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html> (page consultée le 10/07/05)

d'associations environnementales, de protection (politique et juridique) d'espèces animales, de gestion humaine des catastrophes naturelles, etc. C'est en cela que, selon lui, *nous n'avons jamais été modernes*. Nous nous sommes proclamés modernes, nous nous sommes crus modernes, mais nous ne l'avons jamais vraiment été. Et il est vrai que ce point de vue touche à quelque chose d'intéressant dans les phénomènes actuels. Personnellement, j'ajouterai que si nous n'avons jamais été réellement modernes, ce n'est pas uniquement à ce niveau-là (politique) mais aussi à un degré tout aussi important (et il est évident que les deux niveaux sont liés). En effet, malgré notre paradigme naturaliste, on trouve dans notre rapport à la nature beaucoup d'habitudes qui contredisent cette manière de voir le monde : la personnification (et l'enterrement) des animaux de compagnie, la prolifération des plantes d'intérieur (et le fait qu'on leur parle), le sentiment de perte immense devant la disparition de certaines espèces sauvages,... il me semble qu'il y a dans toutes ces attitudes quelque chose qui montre que nous n'avons jamais totalement objectivé la nature<sup>82</sup>. Et la même chose pourrait être montrée par rapport à la survivance (et revitalisation) de pratiques qui sont aux antipodes de la science – qui sont même ce contre quoi la science a combattu : les croyances. Jeanne Favret-Saada a été une des premières à montrer l'importance de ces phénomènes dans notre société soi-disant dirigée par la science, la technologie et la raison<sup>83</sup>. Si j'ajoute cela, c'est parce que certains anthropologues de la nature (et je ne parle pas ici de Latour) ont tendance à mettre de côté ces nuances et à présenter l'occident moderne comme un tout monolithique. Or, il est important de rester nuancé.

---

<sup>82</sup> A ce sujet, il est intéressant de noter que Descartes, le grand architecte de la dichotomie nature – culture et le promoteur de la théorie des « animaux machines » fait preuve dans ses correspondances de beaucoup moins de certitude quant à l'absence d'âme chez les animaux. Son objectif était surtout de libérer les hommes de leurs superstitions animistes. Dans une *lettre à Morus*, ce dernier affirme : *Bien que je tiens pour démontré qu'on ne peut prouver qu'il y a une pensée chez les bêtes, je ne crois pas cependant qu'on puisse démontrer qu'il n'y en a pas, parce que l'esprit humain ne pénètre pas leur cœur. (...) Je ne refuse la vie à aucun animal car je crois qu'elle consiste dans la chaleur du cœur ; je ne lui refuse même pas la sensibilité, dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel. Si bien que mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes qui ne sont plus asservis à la superstition des Pythagoriciens et qui sont délivrés du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent ou tuent les animaux.* (STRIVAY Lucienne, « Manger juste. Les droits de l'animal dans les encyclopédies de 1750 à 1800 », in Liliane BODSON (éd.), *Le statut éthique de l'animal : conceptions anciennes et nouvelles, Colloque d'histoire des connaissances zoologiques*, Université de Liège, 1996, p.69.)

<sup>83</sup> Même si cela ne veut pas dire que je pense la sorcellerie hors de la raison (de la raison moderne, sans doute mais de la raison dans un sens plus général, peut-être pas). Elle s'apparente davantage à une raison pratique ou plus simplement à l'explication de ce que la raison (au sens de raison scientifique) ne peut expliquer.

iii. Les politiques de la nature : de l'anthropologie symétrique à l'anthropologie diplomatique

Dans ce livre, Bruno Latour traite plus particulièrement de l'anthropologie de la nature. Je tenterai un bref résumé des idées principales du livre puis ferai les critiques séparément (dans le but de ne pas complexifier davantage le propos). De plus, il est impossible de faire ici un résumé complet de cet ouvrage (une telle entreprise serait un sujet en soi). Certains passages, jugés moins pertinents par rapport au sujet de ce travail, seront ouvertement omis (principalement les chapitres trois et quatre<sup>84</sup>).

Le point de départ de la réflexion de Latour est celui-ci : les écologistes, selon leurs propres dires, auraient fait entrer la nature en politique. Le problème tient dans le fait que le concept de « nature » auquel ils font allusion dépend encore trop largement de la science occidentale qui est chargée d'en étudier les lois. Or, cette nature, telle qu'elle est conçue dans le champ scientifique, repose sur l'édifice moderne de la séparation fondamentale entre nature et culture. Dans cette perspective, la nature constitue ce qui est objectif et indiscutable et se place comme extérieure au monde de la culture qui, lui, est subjectif et discutable. La juxtaposition de ces deux termes est donc impossible puisqu'ils ont été créés pour exister en opposition. Cela suppose l'existence d'une nature dont s'occupe l'écologie et de plusieurs sociétés dont s'occupe la politique. Donc, pour résumer, le terme « écologie politique » ne veut rien dire. A moins bien sûr de repenser ces termes dans leur fondement. En cela, l'écologie politique marque non pas l'entrée de la nature en politique, mais plutôt la fin de la nature en tant que *façon particulière de totaliser les membres qui partagent le même monde*.<sup>85</sup> Mais alors que proposer en échange de cet ancien collectif à deux chambres ? Une optique intéressante, selon Latour, serait de concevoir l'écologie comme la réunion des humains et des non-humains sur base de nouveaux critères. Et sur ce point, il affirme que l'anthropologie peut venir en aide à ce nouveau projet en *permettant d'extraire les occidentaux de l'exotisme qu'ils s'étaient imposés à eux-mêmes*.<sup>86</sup> En effet,

*Ce ne sont plus eux, les sauvages, qui apparaissent comme des étrangers parce qu'ils mélangeraient ce qui ne devrait en aucun cas se mélanger, les « choses » et les « personnes » ; c'est nous, les Occidentaux, qui vivions jusqu'ici dans l'étrange sentiment qu'il*

---

<sup>84</sup> En tout cas, je ne rentrerai pas en détails dans ses réflexions politiques sur la manière d'arriver à la paix civile, sur l'organisation du pouvoir et sur les compétences nécessaires à ce pouvoir.

<sup>85</sup> LATOUR Bruno, *Les politiques de la nature*, Paris, La découverte, 2001, p.376.

<sup>86</sup> LATOUR Bruno, *idem*, p.64.

*fallait séparer en deux collectifs distincts, selon deux formes de rassemblement incommensurables, les « choses » d'un côté, et les « personnes » de l'autre.<sup>87</sup>*

La grande avancée de l'anthropologie de la nature a donc été de montrer que la division nature – culture ne va pas de soi. Des pistes pourraient alors se dessiner pour poser sur ces cultures un regard renouvelé et recréer un monde commun.

Mais sur quels critères allons nous fonder ce monde commun ? Latour propose de le définir comme une assemblée d'êtres capables de parler. Mais il ajoute qu'il faut se méfier des scientifiques qui font parler les objets en laissant supposer que ces derniers parlent d'eux-mêmes. Car ce faisant, ils taisent le fait que la science est un système de représentation des choses qui n'est pas universel. Latour propose donc de chercher d'autres intermédiaires dont le « porte-parole » semble être un bon exemple. En effet, ce dernier se place davantage dans le doute, il parle au nom des autres (ce qui est différent d'affirmer que les autres parlent à travers lui). Le recours au porte-parole pourrait, selon Latour, permettre un premier rassemblement *qui ne diviserait plus d'avance les types de représentations entre ceux qui démontrent ce que sont les choses et ceux qui affirment ce que veulent les humains.*<sup>88</sup> En cela, nous pourrions ouvrir le dialogue avec les autres cultures que nous avons, dans notre projet absolu d'aller de l'avant, rejetés au ban de la société (dans un cimetière rempli d'archaïsmes et d'irrationalités). Il n'est d'ailleurs pas étonnant que ce soit au moment où le modernisme montre ses failles (et surtout se développe à nos dépendants en Asie) que les occidentaux se montrent plus enclins à l'ouverture et à la prudence. Peut-être est-il trop tard, aurait-il fallu y penser avant ? Mais Latour affirme que ce qui est fait est fait et que cela ne doit pas nous empêcher de tenter le dialogue. Il faut en effet que les entités jusqu'à aujourd'hui ignorées soient représentées dans le collectif. Et si l'anthropologie a déjà avancé sur ce terrain, Latour lui adjoint aujourd'hui les talents de la diplomatie. En effet, le diplomate, qui appartient à une des parties en conflit représente beaucoup d'avantages dans le cadre de la médiation. *A aucun moment il n'utilise la notion de monde commun de référence puisque c'est pour construire ce monde commun qu'il affronte tous les dangers.*<sup>89</sup> Il cherche la médiation entre les exigences (ce qu'on ne peut perdre sans disparaître comme collectif) et les expressions (ce qu'on peut modifier pour prix de l'extension du collectif). Le projet de cette anthropologie diplomatique (non-moderne) serait donc de répartir l'unité et la multiplicité

---

<sup>87</sup> LATOUR Bruno, *Op. Cit.*, p.67.

<sup>88</sup> LATOUR Bruno, *Idem*, p.102.

<sup>89</sup> LATOUR Bruno, *Idem*, p.280.

autrement (sans référence à une nature unificatrice) : *Les faits établis par le diplomate, il faut dorénavant que les parties adverses les aiment, les apprécient, les partagent, ou du moins les supportent.*<sup>90</sup> Le grand projet latourien finalement tiendrait-il en un seul mot : co-construction ?

Latour conclut en affirmant que l'écologie politique, à ce stade, est loin de régler la question du collectif. Au contraire, sa vertu est de laisser ouverte la question. En effet, la médiation que la modernité niait d'emblée est aujourd'hui recherchée. C'est sur cet horizon-là que Latour espère développer un rapprochement entre les cultures (et leurs natures).

#### iv. Ce qu'il donne à penser

Finalement, toute critique du projet latourien ne devrait pas omettre que le projet de ce dernier n'est pas de décrire ce qui est mais ce qui devrait être. En soi, cette définition de l'anthropologie est loin d'emporter l'adhésion de tous. En effet, c'est encore et toujours, dans la discipline anthropologique, le terrain et sa description qui prime. S'il est évident que Bruno Latour construit son analyse sur des faits actuels annonciateurs d'un changement, sa théorie prend très vite des envolées théoriques sur la manière d'organiser ce changement. En cela, il faut prendre son travail pour ce qu'il est : une hypothèse. Et comme toute hypothèse, celle-ci doit se confronter à ce qui se passe réellement dans le monde (et pas uniquement à ce que le chercheur croit qu'il s'y passe). En effet, si pour Latour il est évident que *nous n'avons jamais été modernes* et qu'il non faut donc construire un monde non-moderne, il n'est pas évident que ce constat trouve un écho dans la manière dont les individus (en l'occurrence ceux qui appartiennent à l'ensemble occidental) pensent le monde et leur relation avec celui-ci.<sup>91</sup> En effet, toute la démonstration de Latour repose sur un constat : l'Occident, aujourd'hui, serait devenu plus prudent, plus civilisé et chercherait à dialoguer avec les autres peuples longtemps dominés (ainsi qu'avec la nature). En soi, il est évident qu'on trouve des signes de ce changement de perspective (développement durable, principe de précaution, alter mondialisme, etc.). Mais d'un autre côté, on vit aussi une époque de violence

---

<sup>90</sup> LATOUR Bruno, « Le rappel de la modernité – approches anthropologiques », [en ligne].

<sup>91</sup> En réalité, si je reproche à certains d'anthropologues de la nature de développer une vision trop homogène de l'Occident moderne, je pense que Latour, quant à lui, veut trop voir le paradigme moderne comme agonisant. Il s'appuie sur des exemples toujours bien choisis (et réels) mais omet tous ceux qui vont à l'encontre de ce scénario. C'est cela toute la complexité de l'occident actuel, on y trouve à la fois des entrepreneurs pétroliers peu scrupuleux et des ONG environnementalistes, des braconniers et des défenseurs du monde sauvage, des alter mondialistes et des ultralibéralistes, etc. Si une description globale apparaît donc difficile, cette situation contrastée pourrait tout à fait être éclairée par l'étude du local.

exacerbée que ce soit envers les autres peuples ou envers la nature. Dans certaines sphères de notre société, on est bien loin du principe de précaution. En effet, le paradoxe du jour est que quand un paradigme est remis en cause, il a parallèlement tendance à se durcir pour continuer à s'imposer.

A partir de cette nuance, la grande théorie de Latour ne paraît-elle pas un petit peu illusoire : avons-nous seulement la volonté de créer un monde collectif ? La différenciation (et l'opposition à un Autre) n'est elle pas le propre des sociétés humaines ? A un niveau global, en tout cas, ce modèle de société semble un peu utopique (ou en tout cas incertain) au regard de l'actualité. Par contre, je pense que la pensée latourienne pourrait s'avérer intéressante dans l'étude de certains cas de conflits, de tentatives de médiation, de rapprochements, etc. Il prend par exemple le cas de l'Europe qui apparaît assez judicieux. L'anthropologie diplomatique ne pourrait-elle pas apporter un regard intéressant sur cette construction ? Dans mon cas personnel, le conflit qui oppose les Indiens Cris aux Québécois quant à l'exploitation hydroélectrique de leur environnement pourrait peut-être constituer un cas intéressant. La richesse de Latour est en effet de penser l'inter (-culturel et -naturel). Il est d'ailleurs le seul des auteurs analysés dans ce travail à penser la dynamique, l'entre-deux, le conflit et la médiation. Et c'est là son mérite, il pose des questions pertinentes. Si, comme cela semble être le cas, le fin mot de l'anthropologie diplomatique de Bruno Latour n'est jamais qu'une tentative permanente de co-construction (avec, il est vrai, une dimension davantage politique), il n'y a aucune raison de ne pas tenter de s'en inspirer.

## 7. OUVERTURES, QUESTIONNEMENTS ET LIMITES

Si on revient maintenant sur le contexte actuel de l'anthropologie et sur les crises qu'elle a traversées (en se basant sur les développements réalisés dans le chapitre un), qu'est-ce que l'anthropologie de la nature a apporté à la discipline en général<sup>92</sup> ? Les trois raisons de la crise interne de l'anthropologie (qui s'est déroulée alors que les anthropologues de la nature réalisaient leurs terrains et écrivaient leurs monographies) seront mises en perspective. Premièrement, le lien entre l'anthropologie de la nature et la fin des grands courants explicatifs sera mis en perspective. Ensuite, j'aborderai le renouvellement de la méthode. Finalement, le lien entre l'anthropologie de la nature et le constat de la disparition des

---

<sup>92</sup> Comme au début de ce travail, l'anthropologie de la nature se résumera davantage dans ce chapitre au point de vue de Descola. Si Hallowell n'entre pas en considération pour des raisons d'anachronisme, Latour ne sera pas non plus abordé en raison de sa spécificité dans le champ. Viveiros de Castro, par contre, peut être associé à Descola dans le cadre de cette analyse.

peuples « primitifs » sera l'objet une plus longue réflexion. Il s'agit, en effet, du reproche principal qu'on peut faire à ce champ de recherche. En cela, j'interrogerai le lien entre l'anthropologie de la nature et l'anthropologie dynamique.

*a. Quid du projet universaliste*

L'anthropologie de la nature occupe aujourd'hui une place particulière dans le champ de la recherche. En effet, après la chute des grands courants à vocation universaliste, elle apparaît (ainsi que l'anthropologie cognitive dans son ensemble) comme une des dernières tentatives de dépasser la diversité culturelle pour expliquer l'unité de l'homme. Elle a donc risqué de répondre à la crise de sens née dans les années septante en reformulant un projet universaliste qui intègre les leçons du passé. En effet, on cherche aujourd'hui à atteindre un universalisme le moins ethnocentrique possible, en recourant aux processus internes de la pensée plutôt qu'aux catégories et concepts manipulés par cette dernière. Et il est vrai que le résultat est assez intéressant : n'apparaît-il pas, en effet, comme une évidence que tout être humain a conscience de lui-même et qu'il oppose son « soi » au reste de ce qui l'entoure ? On peut en convenir et, a priori, je ne vois aucun argument à opposer à cette hypothèse.

Néanmoins, qui sait ce qu'en penseront les anthropologues dans 50 ans ? Comment peut-on éviter de tomber dans les excès de nos prédécesseurs ? Il me semble que cela peut être empêché en conservant cet universalisme pour ce qu'il est actuellement en anthropologie de la nature : un aboutissement, un universalisme de parcours. Il ne doit en aucun cas empêcher l'ethnologue de décrire, encore et toujours, la complexité des pratiques quotidiennes de ceux qui l'accueillent. Néanmoins et malgré cela, le choix de la poursuite d'une forme d'universalisme apparaît aujourd'hui risqué. Il demande en tout cas une plus grande vigilance et une critique permanente de ses propres théories, concepts, motivations inexprimées, etc.

De plus, l'anthropologie de la nature laisser derrière elle (ou plutôt devant elle) de nombreuses questions. On pourrait par exemple s'interroger sur la pertinence du modèle développé par Descola à des réalités différentes. En effet, l'anthropologie de la nature s'est aujourd'hui principalement développée en milieu amérindien (et d'ailleurs davantage au sud qu'au nord). Quid d'une ethnologie de la nature africaniste voire européenne ? L'animisme décrit par Descola et dans une certaine mesure par Viveiros de Castro correspond-t-il à

l'animisme africain<sup>93</sup> ? On pourrait se poser la même question pour la Sibérie<sup>94</sup>, considéré comme un haut lieu de l'animisme. De nombreuses questions restent donc en suspens et prouvent que l'anthropologie de la nature reste avant tout un champ encore largement en construction et que la tâche est encore importante pour pouvoir atteindre le comparatisme recherché.

#### b. *Question de méthode*

Comme il a été indiqué plus haut, si le projet universaliste peut avoir un certain intérêt, c'est à la condition de rester prudent quant aux schèmes et catégories utilisés. De plus, il est nécessaire de s'appuyer toujours plus sur le terrain et ses données. Mais que nous apprend l'anthropologie de la nature par rapport au débat sur la méthode ethnographique ?

En réalité, il est important de remarquer que les anthropologues de la nature se sont révélés être de très bon ethnographes. On ressent dans leur travail la plupart des acquis des réflexions épistémologiques de ces dernières décennies. Premièrement, ils tentent toujours d'utiliser les catégories indigènes et n'utilisent les leurs qu'avec précaution et en les signalant comme implicites. Et s'ils acceptent de conserver certains concepts anciens de la discipline (après tout, ni Descola, ni Viveiros de Castro ne rejettent totalement la distinction nature – culture), c'est en les redéfinissant au regard des acquis ethnographiques. Je pense que cette dimension a suffisamment été explicitée dans le chapitre précédent. Descola a également mis en avant la dimension subjective de son travail ethnographique en publiant ses journaux de terrain (*Les lances du crépuscule*). Tout comme Viveiros de Castro (et, alors que l'époque ne s'y prêtait pas, Hallowell), Descola assument l'inévitable part d'ethnocentrisme de tout travail ethnographique mais essaie tout de même de le réduire au maximum.

Reste une direction vers laquelle l'anthropologie de la nature ne s'est pas orientée : la co-construction. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas été attentifs au point de vue de l'autre et qu'ils ne lui ont pas soumis leurs hypothèses. Mais la co-construction est davantage une attitude de dialogue avec les individus étudiés quant au choix du sujet d'étude

---

<sup>93</sup> J'utilise ici le terme d'animisme africain de manière sans doute très abusive car l'animisme ne constitue en aucun cas un système symbolique totalement homogène, que ce soit en Amérique ou en Afrique. Penser cette diversité reste d'ailleurs une tâche future de l'anthropologie de la nature.

<sup>94</sup> On remarquera que j'ai évité dans ce travail la question du chamanisme. Pourtant, celui-ci est fondamentalement lié à la manière dont un groupe pense son environnement humain et non humain. Je suis d'ailleurs tout à fait d'accord avec Viveiros de Castro pour affirmer que le chamanisme entretient un rapport fondamental avec l'animisme – *perspectivisme dont il est à la fois le fondement théorique et le champ opératoire*. (VIVEIROS DE CASTRO, *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien*, p.435.)

tout autant qu'à sa formulation et ses conclusions. Elle s'avère de plus en plus nécessaire dans le cadre de la globalisation. Finalement, cette absence de co-construction pourrait être apparentée au fait que les anthropologues de la nature ont réalisé leurs terrains dans les populations aujourd'hui les plus isolées du globe, encore sans écriture, et relativement vierges de culture occidentale. C'est d'ailleurs une des principales critiques qu'on peut leur faire.

c. *Anthropologie de la nature et anthropologie dynamique*

i. Choix du terrain, terrains de choix

On a beau ne pas apprécier le dialogue de sourds, il semble inévitable de critiquer l'anthropologie de la nature à propos de ce qu'elle n'étudie pas. En cela, on est en droit de questionner le choix de terrain sur lequel ces auteurs se sont portés<sup>95</sup>. Ce bémol n'enlève rien à la qualité de leurs travaux mais pose tout de même des questions quant à l'avenir de ce champ de recherche. En effet, comme l'exprime Philippe Descola, au moment de faire son terrain, il a choisi de se baser davantage sur les groupes Achuar les plus isolés, ceux chez lesquels les missionnaires étaient absents. Il ne le nie d'ailleurs pas et en fait état dans l'introduction de *la nature domestique*. Il affirme d'emblée que *le système de socialisation de la nature présenté dans cette monographie était, en 1976, l'un des mieux préservés du monde amazonien*.<sup>96</sup> On peut comprendre les motivations de l'auteur et même la règle selon laquelle ce sont ces systèmes préservés qui offrent le plus de clés pour développer une anthropologie plus fondamentale. Mais on est alors en droit de se demander que feront les anthropologues de la nature dans trente ans (voire même déjà aujourd'hui car ceux qui étaient préservés il y a trente ans ont aujourd'hui des contacts directs avec la société blanche). A cela, on peut ajouter que sa volonté de choisir ce terrain s'apparentait fortement à l'anthropologie d'urgence développée il y a plusieurs décennies par Boas et l'école culturaliste américaine. En effet, selon Descola :

*Ils préservaient les traits les plus saillants d'un mode de vie traditionnel, en voie de disparition dans les autres groupes dialectaux. Par ailleurs, aucune description des Achuar n'avait été publiée et une « ethnographie de sauvetage » semblait s'imposer de toute urgence*

---

<sup>95</sup> Particulièrement Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro. Néanmoins, une précaution est à prendre par rapport à ce dernier car je n'ai pas eu accès à ses travaux récents et ne peux donc juger à partir de l'entièreté de ses productions.

<sup>96</sup> DESCOLA Philippe, *La nature domestique*, p.14.

*pour donner à connaître l'une des dernières sociétés non acculturées du Bassin Amazonien.*<sup>97</sup>

Sur ce point, l'anthropologie de la nature apparaît comme ce qui se fait encore de plus « classique » en anthropologie, science qui s'est longtemps définie comme l'étude des groupes « primitifs », vivant en nombre restreint et isolés de la société occidentale. Et j'avoue que la lecture de certains écrits de Descola, au-delà de leur intérêt, laisse sur une impression de léger malaise, sur une sensation d'anachronisme<sup>98</sup>. Et cela même si Descola est loin de nier que ces sociétés subissent une forme d'influence extérieure et en subiront sans doute encore plus à l'avenir (tout en préférant cependant choisir ses sujets en dehors de cette dynamique). Ne devrait-on pas, à l'instar de Mondher Kilani, critiquer

*L'orientation résolument passéiste d'une certaine ethnologie qui limite son objet à la pure reconstitution d'institutions et de coutumes traditionnelles. Un tel goût pour les sociétés "préservées" les donne à penser en dehors de toute considération sur leur présent et sur leur insertion dans les ensembles plus larges qui les englobent. Ce côté passéiste marginalise en fait les cultures minoritaires ou les groupes périphériques. Il les saisit en dehors de l'histoire et des conflits et refuse à voir leur dynamisme.*<sup>99</sup>

Au-delà de cela, le pire effet est d'enfermer l'anthropologie de la nature elle-même dans un passé déjà révolu. En effet, si ce n'est que dans ces groupes préservés que la réflexion sur l'anthropologie de la nature dans sa forme actuelle peut se faire, cela ne laisse pas beaucoup d'opportunités aux successeurs de Descola. Il faut selon moi, absolument développer une anthropologie de la nature qui renouvelle ses outils et ses méthodes pour dépasser cet état de fait. Parce que, si cela fait longtemps que le constat d'un monde culturellement globalisé a émergé, ce phénomène est aussi lié à une globalisation tout aussi impérialiste de l'environnement.

## ii. La globalisation de l'environnement

Le hasard du calendrier a conduit l'hebdomadaire *Le vif/L'express* à produire, la semaine même où je terminais ce travail, un article sur la lutte actuelle des Achuar contre les exploitants pétroliers américains qui transforment leur milieu naturel en

---

<sup>97</sup> DESCOLA Philippe, *La nature domestique*, p.18.

<sup>98</sup> Je pense que Descola est lui-même tout à fait conscient de cela et a très bien exprimé tous ses choix dans *les lances du crépuscule*. J'ajouterai à ce sujet qu'il se montre beaucoup plus enclin à parler des relations interculturelles dans cet ouvrage. La critique porte davantage sur le fait que ses développements théoriques, pour leur part, reposent essentiellement sur les groupes les plus « purs ».

<sup>99</sup> KILANI Mondher, *Op. Cit.*, p.37.

dépotoir, mettant leur mode de vie mais aussi leur santé en danger<sup>100</sup>. Cet événement est à l'image des difficultés futures de l'anthropologie de la nature si elle ne renouvelle pas ses sujets d'étude. En effet, en refusant d'étudier l'interculturel, le conflit, le (post)colonialisme,... cette anthropologie se retrouvera très vite limitée dans ses terrains et ses capacités à expliquer le monde. Cela ne veut pas dire que l'anthropologie de la nature ne doit plus étudier que cela mais qu'elle doit davantage être ouverte à l'explication de l'interculturel et, par la même occasion, à l'internaturel. Et c'est en cela que la pensée de Bruno Latour est salvatrice malgré ses excès car elle pose clairement la question du vivre en commun dans un monde globalisé. Et l'étude de ce type d'événements ouvrira, tout comme il tente de le faire, une porte réelle entre l'étude des « noirs » et l'étude des « blancs », pour reprendre son expression. Et cela ne conduira pas forcément à une vision (erronée) d'une dichotomie bourreaux – victimes. En effet, aux côtés de ces peuples, on voit de plus en plus d'associations diverses s'opposer à ces abus. De la même façon, certains peuples autochtones revendiquent le droit d'exploiter eux-mêmes leurs ressources. En cela, ces recherches feront éclater la faille actuelle de l'occident, à la fois moderne et non-moderne, ainsi que le changement que subissent les peuples non occidentaux.

Peut-être aurai-je donné l'impression de transformer l'anthropologie en un « journalisme de fond », surfant sur la vague de l'actualité. Descola lui-même rétorquera, à juste titre, que mon point de vue *persiste à ne voir dans les sciences humaines qu'un dépôt de techniques subalternes permettant de diagnostiquer les déchirures de la société moderne*.<sup>101</sup> Mais, s'il est vrai que j'exprime le désir de recentrer l'anthropologie de la nature sur le contemporain, je n'entends pas la limiter à l'événementiel et au conflit. Le désir que j'exprime tient davantage à un recentrement sur la dynamique actuelle des groupes non occidentaux (qu'ils soient en conflit ou non avec qui que ce soit). En effet, en dehors de ces dimensions hautement sensibles, tous les groupes autochtones changent, se reconstruisent, s'organisent à un niveau plus global pour revendiquer leurs droits, acquièrent de nouvelles techniques, etc. L'anthropologie de la nature, si elle continue à marquer une préférence pour les sociétés préservées, et surtout à étudier parmi ces groupes les dimensions qui, justement, sont hors du changement, risque de manquer le train de l'anthropologie prospective. Et si l'étude du changement, des influences extérieures et des reconstructions donnera peut-être

---

<sup>100</sup> J'avoue avoir pensé, après avoir lu cet article, que cela n'avait plus aucune importance que les Achuar n'aient pas domestiqué le pécarí...

<sup>101</sup> DESCOLA Philippe, *Les lances du crépuscule*, p.444.

naissance à des théories moins abouties<sup>102</sup>, voire délaissera la dimension universaliste, c'est à ce prix-là et à celui du renouvellement de ses méthodes que ce champ de recherche poursuivra son rôle fondamental qui est d'éclairer les modalités inédites d'être au monde.

## 8. POUR UNE ANTHROPOLOGIE PROSPECTIVE DE LA NATURE

Si je viens déjà de dessiner les grandes lignes de mon « anthropologie prospective de la nature », il me reste à le peaufiner au regard de mes projets personnels de recherche. En effet, c'est essentiellement à partir du constat d'une inadéquation entre « mon » terrain et les outils actuels de l'anthropologie de la nature que ce projet a émergé. Or, il me semble pourtant que la nature est au cœur de tous les changements, conflits et reconstructions actuelles de la vie des Indiens Cris de la baie James. J'aborderai donc rapidement la situation actuelle des Cris pour ensuite aborder certains aspects plus théoriques de l'anthropologie prospective : la tension local – global, la méthode, la co-construction.

### *a. Les Indiens Cris, la globalisation et l'anthropologie*

Tout est parti d'un constat : les Cris<sup>103</sup> ne sont pas les Achuar. En effet, ils entretiennent un contact progressif avec les blancs depuis l'arrivée des premiers explorateurs qui ont remonté l'embouchure de la baie d'Hudson. Les relations ont néanmoins été très épisodiques jusqu'à la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle. On peut même dire que tout s'est précipité au début des années septante, lorsque le gouvernement canadien a débuté la construction d'un énorme complexe hydroélectrique sur leur territoire (sans même les prévenir). Les trente années qui ont suivi ont été une suite de rebondissements, de victoires et d'échecs, dans un conflit à la fois juridique, politique, social et économique. Aujourd'hui, les Cris de la baie James ont quitté leurs wigwam pour des maisons et ils bénéficient, depuis la « Convention de la Baie James et du Nord Québécois » signée en 1975 avec le gouvernement québécois, de tout le confort et des avantages qu'apporte la modernité. A côté de cela, ils ont fortement développé leur appareil politique et juridique, leur système éducatif, certaines entreprises, un hôpital, etc. Si tout cela s'est fait sous la tutelle du pouvoir québécois, il faut tout de même reconnaître qu'ils ont su tirer profit de la situation. Mais, en parallèle à cette description idyllique, la société crie offre un autre visage : celui d'une société qui se cherche

---

<sup>102</sup> Mais rien n'est aussi sûr...

<sup>103</sup> Les Cris, amérindiens du Canada, constituent un groupe assez étendu et diversifié dans l'ensemble canadien. Néanmoins, dans mon propos, le terme Cris sera utilisé pour désigner plus spécifiquement les Cris de la baie James, groupe situé au nord du Québec, sur les terres longeant l'est de la baie James. Ils constituent le dernier groupe autochtone nordique avant d'accéder à la taïga habitée par les Inuit.

un avenir. L'invasion des blancs et de leur développement titanesque a été en effet vécue comme une rupture pour beaucoup de Cris contraints d'abandonner leur territoire de chasse et les sépultures de leurs ancêtres, inondés par le projet. On ressent une forme de mal-être (tout comme dans le monde amérindien en général) qui découle de ce sentiment d'échec et de cette recherche de sens. Et, dans ce contexte, le rapport à la nature semble fondamental. En effet, étonnement, le « mode de vie traditionnel » s'est maintenu, s'adaptant au changement et à la technologie. C'est d'ailleurs devenu une revendication identitaire forte :

*Critique en actes de la civilisation marchande et du rapport de dépendance dans laquelle la société autochtone moderne est immergée, la pratique cynégétique et le commentaire qui l'accompagne ont aussi une valeur métaphorique. Que les Cris continuent à aller à la rencontre de leurs animaux contribue à définir autrement cette terre que les blancs voudraient territoire de développement.*<sup>104</sup>

Aujourd'hui, en effet, la société crie apparaît, malgré tous les changements survenus, comme une société de chasseurs distincte, vivant et pensant son rapport à la nature comme le fondement de sa spécificité<sup>105</sup>. Elle a d'ailleurs fait de la survie de son mode de vie une exigence sociale et a reconstruit sa culture en opposition avec l'envahisseur blanc, lui montrant toujours à quel point, à travers la relation qu'ils entretiennent avec la nature, ils sont différents d'eux. Parallèlement à ce mouvement, il est important de remarquer que les leaders cris sont devenus des experts sur la scène internationale, obtenant un siège permanent à l'assemblée des premières nations de l'ONU et s'associant avec des ONG environnementalistes américaines pour protester contre l'exploitation forestière. En bref, si je me refuse à désigner les Cris comme modernes (car cette désignation suppose, comme on l'a vu des principes ontologiques, épistémologiques et idéologiques spécifiques à la société occidentales et qu'il serait sans doute abusif d'étendre aux Cris qui se sont construits en opposition à cette dernière), ils sont certainement nos contemporains.

---

<sup>104</sup> ROUE Marie, « Les Indiens Cris de la baie James : Chronique d'une dépossession » in BOBBE Sophie, *Taïga-Toundra : Au nord, la démesure*, Paris, Autrement, 1999, p.96.

<sup>105</sup> Ce rapport au monde extérieur, humain et non-humain, s'inscrit tout à fait dans la description actuelle de l'animisme. Des entretiens réalisés lors d'un terrain au Centre d'Amitié Autochtone de Val d'Or montrent que la chasse est toujours une activité symbolique vécue comme une relation avec des personnes animales. Pour preuve, cette citation d'un artisan Attikamek<sup>w</sup> (groupe tout à fait proche, du point de vue du mode de vie, des Cris) : *Une fois, quand j'étais dans le bois, j'ai dit que j'aimerais ça avoir un héron bleu. Et quand je suis parti, j'ai croisé un héron. On aurait dit qu'il ne voulait même pas se sauver, il m'a été donné par la nature.* Pour plus de détails voir : CHAPLIER Mélanie, « Le conflit à la baie James. Pour une anthropologie de la nature dans un contexte dynamique », *Civilisations*, A paraître.

Je manque malheureusement d'espace pour entrer en détail dans toute la complexité actuelle de la société crie. Ce qu'il m'importait de montrer était qu'une anthropologie de la nature est tout à fait pertinente pour éclairer cette situation dynamique mais que cette anthropologie de la nature-là est encore essentiellement à construire. Elle ne peut d'ailleurs plus se limiter à l'étude locale d'un groupe restreint, et nécessite une approche dialectique dans le sens où elle doit mettre systématiquement en relation le local et le global, le groupe restreint et la société plus vaste dans laquelle il s'inscrit.

*b. Un comparatisme de situation : la tension global – local*

Par rapport à une telle situation, dont l'analyse sera fondamentalement différente de celle développée sur des groupes encore préservés comme les Achuar ou les Arawaté, il n'est pas certain que la recherche d'un universalisme cognitif soit pertinente. En effet, le cœur de l'analyse étant déplacé (ce qui ne signifie pas qu'une même attention envers des unités restreintes et leurs pratiques quotidiennes de socialisation de la nature soit impossible), cette recherche semble se situer à un autre niveau que celui des schèmes d'organisation de la pensée. Par contre, toute compréhension plus globale n'est pas rejetée, bien au contraire. En effet, l'analyse d'une situation comme celle des Cris ouvre d'emblée une porte au comparatisme. En effet, les Cris ne sont pas les seuls à lutter pour le maintien de leur mode de vie et de leur culture face aux tensions de la globalisation (ni même les seuls à reconstruire leur culture par rapport à ces situations). Des rassemblements étonnants se produisent d'ailleurs sur la scène internationale entre aborigènes australiens, indigènes d'Amazonie, sociétés nomades d'Afrique, etc. Cette soudaine volonté de s'unir pour lutter contre les tensions extérieures est en soi un phénomène de rapprochement sans précédent. Cela ne veut pas dire que, sous couvert de ces associations, on va décrire une même culture (l'autochtonie) et une même politique de revendication. Par contre ces phénomènes ouvrent la voie à un comparatisme lié à des ressemblances de contextes : il s'agirait alors de comparer des réponses diverses à des problèmes semblables qui découlent de la globalisation et des influences de la société occidentale sur ces groupes. En effet, toutes ces questions se jouent au niveau de la confrontation entre, d'une part, les structures et les modèles dominants et, de l'autre, les formes locales. Analysés dans ce cadre, les phénomènes de changement et de résistance n'apparaissent dès lors plus comme un simple refus du groupe, ou d'une partie de la société, face aux intrusions des forces uniformisatrices, mais comme des formes d'expression sociale en élaboration constante, lesquelles, tout en intégrant l'innovation, tentent de préserver, de

transformer ou de recréer la sociabilité et les pratiques locales. En conclusion, c'est cela qui fait de « mon » anthropologie de la nature<sup>106</sup> une anthropologie avant tout prospective :

*L'anthropologie prospective conjugue donc la description (la monographie) et la reconnaissance de la singularité. Dans ce sens, elle autorise une généralisation relative et raisonnée de ses résultats, car la mondialisation ne mène pas ipso facto vers une mise en scène unique du social. Son objet, avant toutes comparaisons, consiste dans l'exploitation de la diversité conçue aujourd'hui comme une réponse à la mondialisation : des groupes de population réagissent par des productions identitaires inédites – soit les représentations qu'ils se donnent d'eux-mêmes –, autant de (sous)cultures singulières ou locales qui affrontent la banalisation, l'uniformisation, la standardisation. Sous cet angle, la réalité effective d'un univers global est toujours locale et renvoie à la capacité que possèdent les groupes de population de s'inventer des modalités inédites « d'être au monde ».*<sup>107</sup>

c. *Pour une méthodologie adaptée*

Néanmoins, pouvoir aborder la complexité de ces phénomènes, il faut développer une méthodologie adaptée. En effet, cette (re)construction identitaire se déroule à la fois sur le terrain du local qui reste le lieu de prédilection de l'anthropologie et sur celui du global, à la fois parce que le local est immanquablement traversé par le global mais aussi parce que la visibilité d'un groupe comme les Cris dépasse largement les frontières de leur territoire. Comme je l'ai dit, ils sont très actifs sur la scène politique internationale et sont devenus de fins négociateurs. Une vision englobante du rapport des Cris avec leur environnement doit aussi passer par l'étude de ces sphères. Je prône donc, à l'instar de Jean-Pierre Olivier de Sardan, pour une anthropologie multi-site car comprendre le rapport que les Cris entretiennent avec leur environnement naturel, l'importance qu'il occupe encore à leurs yeux mais aussi la représentation qu'ils s'en font et qu'ils en donnent passe par l'étude de ces différents lieux. En réalité, l'idéal serait de réaliser un terrain conséquent dans une communauté crie (ce qui constitue la base d'une compréhension approfondie du mode de socialisation de la nature des Cris), il serait intéressant de réaliser des terrains plus ciblés à l'assemblée des premières nations, dans les lieux de négociation, à l'université où de nombreux Cris vont aujourd'hui se former, etc. (ce sont des exemples parmi d'autres). Et s'il

---

<sup>106</sup> Je n'ai bien sûr pas le monopole de ce point de vue et de cette volonté d'étude des phénomènes dynamiques. De nombreux chercheurs, à un niveau local, se sont lancés dans cette entreprise.

<sup>107</sup> LAURENT Pierre-Joseph, « L'espace public dans une ville émergente de l'Afrique de l'Ouest. ux frontières de la théorie des conventions, l'anthropologie prospective ? », *Recherches sociologiques*, 32 (1), 2001.

est certain que ce cumul de différents terrains n'aboutira jamais à une vision exhaustive des lieux où se donne à voir la culture des Cris, il permettra de mieux appréhender le local en l'éclairant de différentes façons, parce que c'est toujours par rapport à ce local de référence qu'on agit et qu'on s'exprime. En bref, si l'anthropologie prospective, comme l'affirme Michael Singleton, *doit se faire à la lumière d'une imagination créatrice*, il est important de penser une méthode adaptée aux changements actuels des peuples « anthropologisés ».

*d. Anthropologie engagée et co-construction*

Le choix de porter son regard sur le changement, la construction identitaire et le conflit pose évidemment de larges questions quant à l'engagement de l'anthropologue auprès des individus qu'il étudie. Il ne faut pas oublier que l'anthropologie s'est longtemps interdit toute prise de position éthique et que l'engagement de l'ethnologue est toujours une attitude suspecte voire même, pour certains, totalement interdite. Ce n'est pas forcément là le point de vue de l'anthropologie prospective. En effet, selon ses « concepteurs », l'anthropologue prospectif est en droit de s'impliquer davantage auprès du milieu de sa recherche, même si ce positionnement demande de la prudence et de la modération. La principale façon d'atteindre une forme d'implication est l'ouverture à la co-construction. Cela demande d'écouter les suggestions, tacites ou non, du milieu même de sa recherche. En effet, l'anthropologue se doit, en tant qu'acteur social, de s'impliquer dans une discussion avec ses interlocuteurs. Attitude d'ouverture et de dialogue, la co-construction demande donc d'être à l'écoute de leurs inquiétudes, de leurs suggestions et de leurs avis sur la recherche. Et cela à toutes les étapes du travail anthropologique, du choix du sujet à la publication (nécessité de rétrocession). On voit aisément à quel point cette attitude se trouve renforcée par le choix de travailler sur des sujets contemporains de relation avec l'environnement. En effet, ce champ de recherche est aussi celui d'une forme de domination des peuples autochtones par un Occident exploiteur des ressources naturelles. Cette dimension peut conduire l'anthropologue à occuper une place d'« allié » involontaire (ou volontaire) de ces groupes et son travail peut donc s'avérer avoir une utilité certaine pour ceux qu'il étudie. Et si l'indépendance reste une garantie de l'objectivité de la recherche, elle n'empêche pas un certain degré d'engagement. En effet,

*Que l'ethnologue se transforme en avocat d'une cause, assesseur d'un groupe ethnique, militant d'une faction contre une autre, ne me semble pas scandaleux. Cela peut arriver, à un moment donné, dans toute*

*recherche impliquée, et le sentiment de justice qui guide bien souvent ces engagements les rends légitimes même s'ils restent discutables. La possibilité d'une parole librement conçue et énoncée doit être cependant défendue – ce qui ne l'empêche pas d'être une parole "engagée".*<sup>108</sup>

Pour conclure sur cette attitude dialogique de l'anthropologie prospective, j'inviterai le lecteur, en reprenant les termes d'Olivier Servais et d'Alain Reyniers, à s'interroger sur l'avenir de la discipline anthropologique à l'aune de ce point de vue :

*N'est-il pas grand temps d'édifier une anthropologie (...) véritablement métissée, qui fasse place non seulement au croisement et à la fécondation mutuelle des disciplines comme méthodes dans la réflexion du chercheur, mais également à une co-construction du savoir, à l'aune des points de vue cernés sur le terrain... Une anthropologie (...) qui ne craindrait pas, dès lors, les implications éthiques et politiques de son objectivation d'un réel complexe. C'est en tout cas pour nous, dont les terrains portent sur des groupes largement dépossédés ou marginalisés (Amérindiens, Tsiganes), ce à quoi invite une anthropologie prospective.*<sup>109</sup>

## 9. CONCLUSION

Au moment de conclure, je me rends compte que l'image donnée de l'anthropologie de la nature est à la fois critique et optimiste. Ma description de l'anthropologie de la nature la donne à voir comme un champ riche, ayant intégré les acquis du postmodernisme et des crises épistémologiques de ces dernières décennies pour les dépasser. La diversité et la richesse des différents auteurs laisse apparaître une anthropologie de la nature contrastée, ouverte à encore un grand nombre de possibilités. Et si je finis par me montrer critique, je ne renie en rien ces avancées théoriques et méthodologiques de l'anthropologie de la nature. J'exprime néanmoins le désir de l'inclure dans un projet d'anthropologie prospective, projet qui demande d'ajouter à ce courant la dimension dynamique qu'il lui manque. Il est certain que cette redéfinition est encore largement en construction et qu'elle demandera la création d'un lien entre les fondements théoriques de ce champ de recherche et de nouvelles approches des phénomènes locaux et mondiaux liés à la globalisation. La tâche est grande mais le défi très motivant.

---

<sup>108</sup> AGIER Michel, *Op. Cit.*, pp.43-44.

<sup>109</sup> REYNIERS Alain et SERVAIS Olivier, « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique... », *Recherches sociologiques*, 32 (1), 2001, p.52.

A la lecture de cet essai théorique, j'ai l'impression de donner l'image d'une « pensée de la nuance », exigeant sans cesse des précautions quant aux grandes affirmations théoriques. Peut-être est-ce en effet un élément fondamental de mon point de vue sur l'anthropologie et en anthropologie. En effet, je conçois l'anthropologie avant tout comme une science du complexe, ne cherchant pas à résumer la vie humaine à quelques causes et processus finaux mais davantage à en montrer la richesse, la confusion, l'incohérence parfois, mais aussi certaines récurrences qui ouvrent la voie à une compréhension comparative plus large. Cette dimension – la nuance – donne sans doute à mes explications un caractère désordonné et contradictoire. Je le espère tout de même suffisamment éclairantes. Je voudrais ajouter que ces réflexions ne constituent que les prémices d'un travail ultérieur que je souhaite plus abouti, plus documenté et plus appuyé par des expériences de terrain à venir. Tous ces éléments me permettront, je l'espère, de maintenir cette exigence de la nuance qui fait, immanquablement, partie de mon anthropologie prospective.

J'ai montré que le multinaturalisme est encore un chantier de la pensée non-moderne, et que c'est uniquement à travers l'étude de la richesse et de la créativité des groupes humains qu'on pourra l'atteindre. Cette exigence me conduit à porter mon regard sur des peuples dont l'avenir tient à la relation qu'ils entretiennent avec leur environnement. Longtemps délaissés et ignorés, ils sont aujourd'hui dignes d'intérêt pour un Occident qui s'interroge et semble modifier sa propre relation avec l'environnement. C'est aussi sur ce champ que se situe l'anthropologie de la nature, celui d'une médiation aujourd'hui recherchée dans laquelle l'ethnologue a définitivement son mot à dire.

## 10. BIBLIOGRAPHIE

- AGIER Michel, *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'œil neuf, 2004.
- AUGÉ Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.
- BALANDIER George, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1969.
- BARSH Russel Lawrence, « La décennie internationale des populations autochtones », *Recherches Imérindiennes au Québec*, 31 (3), 2001, pp.3-11.
- BERKES Fikret, « Environmental Philosophy of the Chisasibi People of James Bay » in FREEMAN Milton et CARBYN Ludwig, *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, Edmonton, Boreal Institute for northern studies, 1988, pp.7-21.
- BARE Jean-François, « Déconstruire le postmodernisme », *L'homme*, 151, 1999, pp.267-276.
- BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2002.
- BOYER Pascal, *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- BRIGHTMAN Richard A., *Grateful prey: Rock Cree Human-animal Relationships*, Berkeley, University of California, 1993.
- CAILLE Alain, « Une politique de la nature sans politique », *Revue du M.A.U.S.S.*, 17, 2001, pp.94-116.
- CARATINI Sophie, « Expérience de terrain, construction du savoir », *L'homme*, 143, 1997, pp.179-187.
- CARATINI Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2004.
- CHAPLIER Mélanie, « Le conflit à la baie James. Pour une anthropologie de la nature dans un contexte dynamique », *Civilisations*, A paraître.

- CLERMONT Norman, « Le contrat avec les animaux : bestiaire sélectif des Indiens nomades du Québec au moment du contact », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 10 (1-2), 1980, pp.91-109.
- CLIFFORD James et MARCUS George (dir.), *Writing culture: the poetics and politics of Ethnography*, University of California Press, 1986.
- COPANS Jean, « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières. », *Anthropologie et sociétés*, 24 (1), pp.21-42.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « L'anthropologie, ou la mort du phénix ? », *Le débat*, 90, mai-août 1996, pp.114-128.
- DE HEUSCH Luc, « Maintenir l'anthropologie », *Le débat*, 90, mai-août 1996, pp.129-146.
- DE HEUSCH Luc, « Ethnologie, Ethologie », *Réseaux*, 91-92-93, 2001, pp. ?
- DELIÈGE Robert, *Introduction à l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris, Seuil, 2001.
- DESCOLA Philippe, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac : Maison des sciences de l'homme, 1986.
- DESCOLA Philippe, « Pourquoi les Indiens n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? » in LATOUR Bruno et LEMONNIER Pierre, *De la préhistoire aux missiles balistiques, l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La découverte, 1994, pp.329-344.
- DESCOLA Philippe, « Societies of nature and the nature of society » in KUPER Adam, *Conceptualizing society*, London, Routledge, 1999.
- DESCOLA Philippe, « La nature : un concept en sursis ? » in PESSIS-PASTERNAK G., *La science : Dieu ou diable ?*, Paris, Odile-Jacob, 1999.

- DESCOLA Philippe, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne » in HÉRITIER Françoise (dir.), *De la violence vol. II*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- DESCOLA Philippe, « Par-delà la nature et la culture », *Le débat*, 114, mars-avril 2001, pp. 86-101.
- DESCOLA Philippe, « L'anthropologie de la nature », *Annales*, 57, 1, 2002.
- DESCOLA Philippe et PÁLSSON Gísli, *Nature and society. Anthropological perspectives*. Londres, Routledge, 1996.
- DETWYLER Thomas R., *Man's impact on the environment*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1971.
- DOUTRELOUX Albert, « Anthropologie sans frontières », *Recherches sociologiques*, 32 (1), 2001.
- DUPUIS Renée, *Tribus, peuples, nations : les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Montréal, Boréal, 1997.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
- FEIT Harvey, « Hunting and the quest for power: the James Bay Cree and Whitemen in the twentieth century », in MORRISSON R. Bruce et WILSON C. Broderick, *Native peoples: the Canadian experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, pp.171-207.
- FEIT Harvey, « Les animaux comme partenaires de chasse : réciprocité chez les Cris de la baie James », *Terrain*, 34, 2000, pp.123-142.
- FEIT Harvey, « L'ethno-écologie des Cris Waswanpis, ou comment des chasseurs peuvent aménager leurs ressources », *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. 1 (4-5), 1971, pp.84-91.
- GAGNON Christiane, « Développement local viable : approches, stratégies et défis pour les communautés », *Coopératives et développement*, 26 (2), 1994, pp.61-82.
- GEERTZ Clifford, *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996.

- GEERTZ Clifford, *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, Paris, PUF, 2002.
- GENEST Serge et COPANS Jean, « L'anthropologie et le millénaire. Fin de siècle ? », *Anthropologie et sociétés*, 24 (1), pp.5-13.
- GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTTIER Richard, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Collin, 1998.
- GHASARIAN Christian, « L'anthropologie américaine en son miroir », *L'homme*, 131, 1994, pp.137-144.
- GHASARIAN Christian, « Les désarrois de l'ethnologue », *L'homme*, 143, 1997, pp.189-198.
- GHASSARIAN Christian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Collin, 2002.
- GILL Sam, « Mother Earth: An American Myth », in CLIFTON James (ed.), *The invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1990, pp.129-143.
- GLOWCZEWSKI Barbara, *Les rêveurs du désert. Peuple Warlpiri d'Australie*, Paris, Actes Sud, 1996.
- GOSSIAUX Pol Pierre, *L'homme et la nature*, Bruxelles, de Boeck, 1993.
- HALLOWELL A. Irving, *Culture and experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955.
- HALLOWELL A. Irving, « Ojibwa Ontology, behaviour, and world view » in TEDLOCK Dennis et TEDLOCK Barbara, *Teachings from the American Earth*, New York, Liveright, 1986.
- INGOLD Tim, « Hunting and gathering as ways of perceiving the environment » in ELLEN Roy F. et FUKUI Katsuyoshi (ed.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, 1996, pp.117-155.

- JAMIN Jean, « Anthropologie fin de siècle », *L'homme*, 143, 1997, pp.165-178.
- KILANI Mondher, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992.
- KILANI Mondher, *L'invention de l'autre : essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
- LAMPRIERE Luc, « Jivaro contre petroleros », *Le Vif/L'express*, 23<sup>ème</sup> année, n°23, Août 2005.
- LATOUR Bruno, « Réponse aux objections... », *Revue du M.A.U.S.S.* , 17, 2001, pp.137-152.
- LATOUR Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La découverte, 2004.
- LATOUR Bruno, « Le rappel de la modernité – approches anthropologiques », *Ethnographiques.org*, [en ligne] n°6 (novembre 2004), <http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html> (page consultée le 10/07/05)
- LAURENT Pierre-Joseph, « L'espace public dans une ville émergente de l'Afrique de l'Ouest. Aux frontières de la théorie des conventions, l'anthropologie prospective ? », *Recherches sociologiques*, 32 (1), 2001.
- LESVESQUE Carole, « La nature culturelle : trajectoires de l'anthropologie écologique contemporaine », *Anthropologie et sociétés*, 20 (3), 1996, pp.5-10.
- LEVI-STRAUSS Claude, « Nature et culture », in *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1971.
- LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. De Minuit, 1979.

- MAILHOT José, *Le savoir écologique traditionnel : la variabilité des systèmes de connaissances et leur étude*, Montréal, Bureau de soutien de l'examen public du projet Grande-Baleine, 1993.
- MILTON Kay, *Environmentalism: The View from Anthropology*, Londres, Routledge, 1993.
- MILTON Kay, « Ecologies : anthropologie, culture et environnement », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 154, 1997, pp.519-538.
- MOORE Henrietta, *Anthropological theory today*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Les trois approches en anthropologie du développement, *Revue Tiers Monde*, XLII, 168, 2001, pp.729-754.
- POIRIER Sylvie, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1), 2000, pp.137-153.
- REYNIERS Alain et SERVAIS Olivier, « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique... », *Recherches sociologiques*, 32 (1), 2001.
- ROUSSEAU Jean, « Les nouveaux défis des Cris de la baie James à l'heure de la globalisation : penser le politique au-delà du projet néo-libéral », *recherches amérindiennes au Québec*, 31 (3), 2001, pp.73-82.
- ROBOTHAM Don, « Postcolonialités : le défi des nouvelles modernités », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 153, 1997, pp. 393-408.
- ROUE Marie, « Les Indiens Cris de la baie James : Chronique d'une dépossession » in BOBBE Sophie, *Taïga-Toundra : Au nord, la démesure*, Paris, Autrement, 1999.
- ROUE Marie, « ONG environnementalistes américaines et Indiens Cris. Une alliance contre nature pour sauvegarder la nature ? », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 178, 2003, pp.679-687.

- ROUE Marie et NAKASHIMA Douglas, « Des savoirs traditionnels pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 173 (3), 2002, pp.377-388.
- SINGLETON Michael, *Amateurs de chiens à Dakar*, Louvain la neuve – Paris, Academia Bruylant – L’Harmattan, 1999.
- SINGLETON Michael, « De l’épaississement empirique à l’interpellation interprétative en passant par l’ampliation analogique : une méthode pour l’Anthropologie Prospective », *Recherches sociologiques*, 32, 1, 2001.
- SPERBER Dan, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- STRIVAY Lucienne, « Manger juste. Les droits de l’animal dans les encyclopédies de 1750 à 1800 », in BODSON Liliane (éd.), *Le statut éthique de l’animal : conceptions anciennes et nouvelles, Colloque d’histoire des connaissances zoologiques*, Université de Liège, 1996
- TANNER Adrian, *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*, Londres, C. Hurst, 1979.
- TESTART Alain, « L’objet de l’anthropologie sociale », *L’homme*, 26, janvier – juin 1986, pp.139-142.
- TROSPER Ronald L., « Traditional American Indian Economic Policy », *American Indian Culture and Research Journal*, 19 (1), pp.65-95.
- TYLER Stephen A., « Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document », in CLIFFORD James et MARCUS George (dir.), *Writing culture: the poetics and politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, pp.121-140.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *From the enemy’s point of view*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Images of nature and society in Amazonian Ethnology », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25 (1996), pp.179-200.

- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in ALLIEZ Eric (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie », in *ethnographiques.org* [en ligne] n°6 (novembre 2004). <http://www.ethnographiques.org/documents/articles/ArCastro.html> (page consultée le 10/07/05).