

Anthropologie et Sociétés



La nature culturelle. Trajectoires de l'anthropologie écologique contemporaine

Carole Lévesque

Volume 20, numéro 3, 1996

La nature culturelle

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015430ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015430ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lévesque, C. (1996). La nature culturelle. Trajectoires de l'anthropologie écologique contemporaine. *Anthropologie et Sociétés*, 20(3), 5–10.
<https://doi.org/10.7202/015430ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1996

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LA NATURE CULTURELLE

Trajectoires de l'anthropologie écologique contemporaine

Carole Lévesque



Ecology became fashionable over a decade ago, and a whole school has grown around the meticulous reporting of terrain, crop, land ownership, ethnobotanical knowledge, soil fertility, and relative shares of food allotted to families of men of different rank. One might have expected that as the environmental crisis deepened there would be contributions from the field of anthropological ecology.

Margaret Mead 1973 : 12

L'idée que la « nature » est une construction sociale en perpétuel devenir pose toutefois un défi formidable à l'anthropologie : devons-nous restreindre nos ambitions à décrire de la manière la plus fidèle possible les conceptions spécifiques de leur environnement que des sociétés ont construites à des époques différentes, ou devons-nous chercher des principes d'ordre permettant de comparer la diversité empirique en apparence infinie des complexes de nature-culture ?

Descola 1996a : 67

L'anthropologie écologique connaît depuis quelques années un important regain d'intérêt qui s'exprime à travers une production aussi abondante que diversifiée ; il suffit de prendre connaissance de quelques-unes des plus récentes publications à ce sujet pour le constater (Bennet 1993, Descola et Pálsson 1996, Ellen et Fukui 1996, Ingold 1994, Milton 1993, Moran 1990, Smith et Winterhalder 1992). Les préoccupations actuelles à l'égard de l'environnement contribuent sans aucun doute à cette renaissance en remettant à l'ordre du jour le débat nature-culture, non seulement au sein de l'anthropologie mais aussi en philosophie et en biologie, pour ne nommer que ces disciplines. Quelques écologistes radicaux par exemple, qui tiennent l'humain pour une espèce, somme toute mineure, qui menace à la fois l'intégrité de la planète et son évolution future, laissent loin derrière eux toute la question humaine et culturelle afin de concevoir une nature supérieure (Ferry 1992, Jonas 1992, Serres 1990). Dans cette optique, ils rejoignent à bien des égards les positions extrêmes adoptées par certains sociobiologistes au cours des deux dernières décennies.

En ce qui concerne les anthropologues le sujet est loin d'être neuf ou circonstanciel même s'il bénéficie présentement d'une actualité renouvelée ; il constitue le fondement même de la discipline. En fait, l'histoire de l'anthropologie est l'histoire des catégories de nature et de culture (Ellen 1996 : 17). Mais parler de nature ne signifie pas d'emblée parler d'écologie. Comme le rappelle avec pertinence Charest dans l'article qu'il présente ici, l'anthropologie commence à se penser en

termes écologiques avec les travaux de Steward. Jusqu'à cette époque, les rapports entre l'humain et son environnement sont plutôt abordés en termes de déterminisme unilinéaire : déterminisme culturel (le culturalisme), d'une part, ou déterminisme matériel (le matérialisme), d'autre part. La contribution spécifique de Steward et de quelques autres auteurs dont Murphy et Service est sans aucun doute d'avoir introduit dans le débat l'idée d'une dynamique, d'un mouvement. Ce fut la première phase d'un questionnement à proprement parler écologique, c'est-à-dire qui prend en considération « la relation » entre la culture et la nature. Ce fut également la première tentative pour s'extraire d'un évolutionnisme primaire (Orlove 1980) ; tentative plus ou moins heureuse puisque finalement, sous l'écologie culturelle, les positions matérialistes se sont exacerbées jusqu'à engendrer un « finalisme biologique » (Descola 1991 : 214).

Au cours des années 1970, les nombreux questionnements autour du concept d'écosystème en écologie biologique ou comportementale (voir Guille-Escuret dans ce numéro), ont fourni une impulsion importante à l'anthropologie écologique, notamment avec les approches adaptationnistes et processuelles (Orlove 1980, Charest, ce numéro). Dès lors, les rapports entre l'humain et l'environnement, la société et son milieu, sont préférablement perçus en termes de mécanismes adaptatifs, d'ajustement mutuel, de processus stratégiques. Dans cette optique, les comportements des humains, comme le souligne Hunn (1989), sont affectés par les composantes environnementales tout en affectant à leur tour l'environnement complexe que constituent le social et l'écosystème dont l'humain fait partie.

Cependant, la difficulté à opérationnaliser semblables approches réside dans le fait que la société et l'écosystème sont constitués d'organismes individuels qui poursuivent des fins personnelles ; en conséquence, attribuer une direction aux systèmes (comme c'est le cas avec l'approche systémique) c'est perdre de vue le rôle prépondérant de l'individu. Du point de vue de Guille-Escuret (ce numéro) qui lui préfère la notion de niche écologique, il s'agit là d'une des limites importantes de la notion d'écosystème en anthropologie. L'écologie évolutionnaire qui s'est développée dans la foulée des approches précédentes (Smith 1984, Smith et Winterhalder 1992) a tenté de contourner la difficulté en s'intéressant au rôle de l'acteur (*actor-based model*) et en mettant l'accent sur les processus de prises de décisions des individus (Hunn 1989).

Voici donc, quoique fort schématisées, les orientations et particularités de ce qu'on a appelé l'approche matérialiste en anthropologie. Malgré les limites qu'on lui reproche (Ingold 1996), il est nécessaire de lui reconnaître son apport à une compréhension écologique des phénomènes techniques et matériels. On lui a opposé, et on lui oppose encore, l'approche symbolique, cette approche, comme le souligne Beaucage ici, qui s'est essentiellement intéressée aux représentations et aux cosmologies des populations humaines, notamment à travers l'ethnoscience. De nombreux travaux tentèrent de trouver une alliance entre les deux approches au cours des vingt-cinq dernières années (entre autres Descola 1986, Salhins 1980, Godelier 1984, Hunn 1989), et ils demeurent d'une grande actualité (Descola et Pálsson 1996, Ellen et Fukui 1996). L'anthropologie cognitive, par exemple, a

souvent été évoquée comme étant la plus appropriée pour assurer la construction de ce lien entre nature et culture. Mais cette variable linguistique, identifiée ici par Guille-Escuret, ne peut à elle seule expliquer l'envergure de la médiation obligée entre l'humain et son milieu. Descola parvient cependant à la formule la plus achevée jusqu'à maintenant à l'intérieur de l'écologie symbolique dont l'argumentation s'inspire de la vision du monde des groupes de chasseurs qui conçoivent « leur environnement à la manière d'un dense réseau d'interrelations gouverné par des principes qui ne discriminent pas les humains des non-humains » (Descola 1996b : 65).

En effet, l'opposition entre les deux approches et, partant, le besoin d'en opérationnaliser l'alliance, ne se justifie que dans la mesure où l'idée de nature est coupée de l'idée de culture. Pour reprendre l'analogie de Descola, la portée du paradigme nature-culture s'est incarnée jusque dans la rupture entre l'approche matérialiste et l'approche idéelle à l'intérieur de l'anthropologie des quarante dernières années. En conséquence, l'essor de l'anthropologie écologique contemporaine a été freiné, le débat entre l'une et l'autre approche se neutralisant de lui-même.

Sous l'impulsion plurielle des conceptions holistiques de l'univers propres aux sociétés non-occidentales, d'une prise de conscience environnementaliste, des avancées de la biologie environnementale et d'une nouvelle génération de travaux anthropologiques consacrés à l'écologie, les enjeux de l'anthropologie écologique se sont renouvelés : « The emphasis was now firmly on people as parts of larger systems, on culture *in* nature, on the cultural *construction* of nature, and on species co-existence and sustainable development » (Ellen 1996 : 1). Dans cette perspective, la nature est appréhendée à l'instar d'un concept culturel et peut de ce fait recouvrir plusieurs niveaux de réalités. Si l'anthropologie a construit le débat nature-culture autour du concept de culture, telle qu'une imposante littérature en fait état depuis un siècle, il semble qu'elle soit désormais entrée elle aussi dans cette phase de déconstructionnisme propre au postmodernisme.

Cela signifie-t-il que l'énigme du dualisme est résolue et qu'il faille désormais penser la question nature-culture en termes « monistes » ? Rien n'est moins sûr puisque le principe de base de l'écologie n'est certes pas de fusionner deux niveaux de réalités (ou plusieurs le cas échéant) ; il est plutôt de reconnaître la différenciation des niveaux de connaissances existants et de traiter l'interaction en elle-même comme le troisième élément autonome d'une dynamique triangulaire. C'est d'ailleurs en fonction d'une telle approche que Crépeau (ce numéro) explore la possibilité de l'opérationnalisation d'une écologie de la connaissance. En fait, pour développer une anthropologie véritablement sociale, il sera nécessaire de la penser en termes écologiques. Cette voie de réflexion trouve un écho important dans l'article de Guille-Escuret. Parler de la nature n'est pas suffisant pour « faire » de l'écologie. Si l'anthropologie écologique première manière a mis au jour la nécessité de comprendre les termes de la « relation », la nouvelle anthropologie écologique mettra sans doute sur le principe de l'« interaction » (rappelons que les deux termes sont souvent utilisés, à tort, comme synonymes).

Une des voies les plus prometteuses à cet égard est sans doute l'étude des savoirs autochtones. Encore trop souvent confondue avec l'ethnoscience puisque toutes deux partagent le même intérêt pour les connaissances des populations locales à l'égard de l'environnement, elle s'en distingue pourtant de plus en plus. L'ethnoscience s'est constituée véritablement à partir des années 1960, principalement en réaction à l'écologie culturelle (Friedberg 1991). On l'a longtemps considérée comme la réponse de l'anthropologie symbolique à la question naturelle. Ses questionnements à propos des catégories sémantiques en fonction desquelles les groupes culturels nomment et classent les composantes de leur environnement ont favorisé la description de systèmes de connaissances parallèles à ceux de la science occidentale. Par la même occasion, ils conféraient un statut scientifique aux études ethnologiques puisqu'ainsi se constituait « la science » des populations non-occidentales. Mais la logique organisatrice de cette pensée concrète, comme l'appelait Lévi-Strauss, est-elle la logique des populations étudiées ou celle de la science occidentale appliquée à des objets d'étude différents ? Les catégories identifiées proviennent-elles d'une logique interne ou sont-elles la transposition de nos propres systèmes de classification ?

L'étude des savoirs autochtones, de plus en plus prise en compte dans les milieux académiques comme parmi les groupes autochtones (Feit 1994, Mailhot 1993), tente de répondre aux questions laissées en suspens par l'ethnoscience. Elle vise l'intégration des connaissances et des pratiques relatives à l'environnement ; elle prend en considération des phénomènes inséparables des savoirs proprement dits, tels l'apprentissage et la transmission de ces connaissances à travers l'histoire (Turner, ce numéro). Mais surtout, lorsqu'elle est envisagée en termes écologiques, elle permet de replacer les savoirs à l'intérieur des contextes sociaux, environnementaux, économiques et symboliques à l'intérieur desquels ils agissent et interagissent.

La contribution de ce numéro à l'anthropologie écologique contemporaine, en s'exprimant sous divers angles, s'inscrit directement dans les questionnements mis en évidence ci-dessus. D'entrée de jeu, l'article de Crépeau s'intéresse à la manière dont Durkheim, Lévi-Strauss et Descola ont conceptualisé les rapports nature-culture. Il retrace les prémisses théoriques qui sous-tendent les modèles explicatifs et interprétatifs proposés par ces auteurs clés. L'originalité de la démonstration de Crépeau est de mettre en lumière le fait que, dans leur projet de problématiser le principe unificateur et dialectique de l'humanité et de l'univers, aucun n'a échappé au piège du dualisme puisque leurs modèles demeurent malgré tout résolument duals. Même en ce qui concerne Descola, l'intention demeurerait éloignée de son opérationnalisation.

Procède dans le même esprit la question que posent le Taller de Tradición Oral (Atelier de tradition orale) et Beaucage à partir de l'étude de l'ethnotoponymie des Nahuas de la Sierra Madre Oriental au Mexique. L'écologie symbolique, malgré ses visées intégratrices, ne minimise-t-elle pas la portée sinon déterminante, du moins contraignante, de l'environnement matériel ? Après avoir démontré de quelle manière les catégories de lieux sont constituées en système, les auteurs s'interrogent sur les fondements (utilitaires ou cognitifs) de ce savoir. Ils constatent

une « certaine autonomie de ce système de connaissance par rapport à la pratique ». Toutefois, cette autonomie se légitimerait sur la base d'une autorité antérieure du rapport matériel. Cette démonstration introduit la dimension historique dans le débat et, par conséquent, celle de la transformation des systèmes de connaissances dans le temps.

À travers la technique complexe et méconnue de la vannerie, Turner s'intéresse quant à elle à la constitution et à la transformation des savoirs des femmes dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs de la côte du Nord-Ouest canadien ; en négligeant de prendre en considération le rôle de la vannerie dans l'économie domestique et donc la contribution des femmes à cette économie, c'est à la fois la compréhension du mode de vie de ces populations qui est altérée et la complexité des liens avec leur milieu qui est insuffisamment explorée.

Cette démonstration trouve un écho significatif dans l'article de Guille-Escuret qui attire l'attention sur les faits techniques, médiateurs essentiels entre l'humain et son milieu, aux côtés du langage et du biologique. Se référant aux travaux de Leroi-Gourhan sur la place de la dimension technique dans l'hominisation, Guille-Escuret opère une distinction à l'intérieur du monde cognitif entre la parole et le geste qui agissent conjointement mais différemment comme sources de mémoire chez l'humain.

Charest pose avec minutie la question essentielle de la rationalité des pratiques d'exploitation des ressources fauniques chez les Mamit Innuat de l'Est du Québec. Ce questionnement s'inscrit pleinement dans le projet d'une reconnaissance des modes de gestion traditionnelle des ressources renouvelables que partagent les populations de chasseurs du subarctique québécois (Cris, Innus, Attikamek^W, Algonquiens). La contribution de Charest rejoint celle de Turner dans l'optique d'une caractérisation plus adéquate des modes d'appréhension de la nature par les populations de chasseurs.

Références

- BENNET J. W., 1993, *Human Ecology as Human Behavior : Essays in Environmental and Developmental Anthropology*. New Brunswick, Transactions Publishers.
- DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- , 1996, « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », *La Recherche*, 292 : 62-67.
- DESCOLA P. et G. PÁLSSON (dir.), 1996, *Nature and Society*. New York, Routledge.
- ELLEN R. et K. FUKUI (dir.), 1996, *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg.
- ELLEN R., 1996, « Introduction » : 1-36, in E. Roy et K. Fukui (dir.), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg.
- FEIT H. A., 1994, « Partenariats autochtones pour le savoir et la recherche sociale dans le Nord » : 44-56, in J. Stager (dir.), *Le Canada et la science polaire*. Actes d'un congrès parrainé par la Commission canadienne des affaires polaires. Yellowknife, Commission Canadienne des Affaires Polaires.

- FERRY L., 1992, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris, Grasset.
- FRIEDBERG C., 1991, « Ethnoscience » : 252-255, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GODELIER M., 1984, *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.
- HUNN E., 1989, « Ethnoecology : The Relevance of Cognitive Anthropology for Human Ecology » : 143-164, in M. Freilich (dir.), *The Relevance of Culture*. New York, Bergin et Garvey.
- INGOLD T. (dir.), 1994, *Companion Encyclopedia of Anthropology : Humanity, Culture and Social Life*. Londres, Routledge.
- INGOLD T., 1996, « The Optimal Forager and Economic Man » : 25-44, in P. Descola et G. Pálsson (dir.), *Nature and Society*. New York, Routledge.
- JONAS H., 1992, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris, Fayard.
- MAILHOT J., 1993, *Le savoir écologique traditionnel. La variabilité des systèmes de connaissance et leur étude*. Montréal, Dossier-synthèse N° 4. Évaluation environnementale du projet Grande Baleine.
- MEAD M., 1973, « Changing Styles of Anthropological Work », *Annual Review of Anthropology*, 9516 : 1-26.
- MILTON K. (dir.), 1993, *Environmentalism. The View from Anthropology*. Londres, Routledge.
- MORAN E. F. (dir.), 1990, *The Ecosystem Approach in Anthropology : From Concept to Practice*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- ORLOVE B., 1980, « Ecological Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 9 : 235-273.
- SAHLINS M. D., 1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard.
- SERRES M., 1990, *Le contrat naturel*. Paris, François Bourin.
- SMITH E. A. et B. WINTERHALDER (dir.), 1992, *Evolutionary Ecology and Human Behavior*. New York, Aldine de Gruyter.
- SMITH E. A., 1984, « Approaches to Inuit Socioecology », *Études Inuit*, 8,1 : 65-87.
- , 1991, « Écologie culturelle » : 214, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

Carole Lévesque
INRS-Culture et société
306, Place d'Youville - B10
Montréal
Québec H2Y 2B6