



HAL
open science

L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline

Elise Demeulenaere

► To cite this version:

Elise Demeulenaere. L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline. G. Blanc, E. Demeulenaere, W. Feuerhahn. Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes, Editions de la Sorbonne, pp.43-73, 2017, 978-2-85944-988-9. halshs-01654058

HAL Id: halshs-01654058

<https://shs.hal.science/halshs-01654058>

Submitted on 26 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Chapitre 2. L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline —

Élise Demeulenaere

Fichier auteur. Pour une version proprement mise en page, se référer à la version parue dans G. Blanc, É. Demeulenaere, W. Feuerhahn (dir.), 2017, *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris. Éditions de la Sorbonne.

Référence complète : Demeulenaere É., 2017, « L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline », in G. Blanc, É. Demeulenaere, W. Feuerhahn (dir.), *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris. Éditions de la Sorbonne, p. 43-73.

Une révolution copernicienne ?

Anthropologie de la nature, anthropologie des non-humains, animal studies, agentive nature, multi-species ethnographies... Depuis une dizaine d'années, l'anthropologie est marquée par une prolifération de concepts, de textes ou événements à vocation programmatique annonçant l'élargissement de ses frontières au-delà de l'humain. En France, un tel dynamisme s'est traduit par un colloque au Collège de France sur le « tournant animaliste¹ », un manuel affichant l'ambition de faire le point sur la prise en compte des non-humains dans les sciences sociales (Houdart et Thiery, 2011) et plusieurs événements autour du « tournant ontologique² ». Le forum de discussion Ecological/ Environmental Anthropology (abrégé E-Anth) de la section Anthropology and Environment créée en novembre 1998 au sein de l'American Anthropological Association (AAA) se fait aussi l'écho de ces développements récents. Sur ce forum qui comptait 2 150 adhérents en mai 2015 sont discutés des enquêtes sur des thématiques environnementales affectant divers groupes ethniques (déforestation, réchauffement climatique, gaz de schiste...), mais également des travaux plus théoriques sur les cadres épistémologiques, conceptuels ou méthodologiques. C'est plutôt sur ce deuxième volet que la production française apparaît vive. La traduction en anglais en juin 2013 de *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola (2005) a par exemple été abondamment commentée, ainsi que la conférence annuelle de l'AAA qui lui a succédé, où des panels très suivis ont été organisés autour de « The French Philosophical Anthropology » ou « The French Ontological Turn³ ».

Philippe Descola, fondateur de la chaire d'anthropologie de la nature au Collège de France, est la figure française saillante de ce mouvement. Dans sa leçon inaugurale en 2001, il n'avait pas manqué de souligner le paradoxe de l'intitulé qu'il avait choisi pour sa chaire : « En apparence, en effet,

1. « Un "tournant animaliste" en anthropologie ? », organisé par Frédéric Keck et Noëlie Vialles, 22-24 juin 2011.

2. « Penser avec l'anthropologie » (6-7 mai 2014, université Paris Ouest) suivi de peu par « Anthropologie et ontologie, une évaluation critique » (11 juin 2014, École normale supérieure de Paris).

3. Actes publiés dans HAU: Journal of Ethnographic Theory 4-1, 2014.

l'anthropologie de la nature est une sorte d'oxymore puisque, depuis plusieurs siècles en Occident, la nature se caractérise par l'absence de l'homme, et l'homme par ce qu'il a su surmonter de naturel en lui » (Descola, 2001)⁴. En nommant cette « aporie de la pensée moderne », il donnait la mesure du défi intellectuel qu'il entendait relever. Empruntant au vocabulaire latourien, l'anthropologue développe : « Il est désormais difficile de faire comme si les non-humains n'étaient pas partout au coeur de la vie sociale », en conséquence, il convient de repenser le périmètre et les méthodes de l'anthropologie « de manière à inclure dans son objet bien plus que l'anthropos, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage » (2005 : 15). Il ouvrait ainsi une voie de recherche que de nombreux jeunes collègues ont suivie avec d'autant plus d'enthousiasme que le programme paraissait radical.

Un tel engouement n'a pas manqué d'inspirer quelques commentaires caustiques – Yves Gingras moque par exemple cette « révolution copernicienne autoproclamées » (2012) ; des exégèses sophistiquées, voire sibyllines, sur lesquelles des auteurs s'interrogent – n'est-ce pas de la « (bonne) anthropologie virant à de la (mauvaise) philosophie ? » (Pedersen, 2012) –, ou s'amuse – « encore un tournant et vous y êtes » (Laidlaw et Heywood, 2013). Il a également provoqué des réactions alarmées, comme celle de l'anthropologue spécialiste de la domestication des animaux Jean-Pierre Digard (2012) qui y voit un « risque de dilution de la discipline anthropologique et de son objet », et la caution qu'il offrirait à des courants de pensée dont l'ouverture aux nonhumains contredirait les valeurs humanistes, rejoignant là une critique de l'écologie portée par Luc Ferry vingt ans auparavant. L'argument de ce chapitre n'est pas de s'arc-bouter sur les fondements supposés de la discipline pour en défendre une hypothétique pureté. Il est plutôt de faire l'examen critique de la nouveauté revendiquée de cette « anthropologie au-delà de l'anthropos ». La démonstration exige d'ouvrir l'enquête sur les recherches passées consacrées aux rapports des sociétés avec leur environnement, sur la façon dont elles étaient formulées, les contextes dans lesquelles elles ont émergé. Ce terrain d'enquête n'est pas complètement vierge. Deux ouvrages sur la nature dans la théorie anthropologique ont été publiés à vingt-deux ans d'intervalle : *Les sociétés et leurs natures* (Guille-Escuret, 1989) et *L'écologie des autres* (Descola, 2011b). Ces écrits m'ont servi de point de départ. Cependant, leur lecture comparée faisait ressortir des hommes et des courants différents, donnant l'impression que les auteurs défendaient une perspective particulière sans que le lecteur n'ait les éléments de réflexivité pour la resituer dans un paysage plus vaste. À titre d'exemple, Georges Guille-Escuret attribue à Jacques Barrau, dont il a été l'élève, le rôle d'« inspirateur de l'ethno-écologie » (Guille-Escuret, 1997), courant auquel il consacre l'une des quatre

4. Voir la contribution de Wolf Feuerhahn.

5. Bruno Latour (2011 : 77) cité par Gingras (2012).

6. “(good) anthropology” turning into “(bad) philosophy” (sauf mention contraire, toutes les traductions sont de l'auteur).

parties de son livre. Par contraste, ni l'homme ni le courant n'apparaissent dans la fresque de Philippe Descola. Barrau fut pourtant reconnu de ses pairs et de son institution, comme en témoignent sa participation à la commission CNRS « Anthropologie, préhistoire, ethnologie », sa médaille d'argent obtenue en 1981 du CNRS pour « ses travaux et pour son activité de promotion de recherches interdisciplinaires sur les relations entre les sociétés humaines et leurs environnements », et le prix Cosmos « pour ses travaux sur les relations entre les sociétés humaines et la nature » qui lui a été remis à Osaka en 1994⁷. De son côté, Descola semble lire l'histoire des courants en anthropologie consacrés aux rapports des sociétés à leur milieu au travers d'un prisme particulier, celui de la remise en question des concepts de nature et de culture. Le Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), qu'il a dirigé de 2001 à 2012, bénéficie d'un prestige bien supérieur aux autres lieux de production de la recherche en anthropologie – comme le soulignent les instances d'évaluation de la recherche, qui le qualifient de « navire amiral de l'anthropologie », représentant « depuis plus de quarante ans une manière de figure de proue de la discipline en France⁸ ». Le pluralisme des récits d'acteurs ne serait pas un problème s'ils faisaient l'objet d'une égale attention de la part des lecteurs et commentateurs, et si le champ de force dans lequel ces énoncés sont produits était conjointement analysé. La difficulté vient de ce que la ligne privilégiée par l'historiographie tend à s'aligner sur la version des dominants. Un tel biais, bien connu des historiens, pourrait paradoxalement conduire à construire une histoire de l'élargissement de « l'anthropologie au-delà de l'anthropos » qui ne s'appuie que sur les recherches les plus centrales de la discipline, ignorant celles menées dans les marges⁹.

Mon intention est donc de rouvrir l'enquête sur les différents courants qui ont abordé la question des rapports entre les sociétés et leurs milieux, à la fois en tentant de diversifier les sources, et en introduisant un élément absent dans les ouvrages existants, en l'occurrence l'évolution concomitante du « champ » (au sens de Bourdieu) de l'anthropologie¹⁰. Je me focaliserai sur les débats et dynamiques scientifiques en France depuis les années 1970. La perspective française amène cependant à ouvrir aux travaux des chercheurs étrangers avec lesquels les Français ont toujours échangé, du fait de collaborations institutionnelles internationales ou de terrains partagés. Avant d'entrer dans le

7. Le prix international Cosmos, créé en 1993, a récompensé des scientifiques comme Richard Dawkins, Jared Diamond, Georgina Mace, Robert Wilson et, en 2014, Philippe Descola.

8. Évaluation de l'Aeres, décembre 2012 ; rapport du comité d'experts de l'Aeres, mars 2008.

9. C'est le cas dans le travail de Pierre Charbonnier (2015) qui entend faire une « histoire philosophique » de la théorie anthropologique des rapports collectifs à la nature à partir de la relecture des oeuvres de trois figures consacrées : Durkheim, Lévi-Strauss et Descola.

10. Je remercie Julien Pomart, responsable du pôle Archives de la Fondation de la Maison des sciences de l'homme, qui m'a orientée dans mes recherches sur le séminaire Écologie et sciences humaines ; Claudine Friedberg qui m'a donné accès à ses archives et en a commenté le dépouillement ; Maurice Godelier, Pierre Lemonnier, Frédéric Joulian, Serge Bahuchet, Dominique Fournier, qui m'ont accordé des entretiens. Je n'ai pas jugé nécessaire d'interroger Philippe Descola car j'ai trouvé un témoignage très riche dans ses entretiens avec Pierre Charbonnier (Descola, 2014). Merci enfin à Alix Levain et Charles Stépanoff pour leurs commentaires constructifs sur une version antérieure de ce texte.

vif du sujet, il me faut rappeler les termes du débat entre structuralistes lévi-straussiens et marxistes classiquement évoqué dès lors qu'on traite des théories anthropologiques des relations des sociétés à leur milieu. La suite du texte aborde les principales écoles développées en France, leurs propositions et contradictions : la technologie culturelle, l'ethnoscience, l'ethno-écologie, l'anthropologie de la nature. Sont enfin observés les débats récents autour du « tournant ontologique ».

Idéalisme versus matérialisme : les termes classiquement posés du débat

Au début des années 1970, l'anthropologie est principalement divisée en deux grandes options théoriques, concurrentes et antagonistes : le structuralisme et le marxisme. Celles-ci trouvent un terrain d'affrontement autour de l'interprétation de la diversité des usages de la nature, qui donne lieu à des accusations réciproques, d'idéalisme pour les uns, de matérialisme pour les autres. Dans ce débat qui occupe la scène anthropologique internationale, du côté des marxistes, la figure la plus active et la plus virulente est américaine. Marvin Harris (1927-2001) est le fondateur du « matérialisme culturel », théorie qui s'inspire et prolonge le courant de l'« écologie culturelle » de Julian Steward (1902-1972). Ce dernier a été le premier à faire un usage explicite du concept d'écologie dans des travaux d'anthropologie. C'est en travaillant à la comparaison entre deux peuples indiens d'Amérique du Nord, tentant à la suite d'Alfred Kroeber (son directeur de recherche) et de Clark Wissler d'établir des corrélations entre les « aires culturelles » de ces Indiens et les zones biogéographiques nord-américaines, que Julian Steward développe la théorie de l'« écologie culturelle ». Celle-ci stipule que les stratégies adaptatives d'une société s'incarnent dans ce qu'il appelle le « noyau culturel » (cultural core), c'est-à-dire un ensemble d'institutions sociales et assemblages de techniques directement liés à l'exploitation des ressources naturelles. Les sociétés se diversifient et se distinguent par des traits culturels qu'il considère comme neutres – la « périphérie neutre » (neutral periphery) : l'esthétique, les valeurs morales, la mythologie... –, et qui échappent à la détermination par l'environnement. Ces traits secondaires dépendent de l'innovation locale ou de l'emprunt culturel. Lorsque Steward publie *Theory of Culture Change* (Steward, [1955] 1972), à rebours des théories diffusionnistes ou migratoires dominantes à l'époque, Marvin Harris est l'un des rares à s'enthousiasmer : « C'est la première proposition cohérente sur la façon dont la culture et l'environnement pourraient être étudiés en termes causaux [sans revenir à un simple déterminisme géographique, ou sans tomber dans le particularisme historique]¹¹ » (Harris, 1968 : 666). Se revendiquant de la doctrine marxiste

11. This is the first coherent statement of how the interaction between culture and environment could be studied in causal terms [without reverting to a simple geographical determinism or without lapsing into historical particularism].

qui affirme le « primat des infrastructures sur les superstructures » (autrement dit, le primat de la base matérielle sur la culture), Harris adhère en effet à une interprétation matérialiste des sociétés. Cette conception est pour lui tout à fait compatible avec celle de Steward, « si nous supposons que le noyau [de Steward] est analogue à la base¹² » (Harris, 1968 : 565-569). Il propose cependant d'aller un cran plus loin dans le déterminisme écologique, en posant que les conditions matérielles déterminent l'ensemble de la culture. Son activisme le conduit à soutenir une interprétation matérialiste des sacrifices humains chez les Aztèques proposée par Michael Harner (Harris, [1979] 2001), soutien qui lui vaudra la réprobation de la plupart des anthropologues, parmi lesquels Marshall Sahlins, pourfendeur célèbre de la sociobiologie (Sahlins, 1978)¹³. À la même période, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) développe un tout autre programme. Ce philosophe de formation reconnaît certes « le primat des infrastructures », mais, ainsi qu'il l'annonce dans *La pensée sauvage*, « c'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire – assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie – le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie » (Lévi-Strauss, 1962 : 173-174). Si le premier chapitre de *La pensée sauvage* porte sur les savoirs relatifs aux systèmes de classement des plantes et animaux des peuples « dont la pensée n'a pas été domestiquée en vue d'un rendement », le but de cet éclairage est de nourrir l'analyse structurale des mythes¹⁴. En insistant sur les dimensions symboliques, il critique en creux le réductionnisme des perspectives matérialistes : les plantes, les animaux, etc., ne sont pas que des ressources « utiles » sur le plan pratique, ils sont aussi « dignes d'intérêt » pour la pensée (Lévi-Strauss, 1962 : 4).

Dans la conférence que Claude Lévi-Strauss donne à Barnard College en 1972, intitulée « Structuralisme et écologie », l'auteur qui se sait étiqueté « idéaliste » ou « mentaliste » défend sa perspective contre les matérialistes et leur déterminisme écologique – l'adversaire intellectuel que le terme « écologie » du titre de la conférence désigne (Lévi-Strauss, 1983). Il pose en introduction que « deux types de déterminismes sont simultanément à l'oeuvre dans la vie des sociétés ». D'abord « les opérations mentales obéissent à des lois. Ces contraintes, qui maintiennent les productions idéologiques au sein d'une isomorphie où sont seulement possibles certains types de transformations, illustrent la première sorte de déterminisme ». Un deuxième déterminisme « exerce sur l'idéologie des contraintes extrinsèques : les caractéristiques du milieu naturel, les genres de vie, les conditions sociales et politiques... » (Lévi-Strauss, 1983 : 152). La conférence s'attache à montrer, à partir de l'analyse de deux mythes rapportés par Franz Boas impliquant des palourdes, que le premier déterminisme prévaut sur le deuxième. Marvin Harris, alors

12. If we proceed on the assumption that core is analogous to base.

13. On trouve un récit détaillé de cette controverse dans Guille-Escuret (2008).

14. Voir Godelier (2013 : 309).

professeur à l'université Columbia (à laquelle est affilié le Barnard College) n'assiste pas à la conférence, mais s'estime visé. Il publie dans *L'Homme*, la prestigieuse revue créée par Lévi-Strauss, et en français, une vive réplique, dans laquelle il offre une autre lecture du mythe, accusant Lévi-Strauss d'avoir fondé son raisonnement sur une mauvaise identification zoologique des palourdes¹⁵. Lévi-Strauss fait jouer son droit de réponse avec « Structuralisme et empirisme », où il cible cette fois « l'empirisme rampant qui est la maladie sénile du néo-marxisme » (Lévi-Strauss, 1976). Les arguments factuels de l'un et de l'autre ne permettent pas de trancher la dispute : les mythes commentés ont été rapportés par Boas et il subsiste un doute quant à la validité de la traduction en anglais (clams) des noms vernaculaires des bivalves. Le lecteur retient de cet échange la violence de l'affrontement idéologique entre les deux écoles et, malgré cela, un point commun : l'attention qu'elles portent toutes deux à la parfaite identification des espèces botaniques ou zoologiques ainsi qu'à la connaissance de leurs propriétés, dès lors que flore ou faune sont impliquées dans la vie sociale des peuples étudiés. Le point de clivage réside dans l'usage qui est fait de cette connaissance naturaliste : pour l'un, elle vise à apporter des arguments à la thèse d'un déterminisme matériel ; pour l'autre, elle vise à décrire les matériaux élémentaires à partir desquels l'esprit humain « bricole » les mythes (Lévi-Strauss, 1976 : 32).

L'affrontement entre matérialistes culturels et structuralistes trouve un autre terrain de discordance autour de l'ethnoscience, proposition pour penser les rapports des sociétés à leur environnement, qui émerge à l'université de Yale dans les années 1950, d'une fertilisation croisée entre anthropologie et linguistique. Les collaborations entre ces deux disciplines étaient déjà anciennes au département d'anthropologie, où la plupart des chercheurs avaient une formation multiple, en anthropologie, en linguistique, et parfois en sciences exactes. C'est en effet dans ces murs que les linguistes et anthropologues Edward Sapir et Benjamin Whorf ont forgé dans les années 1940 le « principe de relativité linguistique » selon lequel la pensée est conditionnée par la langue qui l'exprime et, en retour, la langue est déterminée par la culture dans laquelle elle se développe. Le courant de l'ethnoscience, également dénommé à ses débuts « la nouvelle ethnographie », propose de renforcer la rigueur de la méthode ethnographique en abordant les « cultures » non pas seulement à travers les catégories de description et d'analyse de l'ethnographe, mais également à travers les catégories de sens autochtones. Celles-ci sont identifiables (suivant l'hypothèse de Sapir-Whorf) à travers les termes utilisés dans la langue locale. Le domaine de la parenté offre une bonne illustration de l'efficacité de cette méthode : chaque langue a des termes propres de parenté, qui désignent des catégories de liens qui ne se superposent pas forcément avec celles de la culture de l'observateur. L'ethnographe se doit de recueillir ces termes locaux, mais également de décrire précisément les liens de parenté qu'ils désignent, dans les termes codifiés que la méthode comparatiste dans ce

15. Le texte est republié en 1979 en anglais dans l'ouvrage *Cultural Materialism* (Harris, 1979).

domaine a permis de forger (Sturtevant, 1964). Il s'agit en d'autres termes de combiner une perspective *etic* (extérieure) et *emic* (intérieure)¹⁶. L'ethnoscience est portée conjointement par Harold Conklin et William Sturtevant, camarades de doctorat à Yale dans les années 1950, mais c'est Conklin, botaniste en plus d'être anthropologue et linguiste, qui le premier applique systématiquement l'ethnoscience au domaine des plantes. Son travail chez les Hanunó'o (Philippines) ouvrira la voie à un champ de recherche autour des classifications populaires, en particulier botaniques. La démarche n'est plus alors seulement de « partir des catégories sémantiques indigènes pour étudier la connaissance qu'une société a de son environnement » (Conklin, 1954a), mais également de rendre compte des « façons particulières qu'a une société de classer son univers matériel et social » (Sturtevant, 1964 : 100). En définitive, il s'agit d'étudier le « système de savoir et de cognition typiques d'une culture donnée » (99), principalement à travers son système de classification, ce à quoi la racine « science » de « ethnoscience » fait référence. Les réactions de Lévi-Strauss et de Harris aux propositions de l'ethnoscience sont là aussi à fronts renversés. Dans la conception de Claude Lévi-Strauss, l'ordre symbolique révélé par l'anthropologue est d'abord et avant tout le fruit de l'activité mentale inconsciente des sociétés étudiées. C'est la similarité de leur structure mentale qui permet à l'un de décrypter la pensée des autres. Or, si l'ethnoscience est dans un premier temps essentiellement descriptive et esquive la question du rapport de détermination entre infrastructure et superstructure, certains de ses auteurs opèrent une équivalence entre la culture et « l'organisation cognitive des phénomènes matériels » (Tyler, 1969 : 3, cité dans Fournier, 1971). Pour cette raison, Lévi-Strauss a été l'un des premiers en France à s'intéresser à ce courant, comme en témoignent les nombreuses références à Harold Conklin dans le premier chapitre de *La pensée sauvage*. Pour la même raison, l'ethnoscience devient la cible des attaques de Marvin Harris, qui pointe là encore l'écueil de l'« idéalisme culturel » (Harris, 1968 : 565-569).

Penser le concret : l'apport de la technologie culturelle

Il serait cependant erroné de réduire les lignes de fracture dans le paysage de l'anthropologie française des années 1960-1970 au seul affrontement théorique entre marxisme et structuralisme. Un autre clivage saillant existe en France, et s'incarne particulièrement dans les parcours de formation. À cette époque deux offres de formation coexistent : le certificat de formation à la recherche ethnologique (CFRE) dispensé par l'Institut d'ethnologie, dans les locaux du Musée de l'Homme, sous la direction d'André Leroi-Gourhan d'une part ; la formation à la recherche anthropologique (FRA), dispensée à la

16. Cette opposition, proposée par le linguiste Kenneth Pike, est inspirée de la distinction opérée en linguistique entre sons (objectivés par la phon-étique) et phonèmes (catégories de sons pertinentes pour les locuteurs d'une langue, étudiés par la phonologie, phon-emic en anglais).

6^e section de l'École pratique des hautes études (EPHE)¹⁷ par des chercheurs du laboratoire d'anthropologie sociale d'autre part. André Leroi-Gourhan (1911-1986), ethnologue, archéologue, historien spécialiste de la préhistoire, qui conçoit tous ces champs disciplinaires en continuité, a consacré une partie de sa carrière à l'étude des techniques. Son activité de pédagogue dans le CFRE a contribué à ancrer en France une école de technologie reconnue¹⁸, que les groupes de recherche Matières et manières ou Technologie culturelle ont perpétuée, notamment à travers la revue (toujours active) *Techniques & culture*¹⁹. Claude Lévi-Strauss spécialise au contraire son enseignement en anthropologie « sociale » (Zonabend, 2010). Comme l'explique Descola (n.d.), « l'expression “anthropologie sociale” était inusitée en France au sortir de la guerre ; évocatrice du projet universaliste propre aux anthropologies philosophiques, elle impliquait également une hiérarchie des modes et des objets de connaissance, dont l'ethnographie et l'ethnologie sont les autres termes, non pas selon un ordre de dignité décroissant, mais en fonction de leur articulation interne dans les différentes étapes de la démarche scientifique ». Cette orientation du laboratoire d'anthropologie sociale explique sa forte connivence avec la philosophie (Descola, 2011b). Si certains témoignent avoir su naviguer entre les deux écoles (Lemonnier, 2011), la majorité des chercheurs de cette génération reste marquée par la rivalité entre « l'école Leroi-Gourhan » et « l'école Lévi-Strauss » (Digard, 1979).

Quand bien même ils portent leur attention sur la matérialité du monde, tous les technologues ne sont pas marxistes, à commencer par le maître André Leroi-Gourhan. Mais même pour ceux qui le sont, nombreux à l'époque, leur marxisme ne débouche pas sur les mêmes conceptions des rapports entre nature et société que chez Harris. Dans l'école de technologie française, les relations entre les ressources naturelles et les sociétés sont vues comme médiées par l'outil et le geste technique. Le travail des technologues consiste alors à établir des typologies de la diversité des techniques et de leur évolution historique (Digard, 1979). La linguistique, que mobilisent des chercheurs polyvalents comme André-Georges Haudricourt (1911-1996), apporte un éclairage sur une autre médiation : les mots utilisés pour penser et désigner les éléments qui composent le monde. De la combinaison de ces approches toujours mobilisées sur le temps long, ces anthropologues ont forgé une conception dialectique des rapports entre les sociétés et leur environnement. La référence à la *Dialectique de la nature* d'Engels est explicite : « Les hommes sont toujours placés en face “d'une nature qui est historique et [qui est] naturelle” » (Engels, cité dans Barrau, 2000-2004 : 45) ; elle se retrouve déclinée dans divers énoncés : « L'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature » (Godelier, 1984 : 10).

17. La 6^e section s'autonomise en 1975 de l'EPHE et devient l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

18. Parmi les élèves de Leroi-Gourhan, citons par ordre chronologique, Lucien Bernot, Georges Condominas, Corneille Jest, Robert Cresswell, Louis Berthe, Igor de Garine, Claudine Friedberg, Pierre Bonte, Alette Geistdoerfer... (Friedberg, 1992b).

19. Voir l'anthologie raisonnée de la revue (Bartholeyns et al., 2010).

Comme nous allons le voir, cette tradition quelque peu occultée par la notoriété écrasante de Claude Lévi-Strauss joue un rôle significatif dans la voie que certains auteurs chercheront pour dépasser le débat entre marxisme et structuralisme, ainsi que dans la façon dont l'ethnoscience est importée en France.

Maurice Godelier (né en 1934) est connu pour avoir tenté de réconcilier les deux théories, marxiste et structuraliste. Plutôt que de trancher entre déterminisme biogéographique et déterminisme lié à l'ordre symbolique, il pose l'existence de plusieurs formes de causalité. L'enjeu pour lui devient alors l'« étude de la hiérarchie des contraintes dans la reproduction des sociétés non industrielles », ainsi que l'affiche le thème d'un cycle de séminaires qu'il organise en 1975²⁰.

Cet élève de Claude Lévi-Strauss (dont il est maître assistant à la fin des années 1960), agrégé de philosophie formé pendant un an à l'économie politique, souhaite comme de nombreux anthropologues marxistes de sa génération explorer les réalités économiques des peuples restés à l'écart de l'économie de marché. Il part en 1967 effectuer son terrain de doctorat chez les Baruya (Papouasie-Nouvelle-Guinée). Son enquête se dirige vers un objectif : « Élaborer une théorie des conditions de reproduction ou de non-reproduction des systèmes sociaux, compte tenu de leurs structures internes et externes et de contraintes imposées par l'environnement écologique » (Godelier, 1974). Godelier est en effet attaché à saisir la matérialité des modes de production, ce que paradoxalement les anthropologues d'inspiration marxiste de l'époque ne font pas (Lemonnier, 2011). Il critique toutefois l'écologie culturelle quand elle réduit les rapports des hommes à la nature aux seules techniques de subsistance, sans prendre en compte les rapports sociaux de production selon lui déterminants dans la répartition des surplus.

Cette réflexion mûrit pendant près de dix ans dans le cadre d'un groupe de recherche nommé « Écologie et sciences humaines » cofondé en 1973 avec Jacques Barrau (1925-1997). Spécialiste reconnu de l'agriculture océanienne, ce dernier fait partie des personnes rencontrées à Paris, en préparation du terrain océanien. Il a grandi en Nouvelle-Calédonie. Après des études interrompues par une période de captivité dans les camps allemands pour faits de résistance, il obtient un diplôme d'ingénieur agronome en 1946. Devenu chef du service de l'agriculture en Nouvelle-Calédonie, il démissionne en 1951 après que son rapport sur l'extension de réserves destinées aux cultures indigènes contre l'agriculture de rente est refusé²¹. Il est alors recruté à la commission Pacifique Sud qui l'amène à sillonner l'Océanie pendant dix ans. Il est accueilli en 1956 au laboratoire d'agronomie tropicale du Muséum national d'histoire naturelle pour rédiger sa thèse. Il y rencontre André-Georges Haudricourt qui l'introduit à l'ethnobotanique et l'initie au marxisme²².

20. MSH Informations, 8, mai 1975.

21. Voir le numéro 42 (années 2000-2004) du JATBA. Revue d'ethnobiologie consacré à Jacques Barrau.

22. Haudricourt ne fait qu'un court passage au laboratoire d'agronomie tropicale. Par la suite, il se rapproche de la communauté des linguistes et fonde en 1962, avec Georges Condominas et Lucien

Nommé en 1965 sous-directeur du laboratoire (rebaptisé depuis « d'ethnobotanique et d'ethnozoologie »), Jacques Barrau est à nouveau détaché pour cinq ans dans le Pacifique. Entre-temps, il fait deux séjours (en 1964 puis en 1969) comme professeur invité d'ethnobiologie aux départements d'anthropologie et de biologie de l'université de Yale, à l'invitation de Harold Conklin, qu'il a probablement rencontré lors de ses pérégrinations en Asie du Sud-Est : là-bas il se forme à l'ethnoscience. En 1971, il retrouve ses activités de sous-directeur du laboratoire au Muséum à Paris (Bahuchet et Lizet, 2003).

Godelier et Barrau ont en commun le marxisme, le parti communiste, l'Océanie, l'intérêt pour l'étude comparative et historique des modes de subsistance. En mai-juin 1973, ils organisent à la Maison des sciences de l'homme deux colloques : « Écologie et sociétés en Mélanésie » et « Méthodes d'enquête ethnologique sur la conceptualisation et la classification des objets et phénomènes naturels », auxquels participent des anthropologues, linguistes, préhistoriens et naturalistes. Cette première collaboration est pérennisée par la création dans la foulée du groupe international « Écologie et sciences humaines », instaurant un partenariat inédit entre la Maison des sciences de l'homme, le laboratoire d'anthropologie sociale, le laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie. Le géographe Olivier Dollfus rejoint l'équipe animatrice. Empruntant au vocabulaire de l'écologie, le document de présentation du groupe défend une perspective « synécologique » des sociétés humaines, c'est-à-dire qui envisage à la fois les rapports des hommes entre eux et avec les divers éléments (vivants ou non) de l'écosystème dont ils font partie. L'approche permet selon ses rédacteurs de « saisir comment des groupes humains conçoivent, interprètent et organisent leurs milieux naturels, comment ils s'y sont adaptés ou comment et pourquoi ils s'en sont désadaptés, comment ils s'en sont servis et s'en servent, comment, enfin, ils perçoivent leur environnement naturel ainsi que leur rôle et leur place dans ce dernier ». Il s'agit de « tenir compte du fait que les sociétés humaines sont incluses dans deux sphères d'influence, l'une culturelle, l'autre naturelle, s'articulant dans des formes variées d'organisation économique²³ ».

Le groupe finance des études bibliographiques sur des concepts clés à la frontière entre écologie et anthropologie²⁴. Il se structure également en groupes de travail, formés par divers modes de production – agriculture (François Sigaut), pasteurs nomades (Pierre Bonte, Jean-Pierre Digard, Claude Lefébure), chasseurs-cueilleurs (Alain Testart). Le groupe Pasteurs nomades reste actif jusqu'en 1987, à travers la revue *Production pastorale et société. Recherches sur l'écologie et l'anthropologie pastorale*. L'organisation en 1978 par le groupe Chasseurs-cueilleurs d'une rencontre internationale à la Maison des sciences de l'homme, douze ans après le colloque « Man the Hunter » organisé par

Bernot, le Centre de documentation et de recherches sur l'Asie du Sud-Est et le monde insulindien (Cedrasemi) puis le Lacito (Langues et civilisations à tradition orale), laboratoire de linguistique dans lequel les chercheurs cultiveront une attention au vocabulaire lié à la nature et à son usage.

23. MSH Informations, 2, février 1974.

24. Rapport sur les niches écologiques d'Ann Cooper ; sur le concept d'adaptation, par Elizabeth Robson.

Richard Lee et Irvén DeVore, contribue à faire des « Chags » (Conferences on Hunting and Gathering Societies) des rencontres internationales régulières convoquant autour d'un même objet les four fields de l'anthropologie²⁵. La collaboration prend surtout la forme d'un séminaire régulier se déroulant dans les locaux de l'EHESS au 6, rue de Tournon, animé par le tandem Godelier-Barrau, et qui devient le rendez-vous attendu d'une communauté fidèle²⁶. C'est également un lieu de dialogue avec les chercheurs outre-Atlantique. Ainsi, Marshall Sahlins (né en 1930) est invité pour discuter de son hypothèse d'une homologie entre degré de stratification sociale et taille des îles en Océanie (1958) : les grands royaumes se trouveraient dans les grandes îles, et les sociétés non hiérarchiques dans les atolls²⁷. Brent Berlin (né en 1936), anthropologue et linguiste promoteur de l'ethnoscience à l'université de Georgia, est invité en 1974 à présenter l'ouvrage qu'il vient de publier avec deux collègues botanistes, *Principles of Tzeltal Plant Classification* (Berlin et al., 1974). Roy Rappaport (1926-1997), auteur en 1968 du célèbre *Pigs for the Ancestors – Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, dans lequel il analyse les rituels tsembaga (notamment l'abattage des cochons pour les ancêtres) comme des régulateurs d'échanges trophiques, voit sa proposition pour une « anthropologie écologique » discutée²⁸ (Barrau et Dollfus, 1979). Andrew Peter Vayda, qui figure parmi les élèves de Julian Steward, éditeur scientifique du manuel *Environnement and Cultural Behavior* (1969), fondateur en 1972 de la prestigieuse revue *Human Ecology*, champ de recherche qu'il ancre délibérément en écologie, est un correspondant régulier.

Outre les publications parues dans la revue *Information sur les sciences sociales*, ou dans le JATBA, la revue du laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie, reste de cette période les textes écrits tout au long des années 1970 par Maurice Godelier, dont l'essence est rassemblée dans *L'idéal et le matériel*, publié en 1984. Sa proposition majeure consiste à poser qu'il y a de l'idéal dans le matériel. Par « idéal », terme adapté de l'allemand emprunté à Marx, l'auteur désigne tout ce qui relève du travail de la pensée (« le système des idées, des valeurs, des croyances et des représentations constitutives d'une société », 97 note 4), étant entendu que la pensée ne se réduit pas au symbolique²⁹. Ce néologisme vise à éviter le terme « idéologie », qui au sens marxiste désigne tout ce qui vient justifier a posteriori un état donné des rapports de production. C'est en ce sens que l'auteur précise : « Dans tout rapport entre les hommes ou avec la nature, sont présents des éléments idéels qui évidemment

25. La tradition boasienne en anthropologie revendique la complémentarité de quatre champs – human biology, archaeology, linguistics, et cultural anthropology (Kuper, 2001 : 356).

26. Formellement, il s'agissait du séminaire d'anthropologie économique de Maurice Godelier à l'EHESS.

27. Dans la suite de son parcours, Marshall Sahlins rejette cette hypothèse et, dans l'affrontement qui oppose matérialisme et symbolisme, prend le parti du symbolisme (Sahlins, 1976).

28. Bien qu'appuyant sa démonstration sur la quantification des flux nutritionnels, Rappaport ne peut être accusé d'avoir une vision réductionniste de la « culture » puisque (contrairement à Marvin Harris ou Julian Steward) il la rejette comme unité d'étude pertinente, préférant parler de « populations ».

29. Le terme « idéal » est traduit par mental dans la version anglaise.

ne sont pas le reflet de ces rapports mais une part de leur armature interne » (Godelier, 2001). Godelier démonte par là les termes du débat entre matérialistes et structuralistes : il est illusoire d'opposer le matériel à la culture, dès lors qu'on admet que les ressources de l'environnement, la matérialité du monde sont du « concret pensé », dans lequel s'incarne le travail de l'homme³⁰. Il rejoint par cette formule Leroi-Gourhan et Haudricourt, autres « penseurs du concret » pour qui l'étude des techniques relève des sciences humaines (Haudricourt, 1987 ; Barbe et Bert, 2011)³¹.

Vers la fin des années 1970, Maurice Godelier se désinvestit progressivement de ce programme ; la relation entre Godelier et Barrau se distend. Appelé en 1982 à de hautes fonctions dans l'administration du CNRS, Maurice Godelier délaisse définitivement ces questions de recherche. Lorsqu'il revient à la recherche, il fonde le Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (Credo)³² à Marseille, qui l'éloigne de la dynamique parisienne. De son côté, Jacques Barrau continue à défendre l'idée de réinscrire l'histoire des hommes au sein de l'histoire naturelle³³ et d'appréhender l'histoire de la nature en regard de l'histoire humaine. Il plaide pour une collaboration plus étroite encore entre sciences de la nature et sciences humaines. Cette position reste audible dans le contexte du Muséum national d'histoire naturelle fortement imprégné de la conception généraliste et diachronique de l'anthropologie de Leroi-Gourhan. Elle l'est moins dans d'autres lieux de la recherche, où la partition entre anthropologie physique et anthropologie sociale et culturelle est bien antérieure (c'est en 1960 que Claude Lévi-Strauss crée le laboratoire d'« anthropologie sociale »). Si bien que, lorsque Barrau est élu en 1983 à la commission 33 « Anthropologie, préhistoire, ethnologie » du CNRS, il essuie le rejet et quelquefois le mépris de ses collègues, et démissionne rapidement³⁴. Dans la notice nécrologique qu'il rédige au décès de Jacques Barrau en 1997, Georges Guille-Escuret évoque un faisceau de difficultés : « Marginalisée par toutes sortes de forces d'inertie, voire par une hostilité idéologique, la carrière de Barrau s'immobilise définitivement. [...] Se sachant respecté dans sa profession, hors de ce qu'il est affreusement convenu d'appeler les "instances décisionnelles", l'intéressé a vécu la chose avec une pointe d'ironie mais sans l'ombre d'une amertume » (Guille-Escuret, 1997). Si les archives n'ont pas enregistré tous les secrets de cette marginalisation, on

30. Vingt années après la fin de la guerre froide, il commente, avec une pointe de détachement : « Une preuve de plus de l'inadéquation du modèle qui divisait la société en infrastructures, superstructures et idéologies et a fait fureur pour un temps à Paris et bien au-delà » (Godelier, 2001).

31. Godelier ne cite Haudricourt qu'à la marge dans *L'idéal et le matériel*, mais il est à l'initiative de la collection de ses textes sous le titre *La technologie une science humaine* (1987).

32. EHESS-CNRS-université Aix-Marseille.

33. Voir sa conférence prononcée au Muséum en 1980, dans le cadre d'une série de conférences sur l'évolution des idées en histoire naturelle : « L'homme comme objet d'histoire naturelle » (Barrau, 2000-2004). Barrau intervient également en ce sens au colloque, organisé par le CNRS, « L'anthropologie en France, situation actuelle et avenir » (Barrau et Dollfus, 1979).

34. Révélatrice du peu de cas qui était fait de la collecte d'objets naturalistes, l'anecdote raconte que Jacques Barrau s'est fait traiter de « collecteur de peaux de lapin » par le président de la commission, Michel Izard, chercheur au laboratoire d'anthropologie sociale.

peut cependant noter que l'éclatement en 1992 de la section 33 du CNRS en deux sections distinctes donne définitivement tort à son projet (voir l'encadré 5).

Encadré 5. Les contours mouvants d'une discipline

Ce chapitre traite essentiellement de l'anthropologie sociale et culturelle, c'est-à-dire le volet de l'anthropologie qui s'inscrit dans les sciences humaines et sociales. Cependant, pour ce faire, je remonte à une période, les années 1970, où l'anthropologie n'était pas distinguée de la sorte.

Certes, Lévi-Strauss crée le laboratoire d'anthropologie sociale en 1960. Mais son choix était loin de recueillir l'approbation de tous les anthropologues, notamment des élèves d'André Leroi-Gourhan qui poursuivaient un programme généraliste d'étude de l'homme dans le temps long – considérant ensemble l'« ethnologie des hommes actuels et des hommes fossiles^a ».

À cette époque, toutes ces approches étaient rassemblées dans la même section du CNRS, intitulée « Anthropologie, préhistoire, ethnologie » – héritage d'une organisation institutionnelle fixée dans le cadre du Musée de l'Homme et de l'Institut d'ethnologie. Ce n'est qu'en 1992 que cette section CNRS est clivée. La nouvelle section 31 intitulée « Hommes et milieux : évolution, interactions » accueille archéologues, anthropobiologistes, préhistoriens, biogéographes travaillant sur les relations entre hommes et environnement sur le long terme ; la section 38, d'abord intitulée « Unité de l'homme et diversité des cultures » puis, à partir de 2004, « Sociétés et cultures : approches comparatives », accueille les anthropologues sociaux travaillant à « l'étude comparative des sociétés et les cultures », à travers leurs « systèmes de représentations », dans leurs « aspects cognitifs et symboliques » (CNRS, 1996). Cette décision ne va pas sans rencontrer de résistance. Contre ce partage, certains proposent au contraire une section aux contours élargis, dans l'espoir de « préserver une démarche, une problématique – le fait social total – et des méthodes d'approche (comparatives) parfaitement originales dans le champ des sciences de l'homme et de la société » ; ils insistent ce faisant sur l'apport des « recherches sur la culture matérielle qui relèvent [en partie de l'ethnologie,] en partie aussi d'une autre tradition proche de la linguistique (André-Georges Haudricourt) et des études sur l'évolution technique des sociétés (André Leroi-Gourhan), voire de l'influence du marxisme^b ». Une fois la partition actée, ceux qui espéraient faire advenir une approche des sociétés rendant pleinement compte de la matérialité des environnements, sans pour autant renoncer à s'inscrire dans les sciences humaines, se retrouvent tiraillés entre les deux sections, marginalisés de part et d'autre.

La fracture entre les deux sections s'accroît à partir de 2008, lorsque le CNRS se structure en dix « instituts » : la section 38 rejoint alors sans hésitation l'Institut des sciences humaines et sociales (INSHS), mais la section 31 est partagée et, après de vifs débats, opte pour l'Institut écologie et environnement (INEE), confirmant et renforçant ainsi son infléchissement naturaliste. La même année, la section 38 affiche parmi ses nouveaux mots-clés : « Anthropologie de la nature et de l'environnement, ethnosciences ». Ceci s'explique certes par le fait que le label « anthropologie de la nature » adopté par Philippe Descola lors de son entrée au

Collège de France en 2001 est devenu la bannière d'un champ de recherche en plein essor. Mais on peut également voir dans ce nouvel affichage le refus de laisser aux sections naturalistes le monopole des questions environnementales, et le souhait de ne pas abandonner l'héritage de l'ethnoscience.

Même si l'anthropologie est relativement peu représentée dans les universités^a, il est utile de mentionner que le Conseil national des universités (CNU) a gardé indemne les contours d'une section d'anthropologie généraliste, qui à ce jour s'intitule « Ethnologie, préhistoire, anthropologie biologique ». Lors de sa session de septembre 2015, la section a réaffirmé « le projet scientifique commun de nos trois disciplines », et proposé un intitulé plus explicite : « Anthropologie générale : anthropologie biologique, ethnologie, préhistoire^e ».

a. Nom de la chaire d'anthropologie au Muséum, jusqu'en 1967. Elle est ensuite rebaptisée successivement « Anthropologie et ethnologie » ; « Anthropologie » ; puis, en 1987, « Anthropologie biologique », signe que la distinction entre anthropologie sociale et anthropobiologie s'affirme. Les chaires au Muséum disparaissent en 2001.

b. Tapuscrit non signé, non daté, 3 pages (archives Claudine Friedberg).

c. Igor de Garine et Serge Bahuchet, travaillant alors tous deux au CNRS dans l'UMR Anthropologie et écologie de l'alimentation, choisissent la section 31 pour son intitulé « Hommes et milieux », mais se rendent compte assez rapidement que les ethnologues sont en minorité dans cette section. Frédéric Joulian, anthropologue travaillant sur la culture matérielle des primates non humains, directeur de la publication de *Techniques & culture*, postule plusieurs fois au CNRS, à la fois à la section 31 et à la section 38, avant d'être recruté finalement à l'EHESS, et de devenir directeur adjoint du LAS. Ces deux exemples évoquent les difficultés que l'éclatement de la section Anthropologie, préhistoire, ethnologie a pu impliquer en termes de positionnement disciplinaire.

d. Plus de la moitié des anthropologues en poste sont des chercheurs CNRS, taux exceptionnellement élevé par rapport aux autres disciplines (voir J.-F. Gossiaux, directeur adjoint scientifique à l'INSHS, section 38, lors de la journée « Essai de prospective : l'environnement institutionnel de l'anthropologie et ses évolutions », 25 mars 2010, <http://www.mae.u-paris10.fr/lesc/spip.php?article106#gossiaux> [consulté le 6 décembre 2015]).

e. <http://www.cpcnu.fr/web/section-20/rapport-d-activites-et-documents> [consulté le 6 décembre 2015].

Au début des années 1980, Philippe Descola, philosophe de formation (né en 1949), nourri à l'oeuvre de Lévi-Strauss mais aussi à celle de Godelier dont il a suivi les cours en tandem avec Barrau, revient de son terrain équatorien et se consacre à la rédaction de sa thèse. Soutenue en 1983 et publiée trois ans plus tard sous le titre *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*³⁵, celle-ci revendique l'approche que préconise Godelier, fondée sur une « attention minutieuse au tissu concret de la vie matérielle » (Descola, 1986 : 3), plus particulièrement à la praxis, conçue à la suite de Godelier comme « une totalité organique où sont étroitement mêlés les aspects matériels et les aspects mentaux » (Descola, 1986 : 12). Alors que cette ethnographie vise à « analyser les rapports entre l'homme et son environnement sous l'angle des interactions dynamiques entre les techniques de socialisation de la

35. Le titre est une évocation en miroir de *La pensée sauvage*.

nature et les systèmes symboliques qui les organisent » sans préjuger d'une « prééminence causale ou analytique de la vie matérielle sur les représentations symboliques » (Descola, 1986 : 12), celle-ci amène son auteur à rejeter les interprétations déterministes des anthropologues américains qui l'ont précédé sur le terrain. Comparant les pratiques de production et de consommation des Achuar dans les zones interfluviales et riveraines, l'approche quantitative développée par Descola montre que la diète des Achuar est dans les deux habitats en net excédent protéique, ce qui réfuterait toutes les hypothèses antérieurement formulées d'une différenciation des formes sociales engendrée par une insuffisante accessibilité à la protéine (Descola, 1986 : 391). Élu en 1984 maître de conférence à l'EHESS, Descola succède à Godelier à la FRA pour l'enseignement de l'anthropologie économique et environnementale³⁶ « y compris dans ses aspects techniques comme les relevés topographiques de parcelles ou la méthode des carrés de densité ». Cependant, le désintérêt des étudiants est manifeste³⁷. Faut-il invoquer, pour l'expliquer, l'effondrement du marxisme ? Un déplacement des centres d'intérêt de l'anthropologie, à la suite du « tournant interprétatif » (Geertz, 1973 ; Clifford et Marcus, 1986) ? Un moindre enthousiasme de la part de Descola pour ces approches quantitatives et naturalistes, une fois réfuté le « déterminisme famélique » (Descola, 1988) ? Il retrace aujourd'hui les faits et leur conséquence de la façon suivante : « Lorsque j'ai arrêté ce cours au début des années 1990, personne ne l'a repris et je me demande parfois si je ne suis pas indirectement responsable du désintérêt pour ces questions » (Descola, 2014 : 88). Cette situation a en effet contribué à ce que la génération suivante ne retienne de ces approches écologiques que la dimension symbolique, qui, elle, a continué à être travaillée par Descola³⁸.

L'ethno-écologie : un développement empirique et transdisciplinaire de l'ethnoscience

À partir de 1975, période à laquelle Godelier s'est désinvesti de ces thématiques, le barycentre des dynamiques de recherche sur les relations des hommes à leur environnement semble se déplacer au Muséum national d'histoire naturelle, avec le développement de propositions théoriques et méthodologiques fondant l'ethno-écologie française. Ceci se fait en plusieurs étapes, dont la première est l'introduction et la discussion critique de l'ethnoscience. Georges Condominas, spécialiste de l'Indochine qui a séjourné à Yale en 1964, est reconnu comme le premier Français à mobiliser l'ethnoscience, mais c'est surtout Barrau qui s'est illustré par ses écrits pour fonder l'approche en France (Barrau, 1984, 1985). Ses efforts sont relayés par sa collègue Claudine Friedberg, anthropologue formée au CFRE également dotée d'une formation

36. Entre 1984 et 1987, le cours est assuré avec Pierre Lemonnier.

37. Pierre Lemonnier, commentaire personnel.

38. De façon significative, il intitule « écologie symbolique » sa direction d'études à l'EHESS.

naturaliste. À partir de 1975 et pendant plus de dix ans, elle anime en collaboration avec l'ethnologue Alice Peeters (épouse Barrau) le séminaire d'ethnoscience du laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie. Celui-ci est pensé à la fois comme un séminaire de retour de terrain et de discussion des travaux anglophones.

À l'époque, la communauté scientifique autour de l'ethnoscience se scinde entre universalistes, à la recherche d'invariants dans les principes classificatoires (des plantes, des couleurs...) – Brent Berlin incarne cette première position (Berlin et Kay, 1969 ; Berlin, 1992) – et relativistes, qui considèrent que les classifications étudiées n'ont d'intérêt que remises dans leur contexte social et écologique, dans la mesure où elles informent des pratiques (c'est la position, par exemple, du Néo-Zélandais océaniste Ralph Bulmer, voir Dwyer, 2005). La recension par une élève de Haudricourt du livre de Berlin, qu'elle intitule « L'ethnobotanique, science per se ? », témoigne d'une prise de distance précoce avec cette ethnobotanique focalisée sur le formalisme de la classification des plantes, qui ne serait pas intégrée à une approche ethnographique globale (Martin, 1975). Le séminaire de Friedberg contribue à renforcer un positionnement critique vis-à-vis des développements universalistes outre-Atlantique et marginalement repris en France par les fondateurs d'une anthropologie cognitive tels que Scott Atran et Dan Sperber. La trajectoire de l'ethnoscience, en tout cas dans le creuset du Muséum national d'histoire naturelle largement influencé par l'approche holistique et transdisciplinaire d'André-Georges Haudricourt³⁹ et par les cours de technologie d'André Leroi-Gourhan, s'oriente donc rapidement vers ce qui émerge internationalement sous le nom « ethno-écologie » (Toledo, 1992)⁴⁰. Son objet est la diversité de l'expérience écologique humaine, dans ses multiples dimensions (matérielle, idéale, symbolique, sensible, affective, morale...). Les classifications du monde naturel ne sont qu'une entrée parmi d'autres pour comprendre les rapports d'une société avec son environnement. Leur étude doit être intégrée dans une approche plus globale des sociétés, qui comprend en particulier l'étude des usages pratiques et symboliques de la nature. Dans cette école, les représentations de la nature ne vont jamais sans les pratiques de gestion des ressources naturelles ; les savoirs jamais sans les savoir-faire (Friedberg, 1991, 1992a)⁴¹.

39. Haudricourt est un participant occasionnel au séminaire. Il intervient au printemps 1985, avec une présentation intitulée « Ma conception de l'ethnoscience ». À défaut d'avoir trace de son intervention, citons son avant-propos à la thèse publiée de Serge Bahuchet, intitulé « À propos de l'«ethnoscience» » : « Suivant notre maître, Marcel Mauss, la société formant un système total ; tout le groupe social s'exprime dans une étude exhaustive, quel que soit l'aspect par lequel on l'aborde, donc aussi bien par les relations avec les autres vivants, plantes et animaux, par exemple, que par les relations interhumaines » (Haudricourt, 1985).

40. Orientation confirmée récemment par la refondation de la revue du laboratoire (anciennement le JATBA) sous le titre Revue d'ethnoécologie (Bahuchet, 2012). Le terme ethno-écologie aurait été forgé par Conklin (1954b).

41. Des chercheurs formés à cette école ont essaimé. Sans prétendre à l'exhaustivité, citons un petit groupe de recherche autour d'Éric Garine au laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparée (LESC) à Nanterre, un pôle constitué d'élèves de Condominas à l'université de Strasbourg et, enfin, une équipe plus consistante d'ethnobiologie à Montpellier, mais qui pour être intégrée au Centre d'écologie fonctionnelle et évolutive est identifiée et s'ancre en écologie plutôt qu'en ethnologie.

En termes de méthodologie, l'ethno-écologie dans son ensemble reste marquée par la démarche ethnoscientifique de confrontation des perspectives emic et etic, que Rappaport a retraduites pour l'étude des rapports des sociétés avec leur milieu, en distinguant l'environnement codé par les catégories cognitives locales (cognized environment) et l'environnement « réel » tel qu'analysé par l'anthropologue avec son bagage naturaliste (operational environment) (Rappaport, 1968 : 237-241 ; Vayda et Rappaport, 1968). Cependant, le principe d'une confrontation entre l'un et l'autre conduit à des divergences d'interprétation quant à l'enjeu de l'exercice. Peter Dwyer (ethno-écologue océaniste, de l'université de Melbourne) commentant la démarche de Rappaport estime, par exemple, que le fondateur de l'anthropologie écologique s'était placé du mauvais côté de la frontière (Dwyer, 1996), privilégiant l'objectivation positiviste des pratiques à l'analyse compréhensive. Or, la démarche de l'ethno-écologie ne consiste en aucun cas à valider ou invalider les savoirs et les savoir-faire vernaculaires par la science ; le but est plutôt d'en comprendre la logique interne et la façon dont ils informent le fonctionnement de la société dans son ensemble. Barrau résolvait la question de la façon suivante : « On pourrait dire, comme l'a fait Conklin, que cette recherche quand elle s'exerce à l'égard de savoirs naturalistes locaux, n'a pas à s'encombrer de considérations relevant des disciplines des sciences naturelles. Le primat doit être accordé à ces savoirs en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Leur interprétation scientifique, autrement dit en termes de sciences de la nature, n'a pour fonction que de permettre la comparaison entre des systèmes sémantiques différents » (Barrau, 1985 : 9). La perspective défendue est alors en phase avec une démarche ethnologique qui se place au plus près du sens que les acteurs donnent à leur vécu.

C'est encore plus vrai avec l'inflexion donnée par Friedberg, qui relativise la capacité des savoirs scientifiques à objectiver parfaitement la réalité : « L'ethnoscience conjugue deux types d'analyses ; selon l'une, il s'agit d'atteindre des catégories et des concepts implicites du point de vue de ceux qui les utilisent ; selon l'autre, on aborde les mêmes objets ou phénomènes à partir des catégories ou des concepts scientifiques. Pour distinguer les deux approches, il semble préférable de parler d'analyses "intérieure" et "extérieure" n'impliquant aucune hypothèse a priori sur la nature de ce que l'on observe, plutôt que de se référer à l'opposition emic/etic. En effet, il ne peut exister de réalité etic à l'état brut ; la perception, qui opère à l'aide des critères de distinction que fournit la culture de l'observateur, étant toujours de l'ordre de l'emic » (Friedberg, 1991). Pour ces auteurs, il ne s'agit pas pour autant de tomber dans une posture relativiste, et de défendre que tout dans la relation à l'environnement est négociable car culturellement construit. La formation naturaliste leur semble nécessaire pour affiner les observations et descriptions des savoirs et savoir-faire locaux. Le chercheur formé en botanique (ou toute autre discipline qui l'intéresse) peut en effet mettre en place une discussion « entre

connaisseurs », plus fructueuse que s'il ignorait tout du sujet⁴². La culture scientifique peut lui servir de référent si elle correspond à son parcours universitaire, mais une bonne culture paysanne acquise grâce à des origines agricoles peut tout aussi bien faire l'affaire (Barrau, 1985)⁴³.

Le déplacement de l'objet de recherche – des systèmes classificatoires vers les formes locales de gestion et de connaissance de la nature – est stimulé par le programme sur les « savoirs naturalistes populaires » lancé en 1982 dans le cadre de la Mission du patrimoine ethnologique, en écho avec la politique développée dans les parcs naturels régionaux⁴⁴ (Collectif, 1985). Il est catalysé par l'agenda militant des ethnobiologistes américanistes⁴⁵. Darrell Posey (1947-2001), ethno-entomologiste états-unien engagé dans la défense des droits des Kayapo (Brésil), fondateur en 1988 de la Société internationale d'ethnobiologie, oeuvre notamment à la mise à l'agenda de la Convention sur la diversité biologique (signée en 1992 à Rio) des « savoirs écologiques traditionnels » (Hunn, 2007). Leur consécration dans l'article 8.j de la convention⁴⁶ leur confère une existence dans les organisations internationales, ce qui crée un appel d'air pour les recherches sur les traditional ecological knowledge and management systems. Les chercheurs du laboratoire du Muséum et de l'équipe de recherche CNRS associée, l'Aponat⁴⁷, se saisissent durablement de cet objet⁴⁸, et s'inscrivent alors dans le paradigme émergent en ethnobiologie de la « diversité bioculturelle », qui affirme un lien entre diversité culturelle et diversité biologique (JATBA, 1994 ; RISS, 2008).

À la fin des années 1980, le séminaire Ethnoscience s'éteint. Certains de ses participants se retrouvent autour du Piren (Programme interdisciplinaire

42. L'expérience d'un ethno-ornithologue proche du laboratoire d'ethnobiologie, Ralph Bulmer, est régulièrement citée en guise d'illustration. Après avoir travaillé de longue date sur les savoirs ornithologiques des Kalam, il s'est un jour intéressé aux roches. Ses informateurs privilégiés ne lui dirent alors que des banalités, mais se montrèrent beaucoup plus prolixes lorsqu'un collègue pédologue de Bulmer vint plus tard refaire l'enquête (anecdote commentée dans Diamond, 1989).

43. Dans ses séminaires, Georges Condominas avait introduit un troisième terme. Il enseignait en effet que le rapport des sociétés à leur environnement pouvait être appréhendé à « trois niveaux » : la théorie scientifique occidentale, les conceptions indigènes et les « faits bruts » (souvent en décalage avec les discours).

44. Décrétés en mars 1967, les parcs naturels régionaux répondent tout à la fois à des enjeux de protection de la nature et de développement rural.

45. Le terme « ethnobiologie » est utilisé pour rassembler sous la même bannière ethnobotanique, ethnozoologie, ethno-entomologie, ethnominéralogie... Barrau soulignait les limites de ce découpage des « ethno-machins » (Friedberg, 2005) calqué sur les disciplines naturalistes : « Quand on aborde l'étude des relations entre une société et son environnement naturel, quand on commence à tirer un fil de cet écheveau, on est vite conduit à recueillir des données, à se poser des questions qui transcendent ces ségrégations disciplinaires » (Barrau, 1985 : 11). La démarche ethnoscience exige de fait de déterminer de façon non arbitraire les limites du système classificatoire étudié (Sturtevant, 1964 : 104). Fidèle à cette logique, Barrau fait renommer le Laboratoire d'ethnobotanique et d'ethnozoologie en Laboratoire d'ethnobiologie.

46. L'article fait référence aux « connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique ».

47. L'équipe « Appropriation et socialisation de la nature » (UA 882) a été créée en 1985 par Friedberg.

48. Entre autres publications, le numéro thématique sur les « savoirs autochtones » de la Revue internationale des sciences sociales (2002).

de recherche sur l'environnement) animé par le sociologue ruraliste Marcel Jollivet⁴⁹. Les animateurs de ce programme du CNRS créé en 1978 pour stimuler des recherches en réponse à la mise à l'agenda politique de l'environnement (en lien avec la création du ministère en 1971) cherchent alors à enrôler d'autres disciplines des sciences humaines et sociales que les trois mobilisées au départ (l'économie, le droit, la sociologie) (Pirevs, 1998 ; Jollivet, 2001). Dans ce cadre, Georges Guille-Escuret et Claudine Friedberg établissent un état des lieux de la discipline en rapport avec la question de l'environnement : l'un via une synthèse bibliographique rendue au Piren en 1985 dont il tire son ouvrage *Les sociétés et leurs natures* (1989), l'autre via une série de chapitres dans le livre édité par Jollivet, *Sciences de la nature. Sciences de la société. Les passeurs de frontière* (1992a, 1992b). Les ethnologues restent peu nombreux à répondre aux appels à projets des programmes sur l'environnement. Peut-être sont-ils réticents à voir leurs recherches arraisonnées à la commande publique, ou aux cadrages des autres disciplines jugées plus légitimes sur l'environnement (Friedberg, 1992b ; Pirevs, 1998). Seule une poignée d'entre eux travaillant dans le contexte interdisciplinaire du Muséum (Claudine Friedberg, Marie Roué, Bernadette Lizet, Anne Luxereau, Laurence Bérard...) se saisissent des défis et opportunités posés par des politiques publiques mises au diapason du développement durable. Les recherches menées en contact avec des parcs ou des collectivités locales portent sur les conflits d'acteurs dans les espaces naturels ou sur le rôle des patrimoines alimentaires dans la préservation de la biodiversité locale.

La création en 1993 de la revue *Nature, sciences, sociétés* par un groupe issu de ces programmes interdisciplinaires donne un espace d'expression à cette nouvelle dynamique scientifique, dans laquelle quelques ethnologues côtoient sociologues ruralistes, économistes, écologues, juristes, modélisateurs, géographes..., autour de « tous les aspects, techniques ou non, de l'interface homme-nature, la science faisant elle-même partie de cette interface ». L'enseignement n'est pas en reste : en 1995 est créé à l'université d'Orléans et sous l'impulsion du Muséum et de l'Orstom le DEA « Environnement : temps, espaces, sociétés », formation misant sur l'interdisciplinarité pour répondre aux enjeux environnementaux. À la suite de la réforme de l'enseignement supérieur, lui succède la mention du master du Muséum « Environnement : dynamiques des territoires et des sociétés » avec un parcours « Anthropologie de l'environnement » qui revendique un ancrage en anthropologie sociale et culturelle. Ces efforts ne sont cependant pas suffisants pour fonder une anthropologie de l'environnement identifiée comme telle. Ceci est probablement lié au cadre institutionnel du Muséum qui tend à restreindre les objets étudiés à la biodiversité, à l'exclusion d'autres thématiques environnementales (pollutions, énergie, habitat, transport...), mais également au fait que l'approche ethno-écologique a été insuffisamment actualisée aux contextes

49. Voir dans ce volume la contribution de Lionel Charles, Bernard Kalaora et Chloé Vlassopoulos.

contemporains⁵⁰. Le colloque « Pour une socio-anthropologie de l'environnement » organisé en septembre 2010 à la Sorbonne par le Cetcopra invitait à combler cette lacune. Cependant, après avoir rassemblé des contributions d'une grande variété d'approches et de disciplines (de la science politique à la géographie, en passant par l'histoire des sciences), les organisatrices restent réservées quant au résultat atteint (Poirot-Delpech et Raineau, 2012).

Du « problème avec la nature » à l'anthropologie de la nature

S'il a rejeté les hypothèses posées dans le contexte du Bassin amazonien par ses collègues matérialistes américains, Descola a retenu de son terrain le rapport de maternage que développent les femmes vis-à-vis du manioc, et la séduction du gibier à laquelle s'emploient les hommes, qui font directement écho aux deux formes de rapports sociaux (consanguins et affins) auxquels chacun des sexes est confiné (Descola, 1986 : 402). Cette observation l'amène à se référer en conclusion de son ouvrage à un article de Haudricourt (1962) dans lequel ce dernier postulait (sous la forme d'une question) une homologie entre traitement des êtres végétaux ou animaux et traitement d'autrui. Bien que son auteur soit marxiste, cette intuition est formulée de telle manière qu'elle s'abstient de tout modèle explicatif sur la causalité du rapport, et reste compatible avec toute pensée opposée au matérialisme : « N'est-il pas absurde de penser que l'un et l'autre ont quelque chose à voir⁵¹ ? », écrit-il simplement. Descola continue à travailler cette question dans le séminaire qu'il crée en 1984 à l'EHESS, « Problèmes d'anthropologie de la nature ». L'hypothèse est que la socialisation de la nature (rapports matériels et idéels avec l'écosystème) et la socialisation d'autrui (définition de l'identité par le traitement différentiel du soi et de l'autre) entretiennent des rapports de compatibilité rendant la comparaison systématique possible⁵². Son enquête l'amène à examiner d'abord les sociétés « animistes », qui étendent leurs systèmes de relations sociales aux animaux et végétaux, puis le cas des sociétés « totémistes », qui lui apparaissent alors comme un symétrique inverse, au sens où elles se servent des classifications du monde naturel pour penser les relations sociales.

Dans les années 1990, les recherches de Descola rejoignent un courant réflexif en anthropologie sur ce qu'on pourrait nommer, pour paraphraser le

50. Il faut préciser que la réorganisation du Muséum en 2000-2001 mène à la disparition du laboratoire d'ethnobiologie et de l'équipe CNRS Aponat. Leurs personnels sont alors intégrés dans une unité de recherche nouvellement formée (l'UMR CNRS-MNHN-Paris 7 Éco-anthropologie et Ethnobiologie) rassemblant une douzaine de disciplines, majoritairement ancrées dans une épistémologie naturaliste. Quand bien même son projet scientifique revendique un certain pluralisme d'approches et d'objets, la cohérence de l'UMR se construit autour du thème de la « co-évolution » (rapport Aeres, janvier 2013). Cependant, les injonctions à l'interdisciplinarité (entendue, avec les sciences de la nature) au sein de l'UMR ont découragé les efforts pour enrichir l'ethno-écologie des développements récents de l'anthropologie sociale et culturelle, notamment des courants appréhendant les mutations contemporaines liées à la globalisation.

51. C'est moi qui souligne.

52. Compte rendu de séminaire dans l'Annuaire de l'EHESS 1984-1985 et 1988-1989.

célèbre article de l'historien William Cronon, « le problème avec la nature » (Cronon, 1995). Deux livres collectifs parus la même année (1996) attaquent le problème de front : *Redefining Nature*, édité par Roy Ellen et Katsuyoshi Fukui, et *Nature and Society, Anthropological Perspectives* édité par Philippe Descola et Gísli Pálsson. Le premier est issu d'un symposium organisé à Kyoto en 1992, « *Beyond Nature and Culture: Cognition, Ecology and Domestication* ». Le second rassemble des présentations faites à la conférence de l'European Association of Social Anthropology en 1994 à Oslo sur la place de la nature et de l'environnement dans la théorie anthropologique.

La vague critique de l'usage du terme « nature » en anthropologie s'appuie sur une lame de fond féministe, antérieure de quinze ans. Dans son article séminal « *No Nature No Culture: The Hagen Case* » (1980), Marilyn Strathern part de l'analyse de l'anthropologie féministe Nicole-Claude Mathieu qui dénonce la tendance des analystes structuralistes à associer les hommes à la culture et les femmes à la nature (Mathieu, 1978). L'anthropologue britannique propose alors de revisiter deux catégories d'espace des Hagen (Papouasie-Nouvelle-Guinée), assimilables à première vue à l'opposition nature/culture. Elle démontre que ces catégories hagen (mbo et romi) renvoient bien plus à l'opposition domestique/sauvage, ou planté/non planté. Le propos de Strathern débouche sur une critique de la centralité du couple nature/culture dans l'analyse anthropologique, qui relève selon elle d'une projection ethnocentrique. De fait, Lévi-Strauss, après avoir défini positivement nature et culture dans *Les structures élémentaires de la parenté*⁵³ est certes revenu sur la pertinence d'une telle définition, mais n'en a pas moins conféré à cette opposition dichotomique une place importante dans l'analyse structurales⁵⁴.

La construction sociale de la nature est le point de départ des deux ouvrages⁵⁵.

Roy Ellen – auteur dans les deux – s'interroge sur les notions auxquelles le terme nature renvoie lorsqu'il est mobilisé dans les travaux d'anthropologie : la matérialité du monde (thinginess) ; l'altérité (otherness) ; l'essence des choses (essence). D'autres auteurs se demandent si les analyses anthropologiques souffriraient du même biais ethnocentrique si elles mobilisaient la catégorie de « sauvage » (wildness) plutôt que de nature ?

Passé ce constat d'unité, et quand bien même certains auteurs contribuent aux deux livres, l'orientation des deux ouvrages diverge légèrement.

Héritier de Rappaport, fondateur de la principale école d'ethnobiologie au Royaume-Uni (université de Kent, Canterbury), Roy Ellen reprend dans son introduction le thème cher aux matérialistes historiques des relations entre les

53. « Posons 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 » (Lévi-Strauss, [1947] 2002 : 10).

54. « L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté nous semble offrir une valeur surtout méthodologique » (Lévi-Strauss, 1962 : 294, note). En 1972, dans sa conférence « Structuralisme et écologie », Claude Lévi-Strauss infléchit plus encore sa position lorsqu'il qualifie le couple nature/culture de « dualisme métaphysique périmé » (Lévi-Strauss, 1983 : 164).

55. D'autres disciplines ont aussi travaillé à l'établissement de ce constat. Voir dans ce volume la contribution de Christian A. Kull et Simon P. J. Batterbury.

hommes et leur environnement sur le long terme, via les processus de domestication ou l'évolution des techniques, dans lesquels il serait illusoire de chercher ce qui relève de la nature et de la culture⁵⁶ (Ellen, 1996). Redefining Nature est structuré en trois parties qui reflètent le souci des éditeurs de ne pas tomber dans l'écueil d'un relativisme absolu : 1) la nature comme concept culturel ; 2) les relations entre des formes domestiquées (specific domesticates) et les populations humaines ; 3) nature, co-évolution et le problème de l'adaptation culturelle. Pour Roy Ellen, le constat désormais partagé que la distinction entre nature et culture est contingente à un moment de la pensée occidentale ne remet pas en question la pertinence de l'ethno-écologie et ses fondements interdisciplinaires. Au contraire, il les justifie : Every social anthropologist who asserts that there is no need to take heed of biological explanation is reasserting the nature-culture opposition (Ellen, 1996 : 18). Certains chapitres évoquent des pistes conceptuelles ou méthodologiques pour mieux saisir les relations entre hommes et environnement. Ainsi François Sigaut (1996), historien des techniques de labour, agronome de formation, s'enthousiasme pour l'affordance : développé par le psychologue cognitif James Gibson dans *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979), le concept s'appuie sur le double sens du verbe to afford (« offrir », « se permettre »), pour évoquer conjointement les propriétés de l'environnement et les ressources qu'elles offrent pour l'action. La référence à Gibson est partagée dans ce volume avec Tim Ingold, anthropologue britannique au parcours éclectique (biologiste de formation initiale, il n'hésite pas à puiser dans les références philosophiques) : pour lui, la remise en question de l'opposition nature/culture va de pair avec la remise en cause de l'opposition corps/esprit. Ce qui l'intéresse, c'est l'engagement actif, perceptuel et pratique de chaque personne avec les composantes du monde habité (dwelt-in world). Il en appelle donc à des approches phénoménologiques, de façon à rendre compte de la façon dont le monde advient à l'expérience humaine. Ingold pousse la logique de rejet des dualismes occidentaux en bannissant le couple sujet/objet : l'étude des êtres-au-monde (beings in a world) conduit à se pencher non pas sur leur intersubjectivité, mais sur leur « interagentivité⁵⁷ » (Ingold, 1996 : 129). Le partage entre organisme et per-

56. De fait, les courants marxistes évoqués précédemment étudient la matérialité de la production, sans dichotomie entre objets naturels et artefacts techniques. Dans *L'idéal et le matériel*, Godelier recense au moins cinq sortes de matérialité, en fonction d'un gradient de connaissance et de contrôle par l'homme (1984 : 12-14).

57. Ce néologisme est tiré de agency (traduit en français par « agence », « agentivité », ou encore, « agencéité »). Ce concept (mobilisé de façon pionnière par Ingold, mais non défini dans ce texte) désigne la capacité d'une entité (humaine, non humaine, voire inanimée) à orienter, de façon intentionnelle ou non, une action. Le terme est emprunté à la linguistique, qui distingue les notions grammaticales de sujet/objet et les notions sémantiques d'agent/patient (le patient est celui qui subit l'action de l'agent). La notion d'interagentivité suggère que l'agentivité est distribuée entre les êtres engagés dans une action. Par exemple, lorsqu'une tuerie à l'arme automatique a lieu, on peut raisonnablement estimer qu'il y a un partage d'agentivité entre le tueur et son arme (sans l'arme, il ne peut pas tuer autant, ou du moins, pas de la même façon). Reconnaître ou dénier une agentivité aux objets ou aux êtres non humains est une question politique majeure. La Rifle National Association, lobby américain des armes, ne s'y trompe pas, se défendant des critiques contre les armes à feu en clamant : Guns don't kill, people do.

sonne n'étant pas pertinente dans cette approche, Ingold entend rassembler toutes les anthropologies (physique et biologique d'une part, sociale et culturelle d'autre part) et renouer avec le vieux projet de l'anthropologie d'aborder l'être humain dans son unité⁵⁸.

Légèrement plus récent dans sa conception, le livre édité par Descola et Pálsson porte la marque de la sociologie des sciences, notamment de *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), dont la traduction en anglais paraît en 1994. Son auteur, Bruno Latour, y défend que les sociétés modernes ont fondé leur système de représentation du monde sur un « grand partage » qui oppose radicalement la nature d'un côté, la culture de l'autre ; pourtant, dans la pratique, les « modernes » ne cessent de produire des objets « hybrides », qui relèvent de l'une et de l'autre, et qu'ils se refusent à penser⁵⁹. Pour traiter de cette question, Latour y adopte un vocabulaire propre, vierge de la charge culturelle du système de représentation des modernes : en remplacement de « nature/culture » apparaît ainsi le couple « humains/non-humains » ; en remplacement de « société », le terme « collectif » (qui désigne un ensemble qui peut inclure des non-humains). Enfin, conformément à la théorie de l'acteur-réseau, les entités interagissant au sein d'un collectif sont toutes des « actants ». Surtout, la perspective « symétrique » de Latour invite à tourner le regard de l'anthropologie vers la production des savoirs scientifiques, considérés comme une manifestation de la modernité occidentale. Il en résulte chez les anthropologues latouriens, dont Descola et Pálsson, une méfiance vis-à-vis des énoncés produits par les sciences naturelles, supposés être prises au piège des conceptions dualistes de la modernité occidentale, ainsi qu'un souci permanent de renouveler et de questionner l'épistémologie de l'anthropologie pour éviter qu'elle ne succombe elle-même à cet ethnocentrisme. En conséquence, l'ouvrage édité par Descola et Pálsson apparaît plus tourné vers l'épistémologie de la discipline. Un des enjeux identifiés est de formuler des modèles analytiques des rapports entre les sociétés et leur environnement, alternatifs au paradigme dualiste tombé en désuétude.

Philippe Descola poursuit cette piste durant dix ans, jusqu'à la publication de *Par-delà nature et culture* (2005). L'auteur y propose une typologie des formes de relation que les sociétés humaines développent vis-à-vis des « existants » qui peuplent leur environnement. Il le fait en distinguant quatre « schèmes d'identification » (naturaliste, animiste, totémique, analogique), construits sur des critères de continuité ou de discontinuité entre humains et non-humains, considérés sous l'angle de leur « intériorité » ou de leur « physicalité ». De ces schèmes d'identification, aussi appelés « ontologies » (Descola, 2005 : 176-180), découlent plusieurs « schèmes de relation » (échange, prédation, don, production, protection, transmission). Soucieux de dépasser le « préjugé sociocentrique » durkheimien qui définit les sociétés comme nécessairement composées d'humains, Descola fait en effet « le pari que les réalités sociologiques – les systèmes relationnels stabilisés – sont analytiquement

58. Voir les articles republiés dans Ingold (2011).

59. Voir l'encadré n° 1 : Le « grand partage » ou le grand récit de la modernité occidentale.

subordonnées aux réalités ontologiques – les systèmes de propriétés imputées aux existants » (Descola, 2005 : 180). Une des originalités consiste à inclure dans l'analyse le système de représentation de la modernité occidentale : qualifiée de « naturaliste », cette « ontologie » repose sur le principe d'une continuité des physicalités entre humains et non-humains (héritage du darwinisme) et d'une discontinuité de leur intériorité (notion d'âme, ou d'intelligence humaine, héritage du christianisme et de l'humanisme). Le décryptage de l'ontologie naturaliste conduirait alors à une mise en abyme de l'anthropologie, si l'on accepte qu'elle est elle-même fondée sur la conception naturaliste d'une diversité des cultures se déployant sur un substrat de lois universelles de la nature.

Le livre a bénéficié d'un large écho scientifique et médiatique, et a été abondamment discuté. Il a notamment été rapproché du perspectivisme de Viveiros de Castro (2004, 2014) qui pointe que Descola reste dans son analyse fondamentalement naturaliste⁶⁰. Brésilien et brésilieniste, Viveiros de Castro revendique pour sa part de mettre le « multinaturalisme » amazonien au même niveau analytique que la métaphysique occidentale. On peut également relever que la proposition de Descola, pour heuristique qu'elle soit lorsqu'il s'agit de faire contraster l'animisme amazonien avec le naturalisme occidental, apparaît moins convaincante pour analyser les autres contextes culturels dans lesquels la distinction entre intériorité et physicalité n'est pas saillante (Friedberg, 2007). On peut enfin s'interroger sur le projet de « plier le monde en quatre⁶¹ » : n'est-ce pas le signe d'un retour au structuralisme, un structuralisme rénové qui aurait remplacé l'analyseur nature/culture par un autre (intériorité/physicalité) ? Analyser toutes les sociétés humaines à travers cette grille ne revient-il pas à écraser la diversité des expériences sociales du monde, qui plus est, en les projetant sur le seul plan des idées ? (voir Feuchtwang, 2014 ; Fisher, 2014).

Le tournant ontologique : engouement et confusion

Dans une période récente, le terme ontologie a fait florès, comme une nouvelle façon de thématiser les rapports des sociétés à leur milieu. Le débat organisé lors de la conférence annuelle 2008 de l'AAA autour de la motion « Ontologie est juste un autre mot pour culture » témoigne de ce succès (Carrithers et al., 2010). L'engouement a tourné à l'emballement et se traduit actuellement par une certaine confusion. Une telle situation invite à revenir aux premiers usages du terme en anthropologie retenus par les acteurs du champ, et à décliner progressivement ses traductions successives. Traditionnellement en métaphysique, l'ontologie désigne le « discours sur l'être ». Le terme avait été utilisé de façon fidèle à cette acception par A. Irving Hallowell, dans un article sur les Ojibwa d'Amérique du Nord,

60. Voir aussi Ingold, dans Descola et Ingold (2014 : 53).

61. Libération, 17 novembre 2005.

« Ojibwa Ontology, Behavior, and World View » (Hallowell, [1960] 1976). En introduction de cet article, Hallowell commentait le concept de « vision du monde » (worldview) développé par Redfield – à savoir, le regard sur l'univers caractéristique d'un peuple (ou à l'échelle individuelle, d'une personne) – pour souligner que, si la vision du monde est une perspective, alors le « soi » est un point de cet axe. Autrement dit, l'analyse de la vision du monde d'un peuple nécessite de comprendre ce que ce peuple définit comme le « soi ». S'ensuit une analyse très détaillée des conceptions de la personne, Hallowell démontrant que les récits de métamorphose conduisent les Ojibwa à reconnaître des personnes « autres qu'humaines » (other than human persons). Parce qu'elles sont identifiées comme issues d'une métamorphose, certaines entités du monde naturel ont le même statut ontologique que les humains. Cet article a surtout été lu et commenté en son temps par les spécialistes des régions nordiques : Mary Black, David Smith... et Tim Ingold, qui dans un article écrit en 1995 commente les contrastes entre les modèles de la personne chez les Ojibwa et en Occident (Ingold, 2000 : chapitre 6), mais sans s'appesantir sur le terme ontologie. De son côté, Viveiros de Castro s'empare de la piste ouverte par Hallowell sur le thème de l'ethnométaphysique. Selon Carrithers et al. (2010), le discours prononcé par Viveiros de Castro à la conférence de l'Association of Social Anthropologists du Royaume-Uni, organisée en 2003 à Manchester sur le thème « Anthropology and Science », a joué un rôle important dans l'énonciation et la visibilité d'un programme ontologique. Viveiros de Castro, qui investit l'anthropologie d'une mission de subversion politique, y disserte sur la relation entre l'anthropologue et son « objet » de recherche, rendue plus complexe qu'en sciences de la nature par le fait que le « natif » n'est pas un « objet » mais un « sujet ». Cette relation, selon Viveiros de Castro, devrait être poussée au point que le natif puisse remettre en question les certitudes de l'anthropologue sur ce qu'est un sujet. L'anthropologue devrait pouvoir prendre au sérieux le fait que, pour le natif, les choses sont potentiellement des sujets. De plus, ce n'est pas à l'anthropologue de théoriser les pratiques du natif ; la production de savoir par l'anthropologue devrait se placer en continuité avec le savoir du natif, quitte – si les autochtones ne théorisent pas – à renoncer au théorique pour s'intéresser à « la conceptualité potentielle de l'infra-philosophique ». Surtout, Viveiros de Castro en appelle à adopter le langage de l'ontologie. Disant cela, il ne prétend pas que tous les peuples ont une métaphysique de l'Être, mais il entend renoncer à un vocabulaire – « vision de monde », « représentation », « croyance » – qui tend à déréaliser la pensée native, alors qu'elle parle bel et bien du monde (Viveiros de Castro, 2003). Il faut renoncer à l'idée occidentale qui imprègne l'anthropologie selon laquelle il y a une seule nature, et de multiples représentations culturelles. L'ouvrage collectif *Thinking through Things*, dirigé par des anciens étudiants de Viveiros de Castro, fait l'exégèse de ce programme et le prolonge (Henare et al., 2007) : une approche ontologique n'étudie pas les représentations des autres peuples sur ce que nous savons être le monde, mais reconnaît l'existence de multiples mondes. Il ne s'agit plus de parler des « visions du

monde », mais « des mondes ». Dans cette lignée, le terme ontologie sert d'abord à qualifier une approche qui ne donne pas la prééminence aux savoirs occidentaux pour expliquer le fonctionnement du monde, mais prend au sérieux les conceptions indigènes. Si l'on s'en tient à cette dimension de la proposition, alors elle rejoint la préférence pour l'emic par rapport l'etic, que Conklin et ses disciples avaient clarifié il y a plus de cinquante ans – l'innovation venant d'un vocabulaire qui ne prête pas le flanc à la dépréciation des discours et pratiques autochtones. Pour cette raison, la bannière des ontologies a parfois été rejointe par des chercheurs travaillant sur les savoirs naturalistes autochtones, déçus que les recherches en ethno-écologie se soient montrées incapables de rendre compte de l'altérité radicale des ethno-épistémologies (Hviding, 1996). Mais le programme de Henare, Holbraad et Wastell n'est pas qu'un simple jeu de langage.

Dans leur introduction, les éditeurs de *Thinking through Things* invitent également à délaissier des approches qui dissocient l'expérience du terrain et la théorisation, et en appellent à « penser par les choses » : « L'objectif de cette méthode est de prendre les “choses” comme elles se présentent sur le terrain, sans supposer immédiatement qu'elles signifient, représentent quelque chose d'autre⁶². » Ici le terme ontologie sert alors à remettre « les choses » au centre de l'enquête et de l'analyse, considérant que « l'expérience des choses sur le terrain est une rencontre déjà pleine de significations⁶³ ». Cette déclaration d'intention ne manque pas d'interroger sur les méthodes à mettre en oeuvre pour capter l'essence des choses, d'autant que les éditeurs de l'ouvrage rejettent les approches phénoménologiques accusées de ne pas décoller du niveau expérientiel, mais ne proposent pas d'alternative. Puisqu'il faut aller chercher les propositions méthodologiques ailleurs, citons pêle-mêle l'« ontographie » théorisée par Albert Piette, qui propose d'enrichir les ethnographies classiques par une attention aux « modes de présence » des choses (Piette, 2009) ; le recours au dessin botanique comme outil ethnographique qui permet de se rapprocher de la perception indigène au sens où il permet de « tenir compte de la personnalité de la plante dans la compréhension des usages que lui attribuent les humains » (Brunois, 2002) ; l'analyse sémiologique des formes vivantes, par l'amazoniste Eduardo Kohn, qui défend que les humains ne font qu'amplifier certaines propriétés du monde (Kohn, 2013).

Ce flou méthodologique est problématique. Le chercheur, sous prétexte de délaissier un cadre d'analyse qui distingue monde réel et représentation du monde, n'en revient-il pas à un réalisme naïf, selon lequel l'essence des choses s'imposerait d'elle-même aux sens ? On peut par ailleurs pointer que le geste politique qui consiste à substituer l'étude des épistémologies par celle des ontologies est erroné du point de vue de la philosophie analytique. Quine défend en effet que ontologie et épistémologie sont deux concepts bien distincts, et que le premier est subordonné au second. Pour lui, on ne peut pas se

62. The aim of this method is to take “things” encountered in the field as they present themselves, rather than immediately assuming that they signify, represent, or stand for something else.

63. The experience of things in the field is already an encounter, simpliciter, with meanings.

poser les questions « de quoi est fait le monde ; quels sont ses éléments ? ses propriétés ? » sans se poser conjointement celle de « comment le savons-nous⁶⁴ ? ». Une approche ontologique, qui vise à rendre compte des mondes des autres, n'annule donc pas la question des modes de connaissance du monde⁶⁵.

Dans le même temps, un usage vulgarisé d'ontologie s'est imposé, pour désigner les conceptions du monde appréhendées à un haut niveau de généralité. Ainsi Viveiros de Castro dénonce « l'ontologie occidentale uninaturaliste et multiculturaliste » (2004). Ingold dans son analyse des modes d'engagement dans le monde oppose l'« ontologie moderne » et l'« ontologie de l'habiter » (ontology of dwelling) des chasseurs-cueilleurs. En dénommant « ontologies » ses quatre « schèmes d'identification » (au motif que ces derniers découlent des propriétés ontologiques attribuées aux existants), Descola nourrit ce glissement sémantique⁶⁶. La confusion est telle qu'un des commentateurs du tournant ontologique admet : « Mon usage du terme ontologie “oscille” entre deux significations différentes et en apparence contradictoires, en l'occurrence ontologie au sens d'“essence” (ce qui est) et ontologie au sens de “théorie” ou “modèle” (de ce qui est)⁶⁷ » (Pedersen, 2012) – une polysémie que Heywood propose de clarifier en dénommant meta-ontology la deuxième acception (Heywood, 2012).

Malgré les efforts de clarification, le succès de Descola et Viveiros de Castro en France conduit à un paradoxe. Alors que ses promoteurs prônent une attention renouvelée à la présence des choses, le tournant ontologique en anthropologie induit actuellement plutôt un certain idéalisme, puisqu'il évoque moins des rapports pratiques et contextualisés à la matérialité du monde que des théories du monde. Il conduit en somme à rabattre sur le plan métaphysique des expériences qui pourtant relèvent tant du sensible, de la pratique, du moral que du cognitif. On comprend dès lors l'attrait qu'exerce, auprès de ceux qui ne se satisfont pas de cette réduction, l'approche phénoménologique développée par Tim Ingold, souvent présentée comme un contrepoint au néostructuralisme de Descola. Les deux auteurs sont engagés de longue date dans un débat stimulant mais sans concession : Descola dénonce la « sémiophobie » d'Ingold⁶⁸, c'est-à-dire son « ambition iconoclaste d'éliminer toutes les médiations sociales réputées obscurcir la force d'évidence de

64. Je remercie Yves Gingras d'avoir attiré mon attention sur ce point.

65. Un récit rapporté par Hallowell dans son article permet d'explicitier cette idée. Son informateur Birchstick raconte qu'il tombe un jour nez à nez avec un ours. Armé d'un fusil, Birchstick met en joue l'ours, et dit à l'ours : « Si tu ne veux pas mourir, va-t'en. » Et l'ours s'en va. Au cours de son récit, Birchstick juge utile de préciser à l'anthropologue s'être souvenu de ce que son père lui disait enfant : « L'ours comprend toujours ce que tu lui dis. » La précision a pour nous le mérite d'explicitier un point : si Birchstick face à un ours a la certitude de rencontrer une personne, il ne le sait pas de l'ours, mais de son père.

66. Au point que Descola semble regretter les malentendus que son usage un peu idiosyncrasique du terme ont pu causer, et préfère désormais revenir à « mode d'identification » (Descola, 2014 : 236).

67. My use of the term ontology “oscillates” between two different and apparently contradictory meanings, namely ontology in the sense of “essence” (what there is) and ontology in the sense of “theory” or “model” (of what there is).”

68. Philippe Descola, réponse aux questions, colloque « Penser avec l'anthropologie » (mai 2014).

l'activité pratique », qui pose problème selon Descola car « nous n'avons accès à autrui, et donc à son expérience du monde, qu'à travers ces dispositifs de traduction » (Descola, 2011a : 63-68)⁶⁹. L'anthropologue britannique rejette en retour l'idée qu'on puisse englober les individus de façon homogène dans une même « culture », et défend une anthropologie attentive aux êtres en formation et aux mondes en émergence, éclairant les processus plutôt que les structures (Ingold, dans Descola et Ingold, 2014 : 46-48).

Il faut mentionner pour finir que l'anthropologie commence à s'enrichir des approches ontologiques développées par d'autres traditions en sciences sociales. En philosophie de la biologie, John Dupré s'appuie sur une autre définition du terme, à savoir « l'étude des catégories d'existants qui peuplent le monde ». Pour lui, « ontologie » désigne (dans une acception assez proche de l'usage en informatique) la nature, les frontières, et les propriétés des objets qui peuplent la biologie (Dupré, 2012 : 97-100)⁷⁰. Les science studies ont mis l'accent sur la façon dont le réel est produit et transformé par des pratiques toujours ouvertes à la contestation⁷¹. Parce qu'ils développent l'idée d'un pluralisme ontologique sans aucun recours à un cadre de pensée culturaliste, ces travaux méritent d'être consultés par les anthropologues prenant au sérieux l'invitation à penser par-delà nature et culture.

L'anthropologie n'a jamais été moderne

L'anthropologie, dans la diversité de ses pratiques et de ses champs de recherche, n'a jamais été moderne, au sens où elle n'a jamais adhéré pleinement à l'axiomatique posée par Durkheim pour affirmer l'autonomie des sciences sociales, selon laquelle « un fait social s'explique par un fait social ». Prétendre le contraire revient à occulter les recherches menées par ces nombreux « passemurailles », formés aux quatre champs de l'anthropologie ou transfuges des sciences naturelles vers l'ethnologie, et qui ont parfois été déconsidérés de leur temps pour ne pas avoir bien incarné la pureté espérée d'une discipline moderne. Ce qui s'est joué dans les années 1990 – paradoxalement au moment même où en France, la commission Anthropologie, préhistoire, ethnologie du CNRS se scindait en deux – est moins l'extension de l'anthropologie au-delà de l'anthropos, que la prise de conscience des profonds biais ethnocentriques que le recours à des catégories philosophiques occidentales faisait peser sur les analyses.

69. Cette aporie semble dépassée avec le concept de « prise » développé par Bessy et Chateauraynaud (2014 [1995] : 291-311) dans leur analyse des processus d'authentification. L'estimation menée par exemple par les commissaires priseurs est fondée sur l'identification des « saillances » de l'objet expertisé (ses affordances, pourrait-on dire, pour reprendre le vocabulaire de Gibson), mais aussi sur un ensemble de « repères » socialement construits et partagés sur la valeur de ces objets dans un espace de circulation. La dynamique entre saillances et repères constitue la « prise ».

70. Pour un exemple de la mobilisation de cette approche en anthropologie, voir Demeulenaere (2014).

71. Voir Pellizzoni (2015) pour une synthèse très complète des approches ontologiques en sciences sociales.

Si la prise en compte par l'anthropologie d'objets et interactions qui vont bien au-delà de l'anthropos n'est pas nouvelle, les focales de recherche se sont bel et bien déplacées : alors qu'animaux et végétaux étaient pour Lévi-Strauss « bons à penser » et, pour Harris, « bons à manger », les chercheurs soulignent désormais plutôt qu'ils sont « bons à vivre avec » (good to live with) (Kirksey et Helmreich, 2010). Les façons d'écrire l'anthropologie se sont enrichies des efforts pour se débarrasser d'un vocabulaire porteur de préjugés (objet, sujet, nature, culture...). L'idée s'impose que la théorisation doit se faire prioritairement à partir des concepts issus de l'ethnographie et non pas (seulement) en projetant ceux de la philosophie européenne (Da Col et Graeber, 2011). Agentivité, configuration agentive (Pitrou, 2015), prises, ontologie, collectifs, modes de présence, porte-parole... Pour l'heure les anthropologues disposent déjà d'un bouquet de concepts qui permet de saisir et d'exposer la matérialité du monde et de ses processus, et les diverses façons dont ils s'intègrent dans la vie sociale des groupes étudiés. Tout cela commence à être bien stabilisé⁷², et point n'est besoin de prendre des faux-airs de radicalisme, d'écrire « à la manière de Latour⁷³ », pour mener ce type d'enquête. Une telle approche sera d'autant plus convaincante, notamment pour les non-convertis, que l'usage des concepts sera rigoureux et parcimonieux – ce que les effets de mode ne favorisent pas toujours. Dans la mesure où cette anthropologie reconnaît un rôle d'actant à l'environnement (pour le dire autrement : tout ne relève pas de la « culture », des intentions ou de l'agir humain), ses praticiens devront par ailleurs clarifier leurs rapports avec les sciences naturelles. La sociologie des sciences développée depuis les années 1970 a ouvert une voie intéressante en ce qu'elle a conféré aux discours scientifiques un nouveau statut : non plus celui de pourvoyeurs de vérités hégémoniques sur le monde, mais celui de « porte-parole » des existants (Latour, [1999] 2004), porte-parole parmi d'autres, apportant chacun une perspective partielle et partielle (Pestre, 2006). Le regard enrichi de celui de la sociologie des sciences, les anthropologues peuvent désormais faire un usage serein de ces savoirs scientifiques, sans craindre d'être arraisonnés à une vision positiviste. L'anthropologie de l'environnement reste malgré tout embryonnaire en France. L'environnement en tant que champ d'action des politiques publiques est en effet quasiment absent des recherches anthropologiques françaises⁷⁴. Dans leur majorité, les anthropologues s'intéressent à l'environnement au sens

72. Constat fait collectivement lors du congrès de l'AFEA en juillet 2015 à Toulouse, à la table ronde « Humains et non-humains au coeur des politiques ethnographiques ».

73. Ses lecteurs s'accordent à reconnaître à Latour un goût de la provocation, qui se traduit par un usage abondant des jeux de mots, des métaphores, des formulations délibérément absurdes ou paradoxales qui nuisent parfois à la compréhension de la thèse défendue. Le succès de *Nous n'avons jamais été modernes* a par ailleurs banalisé dans les textes l'usage de la première personne du pluriel, un « nous » dont le lecteur ne sait jamais bien qui il désigne (les Occidentaux ? les humains ? les anthropologues et philosophes qui se chargent de penser les questions environnementales ?).

74. À l'exception de l'anthropologie du risque, développée à partir de cas tels que les catastrophes naturelles (Sandrine Revet), les épizooties (Frédéric Keck), les marées vertes (Alix Levain)... , à partir d'emprunts à une sociologie du risque bien constituée en France depuis les années 1990 ; voir dans ce volume la contribution de Lionel Charles, Bernard Kalaora et Chloé Vlassopoulos.

de « ce qui environne » les hommes. Ce n'est pas un problème en soi. Ce qui l'est plus, c'est que dans un monde globalisé le rapport des sociétés à leur milieu est tout sauf indépendant des politiques et discours environnementaux.

Tout d'abord, les sociétés peuvent être directement affectées par des interventions exogènes sur leur territoire (pratiques extractives, politiques de conservation ou de développement, innovations technoscientifiques...). Ensuite leur identité se forme et se transforme en relation avec la représentation qu'elles donnent d'elles-mêmes vis-à-vis de la société englobante (Albert, 1993 ; Carneiro da Cunha, 2010). Ces aspects restent insuffisamment pris en compte dans les courants que nous avons évoqués.

D'un côté, l'étude des cosmologies autochtones dans la tradition néostructuraliste tend en effet à les essentialiser et à les figer dans le présent ethnographique.

Du côté de l'« ethno-écologie », le succès institutionnel de l'objet dont elle s'est emparée dans les années 1980 – ces savoirs qualifiés selon les arènes, de « locaux », « autochtones », « paysans » – a eu pour effet négatif d'enfermer une partie des recherches dans cette niche thématique. Pourtant le contexte socio-politique a changé : l'idée d'inclure les savoirs écologiques traditionnels dans les politiques publiques est devenue le lieu commun des ONG et des institutions gagnées par l'impératif de la gouvernance participative (Roué, 2012). En réduisant les rapports des sociétés à leur environnement à un corpus stabilisé de savoirs et de savoir-faire, l'ethno-écologie devient incapable d'appréhender l'altérité des ethno-épistémologies (Hviding, 1996). En outre, ce « populisme idéologique » (Olivier de Sardan, 1995) a lui aussi pour écueil d'essentialiser les populations concernées.

Pour y remédier, il faudrait pouvoir aborder avec finesse l'altérité de cosmologies autochtones pensées et vécues comme des pratiques et, dans le même temps, rendre compte de leurs transformations passées et contemporaines, au contact avec les groupes voisins, l'État, et la kyrielle d'actants qui agissent directement ou à distance à quelque endroit de la planète (acteurs du marché, ONG, agences internationales, innovations technologiques, entités vivantes, climat...)75. Des sources d'inspiration existent, mais il faut aller les chercher le plus souvent outre-Atlantique, ou chez des auteurs qui n'ont pas (encore) fait école : certains anthropologues de l'environnement ont déplacé leur regard vers les effets des politiques environnementales sur les stratégies des communautés (Tsing, 1999 ; Li, 200076). D'autres se penchent sur la façon dont les cosmologies autochtones sont mobilisées dans des contextes politiques comme formes de résistance à la modernisation (Escobar, 2010 ; Blaser, 2009). D'autres s'attachent aux circulations des projets en concurrence à

75. La tentative de Baptiste Gille (2012) d'articuler « écologie symbolique » et « écologie politique » est louable mais inaboutie de mon point de vue, car l'auteur distingue les « cosmologies » (narrations transmises de manière fermée à l'intérieur d'une seule communauté) et les « imaginaires » (définis, suivant Appadurai, comme produits du contact entre une culture locale et la mondialisation), sans évoquer leurs rapports réciproques, un thème pourtant bien travaillé par Manuela Carneiro da Cunha (Carneiro da Cunha, 2010).

76. Voir Dove et Carpenter (2007) pour une remise en contexte de ce courant dit « anti-essentialiste ».

l'échelle globale et aux frictions qu'elles génèrent (Tsing, 2005). Un bel exemple de ces circulations est le *sumaq kawsay* des Quechua, notion médiatisée et politisée sous le nom de *buen vivir* par les intellectuels et les gouvernements équatoriens et boliviens (Landivar et Ramillien, 2015), au point qu'elle est désormais inscrite dans le cadre conceptuel de l'Intergovernmental Panel on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) – le « GIEC de la biodiversité ». D'autres enfin rendent compte des expériences locales du changement environnemental (Kopenawa et Albert, 2014, chez les Yanomami d'Amazonie brésilienne ; Martin, 2016, chez les Gwich'in au nord de l'Alaska).

La contribution des anthropologues sur ces thématiques est cruciale. La mise à l'agenda international des questions environnementales, redoublée par les alertes des scientifiques, des intellectuels médiatiques, des ONG, tend à installer dans les consciences l'urgence de la crise écologique planétaire. Les textes conjuguant défaut d'enquête et positions normatives se multiplient sur la mutation « anthropologique » qu'induirait cette crise écologique. Un tel cadrage laisse supposer qu'elle est une réalité vécue et partagée uniformément par l'ensemble des peuples du globe. Face aux généralisations hâtives, les anthropologues se doivent d'apporter un éclairage sur la pluralité des visions et des usages du monde. À travers des ethnographies fines, menées tant auprès des groupes les plus isolés qu'auprès de collectifs jamais tout à fait modernes, il s'agit de montrer la vie qui s'invente et émerge dans les interstices du capitalisme (Tsing, 2015).

Références bibliographiques

- Albert Bruce, 1993, « L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme* 33-2/4, p. 349-378.
- Bahuchet Serge et Bernadette Lizet, 2003, « L'ethnobotanique au Muséum national d'Histoire naturelle : les hommes, les idées, les structures », Actes du séminaire d'ethnobotanique de Salagon de 2001, vol. 1, Les cahiers de Salagon 8, Mane, Musée-conservatoire de Salagon et Les Alpes de lumière, p. 15-32.
- Bahuchet Serge, 2012, « Du Jatba-Revue d'ethnobiologie à la Revue d'ethnoécologie », *Revue d'ethnoécologie* 1 (<http://ethnoecologie.revues.org/689>).
- Barbe Noël et Jean-François Bert dir., 2011, *Penser le concret: André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris, Créaphis éditions.
- Barrau Jacques et Olivier Dollfus (rapporteurs), Claude Lévi-Strauss (président de séance), 1979, « Anthropologie, écologie, géographie, ethnoscience », dans Georges Condominas et Simone Dreyfus-Gamelon dir., *Situation actuelle et avenir de l'anthropologie en France*, Paris, CNRS, p. 223-250.
- Barrau Jacques, 1984, « Ethnoscience », dans *Encyclopedia Universalis*, Paris, p. 482-484.
- Barrau Jacques, 1985, « À propos du concept d'ethnoscience », dans *Les savoirs naturalistes populaires*, Actes du séminaire de Sommières 12 et 13 déc. 1983, Paris, MSH, p. 5-18.
- Barrau Jacques, 2000-2004, « L'Homme comme objet d'histoire naturelle (conférence inédite prononcée en 1980) », *JATBA, Revue d'ethnobiologie* 42 « Un terrien des îles. A propos de Jacques Barrau », p. 33-47.
- Bartholeyns Gil, Nicolas Govoroff et Frédéric Joulian (dir.), 2010, *Techniques & Culture* 54-55 « Cultures matérielles. Anthologie raisonnée de Techniques & Culture ».
- Berlin Brent et Paul Kay, 1969, *Basic Colours Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- Berlin Brent, 1992, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- Berlin Brent, Dennis E. Breedlove et Peter H. Raven, 1974, *Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*, New York / London, Academic Press.
- Bessy Christian et Francis Chateauraynaud, 2014 [1ère éd. 1995, Métailié], *Experts et faussaires : pour une sociologie de la perception*, Paris, Pétra.
- Blaser Mario, 2009, « Political Ontology. Cultural Studies without 'cultures'? », *Cultural Studies* 23-5/6, p. 873-896.
- Brunois Florence, 2002, « Du dessin au dessein des plantes sauvages », *Journal de la Société des Océanistes* 114-115, p. 23-39.
- Carneiro da Cunha Manuela, 2010, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Eclat.
- Carrithers Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, Soumya Venkatesan, 2010, « Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology* 30-2, p. 152-200.
- Charbonnier Pierre, 2015, *La fin d'un grand partage ; nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS.
- Clifford James et George E. Marcus, 1986, *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CNRS, *Rapport de conjoncture du Comité National de la Recherche Scientifique*, Paris, CNRS Éditions, 1996.

- Collectif, 1985, Les savoirs naturalistes populaires. Actes du séminaire de Sommières, 12 et 13 déc. 1983, Paris, MSH.
- Conklin Harold C., 1954a, The relation of Hanunóo culture to the plant world, New Haven, PhD. dissertation, Yale University.
- Conklin Harold C., 1954b, « An ethnoecological approach to shifting agriculture », Transactions of the New York Academy of sciences 17, p. 133-142.
- Da Col Giovanni et David Graeber, 2011, « Foreword. The return of ethnographic theory », HAU: Journal of Ethnographic Theory 1-1, p. 6-35.
- Demeulenaere Élise, 2014, « A Political Ontology of Seeds: the transformative Frictions of a European farmers' movement », Focaal - Journal of Global and Historical Anthropology 69, p. 45-61.
- Descola Philippe et Gísli Pálsson dir., 1996, Nature and Society. Anthropological Perspectives, Londres, Routledge.
- Descola Philippe et Tim Ingold, 2014, Etre au monde. Quelle expérience commune ? (Débat présenté par Michel Lussault), Lyon, PUL.
- Descola Philippe, 1986, La Nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, Paris, MSH.
- Descola Philippe, 1988, « Le déterminisme famélique » dans Anne Cadoret dir., Chasser le naturel..., Paris, EHESS, p. 121-136.
- Descola Philippe, 1996, « Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice », dans Philippe Descola et Gísli Pálsson dir., Nature and Society. Anthropological Perspectives, Londres, Routledge, p. 82-102.
- Descola Philippe, 2002, « L'anthropologie de la nature ». Annales. Histoire, Sciences Sociales 57-1, p. 9-25.
- Descola Philippe, 2005, Par-delà nature et culture, Paris, Gallimard [2013, Beyond Nature and Culture, Chicago, University of Chicago Press (Foreword by M. Sahlins)]
- Descola Philippe, 2011, « Entretien avec Philippe Descola », Cahiers philosophiques 127-4, 2011, p. 23-40.
- Descola Philippe, 2011, L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature, Versailles, Quae.
- Descola Philippe, La Composition des Mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier, Paris, Flammarion, 2014.
- Descola Philippe, n.d., « Claude Lévi-Strauss, une présentation », <http://las.ehess.fr/index.php?1334>
- Diamond Jared M., 1989, « The Ethnobiologist's Dilemma », Natural History, 98-1, p. 26-30.
- Digard Jean-Pierre, 1979, « La technologie en anthropologie : fin de parcours ou nouveau souffle ? », L'Homme 19, p. 73-104.
- Digard Jean-Pierre, 2012, « 'Le tournant obscurantiste en anthropologie'. De la zoomanie à l'animalisme occidentaux », L'Homme 203-204, p. 555-578.
- Dove Michael et Carol Carpenter, 2007, Environmental Anthropology: A Historical Reader, Wiley-Blackwell.
- Dupré John, 2012, Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology, Oxford University Press.
- Dwyer Peter D., 1996, « The Invention of Nature », dans Roy Ellen et Fukui Katsuyoshi (dir.), Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication, Oxford, Berg, p. 157-186.
- Dwyer Peter D., 2005, « Ethnoclassification, Ethnoecology and the Imagination », Le Journal de la Société des Océanistes 120-121, p. 11-25.
- Ellen Roy et Fukui Katsuyoshi dir., 1996, Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication, Oxford / Washington D.C., Berg.
- Ellen Roy, 1996, « Introduction », dans Roy Ellen et Fukui Katsuyoshi (dir.), Redefining

- Nature: Ecology, Culture and Domestication, Oxford, Berg, p. 1-36.
- Escobar Arturo, 2010, « Latin America at a crossroads. Alternative modernizations, postliberalism, or post-development? » *Cultural Studies* 24-1, p. 1-65.
- Feuchtwang Stephan, 2014, « Too ontological, too rigid, too ahistorical but magnificent », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4-3, p. 383-387.
- Fischer Michael M. J. 2014, « The lightness of existence and the origami of 'French' anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1), p. 331-355.
- Fournier Marcel, 1971, « Réflexions théoriques et méthodologiques à propos de l'ethnoscience », *Revue française de sociologie* 12, p. 459-482.
- Friedberg Claudine, 1991, « Ethnoscience », dans Pierre Bonte et Michel Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 252-255.
- Friedberg Claudine, 1992a, « Représentation, classification : comment l'homme pense ses rapports au milieu naturel », dans Marcel Jollivet dir., *Sciences de la nature. Sciences de la société. Les passeurs de frontière*, Paris, CNRS, p. 357-371.
- Friedberg Claudine, 1992b, « Ethnologie, anthropologie : les sociétés dans leurs 'natures' », dans Marcel Jollivet dir., *Sciences de la nature. Sciences de la société. Les passeurs de frontière*, Paris, CNRS, p. 155-166
- Friedberg Claudine, 2005, « Ethnoscience et autres ethno "machins" aujourd'hui. Commentaires à propos du texte de Peter D. Dwyer », *Le Journal de la Société des Océanistes* 120-121, p. 27-30.
- Friedberg Claudine, 2007, « Par-delà le visible », *Natures Sciences Sociétés* 15, p. 167-176.
- Geertz Clifford, 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture (trans A. Mary) », *Enquête* 6, p. 73-105 (1973 pour la version originale).
- Gibson James J., 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin. (rééd. 1986, London, Lawrence Erlbaum.
- Gille Baptiste, 2012, « De l'écologie symbolique à l'écologie politique. Anthropologie des controverses environnementales chez les Salish côtiers », *Tracés* 22-1, p. 85-103.
- Gingras Yves, 2012, « Recension de Houdart, S. & O. Thiery eds 2011. Humains non humains. Comment repeupler les sciences sociales, Paris, La Découverte », *Revue de sociologie française* 53, p. 338-342.
- Godelier Maurice, 1974, « Considérations théoriques et critiques sur le problème du rapport entre l'homme et son environnement », *Information sur les sciences sociales* 13-6, p. 31- 60.
- Godelier Maurice, 2001, *Discours à l'occasion de la remise de la médaille d'Or du CNRS* (<http://www.pacific-credo.fr/uploads/File/Godelier2001.pdf>).
- Godelier Maurice, 2010 [1ère éd. 1984, Librairie Arthème Fayard], *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Flammarion.
- Godelier Maurice, 2013, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Seuil.
- Guille-Escuret Georges, 1985, *Les relations entre structures écologiques et sociales ; esquisse d'un bilan bibliographique*, Paris, PIREN / CNRS.
- Guille-Escuret Georges, 1989, *Les sociétés et leurs natures*, Paris, Armand Colin.
- Guille-Escuret Georges, 1997, « In memoriam. Jacques Barrau : un naturaliste au milieu des hommes (1925-1997) », *Journal de la Société des océanistes* 105-2, p. 209-212.
- Guille-Escuret Georges, 2008, « Le syndrome Micromégas. Les glissières du rapport nature/culture : l'exemple du cannibalisme », *Techniques & Culture* 50, p. 182-205.
- Hallowell Alfred Irving, 1976 [1960], « Ojibwa Ontology, Behavior, And World View », dans *Contributions To Anthropology : Selected Papers Of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, p. 357-390.
- Harner Michael, 1977, « The Ecological Basis for Aztec Sacrifice », *American Ethnologist* 4-

- 1, p. 117-135.
- Harris Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Thomas Y. Growell Co.
- Harris Marvin, 1979, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, Altamira Press.
- Harris Marvin, 2011 [1ère éd. 1979], *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Haudricourt André-Georges, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2-1, p. 40-50.
- Haudricourt André-Georges, 1985, « Avant-propos : à propos de l'ethnoscience », dans Serge Bahuchet, *Les Pygmées aka et la forêt centrafricaine*, Paris, Selaf.
- Haudricourt André-Georges, 1987, *La technologie science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, MSH.
- Heywood Paolo, 2012, « Anthropology and What There Is: Reflections on "Ontology" », *Cambridge Anthropology* 30, p. 143-151.
- Houdart Sophie et Olivier Thiery dir., 2011, *Humains non humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- Hunn Eugene, 2007, « Ethnobiology in four phases », *Journal of Ethnobiology* 27-1, p. 1-10.
- Hviding Edvard, 1996, « Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology », dans Philippe Descola et Gísli Pálsson dir., *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, p. 165-184.
- Ingold Tim, 1996, « Hunting and gathering as ways of perceiving the environment », dans Roy Ellen et Fukui Katsuyoshi (dir.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, p. 117-155.
- Ingold Tim, 2011, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- JATBA, *Revue d'ethnobiologie* 36 « Diversité culturelle, diversité biologique », 1994.
- JATBA, *Revue d'ethnobiologie* 42 « Un terrien des îles. À propos de Jacques Barrau », 2000-2004.
- Jollivet Marcel, 2001, « Un exemple d'interdisciplinarité au CNRS : le PIREN (1979-1989) », *La revue pour l'histoire du CNRS* (<http://histoire-cnrs.revues.org/3092>).
- Kirksey S. Eben et Helmreich Stefan, 2010, « The Emergence of Multispecies Ethnography », *Cultural Anthropology* 25-4, p. 545-576.
- Kohn Eduardo, 2013, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press.
- Kopenawa Davi et Bruce Albert, 2014, *La chute du ciel*, Paris, Pocket, Coll. « Terre Humaine ».
- Kuper Adam, 2001, « Anthropology », dans Theodore M. Porter et Dorothy Ross dir., *The Cambridge History of Science: The Modern Social Sciences (vol. 7)*, Cambridge University Press, p. 354-378.
- Laidlaw James et Paolo Heywood, 2013, « One more turn and you're there », *Anthropology of This Century* 7 (<http://aotcpress.com/articles/turn/>).
- Landivar Diego et Émilie Ramillien, 2015, « Reconfigurations ontologiques dans les nouvelles constitutions politiques andines. Une analyse anthropologique », *Tsantsa* 20/2015 « L'anthropologie et le tournant ontologique », p. 29-40.
- Latour Bruno, 1991, *Nous n'avons pas jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte & Syros.
- Latour Bruno, 2004 [1ère éd. 1999], *Les Politiques de la nature*, La Découverte/Poche, Paris, La Découverte & Syros].
- Lemonnier Pierre, 2011, « Fallait-il en passer par là ? Du grand silence des forces productives

- en anthropologie marxiste aux joies de la technologie culturelle renouvelée », dans Noël Barbe et Jean-François Bert dir., *Penser le concret : André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris, Créaphis éditions, p. 81-88.
- Lévi-Strauss Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1976, « Structuralisme et empirisme », *L'Homme* 16-2, p. 23-39. [républié : 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, p. 167-189].
- Lévi-Strauss Claude, 1983, « Structuralisme et écologie », *Le regard éloigné*, Paris, Plon, p. 143-166.
- Lévi-Strauss Claude, 2002 [1ère éd. 1947], *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton de Gruyter.
- Li Tania M., 2000, « Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot », *Comparative Studies in Society and History* 42, p. 149-179.
- Martin Marie Alexandrine, 1975, « L'ethnobotanique, science per se ? À propos d'un livre de B. Berlin, D. E. Breedlove, P. H. Raven "The principles of Tzeltal Plant Classification" », *JATBA* 22-7/8/9), p. 237-276.
- Martin Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages, Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte.
- Mathieu Nicole-Claude, 1978, « Homme-culture, femme-nature », *L'Homme* 13-2, p. 101-113.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socioanthropologie du changement social*, Paris, Karthala.
- Pedersen Morten A., 2012, "Common nonsense: A review of certain recent reviews of the ontological turn", *Anthropology of This Century* 5 (http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/).
- Pellizzoni Luigi, 2015, « The Ontological Turn in Social Theory », *Ontological Politics in a Disposable World*, Ashgate, p. 69-127.
- Pestre Dominique, 2006, *Introduction aux Science Studies*, Paris, La Découverte.
- Piette Albert, 2009, *L'acte d'exister : une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions PROMAREX.
- PIREVS (Programme Environnement Vie et Sociétés), 1998, *La question de l'environnement dans les sciences sociales. Eléments pour un bilan*, *Lettres des Programmes interdisciplinaires de recherche du CNRS* 17 (n° spécial), Paris, CNRS.
- Pitrou Perig, 2015, « Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21- 1, p. 86-105.
- Poirot-Delpech Sophie et Laurence Raineau dir., 2012, *Pour une socio-anthropologie de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 2 vol.
- Rappaport Roy. A., 1968, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, Yale University Press.
- Revue internationale des sciences sociales* 173 « Savoirs autochtones », 2002.
- Revue internationale des sciences sociales* 187 « Diversité culturelle et biodiversité », 2008.
- Roué Marie, 2012, « Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones. De la tradition à la mode », *Revue d'ethnoécologie* 1 (<http://ethnoecologie.revues.org/813>).
- Sahlins Marshall D., 1958, *Social stratification in Polynesia*, Seattle, Society.
- Sahlins Marshall D., 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago / London, University of Chicago Press.
- Sahlins Marshall D., 1978, « Culture as Protein and Profit, A review of "Marvin Harris' Cannibals and Kings: The Origins of Cultures, 1977" », *New York Review of Books* 25-18, p. 45-53.
- Sigaut François, 1996, « Crops, Techniques and Affordances », dans Roy Ellen et Fukui

- Katsuyoshi (dir.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg. p. 417-436.
- Steward Julian H., 1972 [1ère éd. 1955], *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.
- Strathern Marilyn, 1980, « No nature, no culture: the Hagen case », dans Carol P. MacCormack et Marilyn Strathern dir., *Nature, culture, and gender*, Cambridge University Press, p. 174-222.
- Sturtevant William. C., 1964, « Studies in Ethnoscience », *American Anthropologist* 66(3), p. 99-131
- Toledo Victor M. 1992, « What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline ». *Ethnoecologia* 1, p. 5-21.
- Tsing Anna L., 1999, « Becoming a Tribal Elder, and Other Green Development Fantasies », dans Tania M. Li dir., *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production*, Netherlands, Harwood Academic Publishers, p. 159-202.
- Tsing Anna L., 2005, *Friction: an ethnography of global connection*, Princeton University Press.
- Tsing Anna L., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press.
- Vayda Andrew Peter dir., 1969, *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, University of Texas Press.
- Vayda Andrew Peter et Roy Rappaport, 1968, « Ecology : cultural and non-cultural », dans James A. Clifton dir., *Introduction to cultural anthropology*, Boston, Houghton Mifflin.
- Viveiros de Castro Eduardo, 2003, « (anthropology) AND (science) », conférence prononcée à Manchester [en ligne : <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/anthropology-and-science-eviveiros-de-castro>, accédé le 27 mai 2016].
- Viveiros de Castro Eduardo, 2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), article 1 <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- Viveiros de Castro Eduardo, 2014, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amériqueindigène », *Journal des anthropologues* 138-139, p. 161-181.
- Zonabend Françoise dir., 2010, *Le Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 50 ans d'histoire, 1960-2010*, Paris, Collège de France.