



PHILIPPE
DESCOLA

L'ÉCOLOGIE DES AUTRES
L'anthropologie
et la question de la nature

Sciences
de questions

éditions
Quæ

Philippe Descola

L'écologie des autres
L'anthropologie
et la question de la nature

Conférences-débats organisées par le groupe Sciences en questions, Paris et Dijon, Inra, respectivement les 29 novembre 2007 et 31 janvier 2008.

Éditions Quæ – RD 10, 78026 Versailles Cedex

La collection « Sciences en questions » accueille des textes traitant de questions d'ordre philosophique, épistémologique, anthropologique, sociologique ou éthique, relatives aux sciences et à l'activité scientifique. Elle est ouverte aux chercheurs de l'Inra ainsi qu'à des auteurs extérieurs.

Raphaël Larrère
Directeur de collection

Le groupe de travail « Sciences en questions » a été constitué à l'Inra en 1994 à l'initiative des services chargés de la formation et de la communication. Son objectif est de favoriser une réflexion critique sur la recherche par des contributions propres à éclairer, sous une forme accessible et attrayante, les questions philosophiques, sociologiques et épistémologiques relatives à l'activité scientifique

Texte revu par l'auteur avec la collaboration de Raphaël Larrère et de Marie-Noëlle Heinrich.

©Quæ, Versailles, 2011 ISSN : 1269-8490 ISBN : 978-2-7592-2467-8

Le code de la propriété intellectuelle du 1er juillet 1992 interdit la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Le non-respect de cette proposition met en danger l'édition, notamment scientifique. Toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20 rue des Grands-Augustins, 75006 Paris, France.

Préface

Sciences en Questions t'ayant invité pour une conférence, c'est avec plaisir que je vais présenter ton itinéraire en introduction de ton exposé.

Parisien, tu as fait toutes tes études secondaires au Lycée Condorcet, passé le baccalauréat en cette belle année 1968, puis préparé le concours d'entrée de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, que tu as intégrée deux ans plus tard. Mais si tu as choisi l'option philosophie, tu ne songeais guère à faire une carrière philosophique. Certes, l'épistémologie et la linguistique étaient alors en plein essor, mais la philosophie que l'on enseignait demeurait massivement un long commentaire sur sa propre histoire. Tu n'excluais pas d'enseigner la philosophie quelques années, mais n'avais aucune envie de consacrer toute une carrière à gloser sur son histoire. Ainsi tu as conçu le concours de Saint-Cloud et ton cursus philosophique ultérieur comme une sorte d'exercice propédeutique : il s'agissait d'acquérir une bonne formation pour aborder les sciences sociales. Il n'empêche que tu as apprécié les philosophes de Saint-Cloud : Bernard Besnier qui mettait son immense savoir au service de la préparation des concours d'agrégation et de Capes ; Alexandre Matheron qui t'a fait découvrir Descartes et Spinoza ; Jean-Toussaint Desanti, dont tu admirais la rigueur, l'engagement politique et la sagesse. T'impressionnaient aussi ceux dont tu as pu suivre des séminaires à Vincennes et à Ulm : Deleuze, Derrida et Althusser. Mais autre chose t'attirait.

Tu avais lu Lévi-Strauss en khâgne, tu avais suivi les débats concernant les travaux de Clastres et de Jaulin, tu fréquentais les cours de Godelier à Saint-Cloud. L'anthropologie te fascinait. Tu aimais aussi voyager. À cette époque le monde était sans doute moins dangereux et avec peu d'argent en poche on pouvait aller loin. Dès 17 ans, puis pendant tes années d'études, tu avais ainsi découvert presque tout le Moyen-Orient : de la Turquie

à l'Égypte. Tu voyais l'anthropologue comme un « badaud professionnel » partant à la découverte d'autres mondes.

C'est finalement Godelier qui t'as convaincu que tu serais anthropologue à l'issue de ton cursus philosophique. Tu as donc suivi des cours à Nanterre (pour la licence d'ethnologie), puis à la VI^e section de l'École pratique des hautes études (la future École des hautes études en sciences sociales,) dont tu as obtenu le diplôme en 1973. Dans le cadre de ce cursus, tu avais déjà effectué une enquête légère en Quercy et découvert l'Amérique pendant un stage de quelques mois. Il s'était agi d'étudier les colonies d'indiens Tzeltal dans la forêt Lacandone au Chiapas. Ces indiens avaient quitté les hautes terres du Mexique pour s'installer dans la forêt tropicale. Ils y formaient de petites communautés de colons. Ton idée était d'étudier comment ces communautés s'étaient adaptées à leur nouvel environnement. Mais ton hypothèse d'adaptation s'était révélée quelque peu optimiste. Ces nouveaux colons, qui n'avaient quitté leurs hautes terres que depuis peu, vivaient dans des bulles villageoises entourées de défriches. Ils n'avaient guère investi la forêt qui demeurait pour eux un univers étrange et inquiétant. Mais, à l'inverse de ces colons, tu as découvert au Chiapas la forêt tropicale humide... Et c'est alors que, fasciné par ce monde, tu as décidé que tu ferais ton terrain là où il y avait des populations autochtones qui vivaient dans et de la forêt. Ce sera en Amazonie.

Sans doute avais-tu d'autres raisons d'aller travailler en Amérique latine. Tu avais trop balisé le Moyen-Orient ; l'Extrême-Orient te semblait trop compliqué ; tu trouvais que les africanistes, tous plus ou moins formés à l'Orstom, avaient une mentalité un peu trop coloniale. Enfin, la façon dont il était alors de bon ton de considérer les américanistes comme des hippies vivant nus au milieu de gens nus, et d'en critiquer le romantisme révolutionnaire, te rendait l'expérience plutôt attirante. Grâce à un père historien du monde hispanique tu parlais couramment l'espagnol et possédais quelques notions de portugais, tu pouvais ainsi espérer faciliter ton expédition. En 1974, tu obtiens le Capes de philosophie, mais échoue à l'oral de l'agrégation. N'ayant aucune envie

de tenter à nouveau l'agrégation, tu vas utiliser ton année de stage pédagogique pour préparer ton terrain d'anthropologue. Avec ton épouse, Anne-Christine Taylor, vous choisissez un groupe de Jivaros encore peu étudiés, et vous vous embarquez vers l'Équateur là où, dans la forêt amazonienne, sont les Achuar. Vous y restez trois ans, travaillant de façon parallèle. Partis avec quelques crédits du laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), vous parviendrez à prolonger votre séjour en organisant le tout nouveau département d'anthropologie de l'université catholique de Quito.

De retour d'Équateur, tu vas quelque peu galérer : tu seras successivement chargé de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), *visiting scholar* au King's College de Cambridge, allocataire de recherche au Centre national de recherche scientifique puis attaché de recherche à la Maison des sciences de l'homme de Paris.

C'est en 1983 que tu soutiens ta thèse sous la direction de Claude Lévi-Strauss. L'année suivante, sur les conseils de Godelier, tu présentes ta candidature à un poste d'assistant à l'EHESS et tu intègres cette respectable maison, au laboratoire d'anthropologie sociale bien entendu. La même année, Anne-Christine Taylor entre au CNRS. Toute ta carrière ultérieure sera associée à ce laboratoire de Lévi-Strauss. Cette carrière, elle est scandée par la parution d'ouvrages qui ont marqué la communauté des anthropologues : *La nature domestique* en 1986, *Les lances du crépuscule* (un véritable best-seller) en 1993 et, plus récemment, celui qui nous a convaincu de t'inviter : *Par delà nature et culture*.

En 2000, tu as été quelque peu tenté par un poste de professeur à Chicago. Tu aurais même cédé aux sirènes américaines, si Françoise Héritier ne t'avait proposé de te présenter au Collège de France. Tu y occupes aujourd'hui un poste de professeur, et comme tu es directeur d'études cumulant à l'EHESS, tu diriges le LAS – un laboratoire qui compte environ 80 chercheurs avec les chercheurs associés et une centaine de doctorants et de post-doctorants. Les responsabilités administratives alourdies d'année

en année par une bureaucratisation galopante et paralysante de la recherche et les cours que tu dois faire au Collège de France ne te permettent plus guère de faire du terrain. Mais tu voyages encore beaucoup, à l'occasion de conférences ou pour rendre visite à des doctorants ou à d'anciens élèves du LAS. Néanmoins tu poursuis un certain désir de reprendre un jour une recherche de terrain... Sans doute pas dans la forêt amazonienne où les conditions de vie sont trop dures pour un ethnologue chevronné.

Ce qui m'a toujours semblé remarquable dans tes écrits, c'est que tu as su mobiliser pour des études de terrain ta culture philosophique... Au point que certains collègues t'ont traité de métaphysicien. C'est d'abord qu'il t'a fallu t'inscrire en faux contre l'éco-ethnologie naïve qui sévissait aux États-Unis, dans les années 1970, parmi les spécialistes de l'Amérique latine. C'est aussi parce que les sociétés amazoniennes sont fluides et opaques : sans institutions stables, elles laissent peu de prise pour les traiter à la manière fonctionnelle classique. Il a bien fallu, interrogeant l'expérience vécue des Achuar, faire appel à la philosophie pour comprendre leur manière d'être au monde. C'est ainsi que tu as appréhendé l'univers des sociétés animistes et leur ontologie et que tu as précisé ton ambition, au delà même de ton terrain.

Si tu t'étais déjà imprégné de Lévi-Strauss, c'est à Saint-Cloud que tu as découvert Merleau-Ponty et la phénoménologie. Le problème que rencontre l'ethnologue avec les analyses structuralistes, c'est qu'elles parviennent mal à restituer l'expérience vécue des gens. Avec la phénoménologie, le problème est qu'elle permet d'appréhender cette expérience vécue, mais qu'elle le fait au détriment de la façon dont sont structurées les différences entre les gens. Ton idée a donc été de maintenir en tension permanente structuralisme et phénoménologie, à la différence de tes collègues anglais et américains qui ont récemment découvert Merleau-Ponty (depuis qu'il a été traduit en anglais) et qui, avec l'enthousiasme des néophytes, font de sa phénoménologie « une machine de guerre contre le structuralisme ». En fait ton objectif,

ce fut jusqu'alors de formaliser les expériences vécues des peuples qui ne conçoivent et ne vivent pas leur présence au monde comme nous le faisons.

Raphaël Larrère
Directeur de recherche à l'Inra

L'écologie des autres : L'anthropologie et la question de la nature

Introduction

C'est dans la deuxième moitié du XIX^e siècle que les approches et les domaines respectifs des sciences de la nature et des sciences de la culture ont fini d'être délimités. Ils l'ont été en théorie, par le développement des travaux épistémologiques mettant l'accent sur les différences de méthode entre les deux champs d'étude ; et ils l'ont été en pratique, par la mise au point de l'organisation cloisonnée des universités et des institutions de recherche telles que nous la connaissons à présent. Comme dans tout processus de spécialisation, ce partage des compétences a eu des effets positifs en ce qu'il a concentré au sein de communautés savantes des savoir-faire et des habitudes de pensée, des systèmes de qualification, des moyens de travail et des dispositifs d'évaluation communs, démultipliant ainsi les conditions de production des savoirs. Toutefois, cette division institutionnelle renforcée entre les sciences et les humanités a aussi eu pour conséquence de rendre bien plus difficile la compréhension des situations d'interface entre phénomènes matériels et phénomènes moraux. Des sciences qui s'étaient fixé comme objet les rapports entre les dimensions physiques et les dimensions culturelles des activités humaines – la géographie, la psychologie ou l'éthologie, par exemple – se sont finalement retrouvées scindées à l'intérieur d'elles-mêmes entre les partisans de l'une ou l'autre approche, chacun finissant par se résoudre à un divorce, à l'amiable dans le meilleur des cas.

L'anthropologie n'a pas échappé à ce genre de partage, et c'est essentiellement sur celui-là que la conférence va porter. Une première scission s'est opérée dès la fin du XIX^e siècle entre l'approche de la diversité humaine par les traits biologiques

et l'approche par les traits culturels et sociaux, de sorte que l'ambition initiale d'appréhender l'unité de l'homme dans la diversité de ses expressions a fini par disparaître : à l'anthropologie physique revint l'établissement de l'unité par-delà les variations, tandis que l'anthropologie sociale se contentait le plus souvent de faire état des variations sur fond d'une improbable unité. Les tentatives récentes de réamorcer le dialogue dont porte témoignage le développement de la sociobiologie humaine, de la psychologie évolutionnaire ou de la mémétique n'ont pas donné de résultats probants jusqu'à présent, soit parce que le traitement des faits culturels y est d'une telle pauvreté que rien de leurs particularismes n'y subsiste, soit parce que les mécanismes biologiques invoqués à l'origine d'un fait social sont d'une telle généralité qu'ils n'expliquent plus rien.

Rappelons que la sociobiologie humaine s'attache à examiner les effets dans les institutions des pratiques de maximisation de l'avantage reproductif, tandis que la psychologie évolutionnaire tente de retrouver dans des aptitudes humaines contemporaines les comportements jadis sélectionnés au cours de la phylogénèse pour l'avantage adaptatif qu'ils procuraient. Dans l'un et l'autre cas, il y a un tel abîme entre la simplicité du mécanisme invoqué et la complexité de l'institution dont il serait à l'origine qu'il devient impossible d'assigner à ce mécanisme une action causale sur la très grande variété des formes que l'institution revêt. L'exemple classique en est les liens de parenté. Du point de vue de la sociobiologie, ces derniers auraient pour fonction de codifier et de stabiliser l'altruisme, c'est-à-dire ma disposition à protéger un parent au péril de ma vie de façon à assurer la survie à travers lui d'une partie de mon patrimoine génétique. Or, cette pétition de principe ne permet guère d'expliquer la très grande diversité des façons de classer et de traiter des individus apparentés, dont beaucoup ont précisément pour effet soit d'exclure du cercle des parents les plus proches des consanguins avec lesquels le taux de coïncidence génétique est pourtant élevé, soit au contraire d'y inclure des individus avec lesquels aucune

parenté génétique n'existe¹. Quant à la mémétique, terme forgé par Richard Dawkins², elle vise à supplanter les actuelles sciences de la culture en mettant en avant une approche fondée sur l'étude de la sélection naturelle des « mèmes », des éléments d'information constitutifs de la culture dont certains procurent un avantage adaptatif. Le point critique de cette dernière théorie est l'impossibilité où elle se trouve de donner une définition non triviale de ce que peut être une unité d'information discrète au sein d'un système culturel, un problème pourtant classique en anthropologie depuis les débats de la fin du XIX^e siècle sur la diffusion des techniques et des idées, mais que les « méméticiens » paraissent complètement ignorer³.

Toutefois, la division dans les manières d'aborder la diversité des institutions humaines ne se situe pas seulement entre l'anthropologie physique et ses renouvellements néo-darwiniens, d'une part, et les divers secteurs de l'anthropologie sociale et culturelle, d'autre part ; elle passe aussi à l'intérieur même de cette dernière, et de façon peut-être plus nette encore que dans aucune autre discipline étudiant des objets en interface. Depuis plus d'un siècle, en effet, l'anthropologie sociale et culturelle s'est définie comme la science des médiations entre la nature et la culture, entre les déterminations physiques qui conditionnent la vie des humains,

¹ Pour une critique de la sociobiologie humaine, déjà ancienne mais toujours d'actualité, voir Marshall Sahlins, 1976. *The Use and Abuse of Biology. An anthropological critique of sociobiology*. Chicago and London, The University of Chicago Press ; voir aussi George Guille-Escuret, 1972. « La sélection dénaturée », in Patrick Tort (sous la direction de), *Darwinisme et société*. Paris, PUF, pp. 657-678. Pour une critique récente de la psychologie évolutionnaire, voir Susan McKinnon, 2005. *Neo-liberal Genetics : The Myths and Moral Tales of Evolutionary Psychology*. Chicago, Prickly Paradigm Press.

² Richard Dawkins, 1976. *The Selfish Gene*. Oxford & New York, Oxford University Press.

³ Pour une critique de la mémétique d'autant plus intéressante qu'elle vient d'un anthropologue ayant de la sympathie pour le programme de naturalisation de la culture et de l'esprit, voir Maurice Bloch, 2005. *Essays on cultural transmission*, Oxford & New York, Berg, chapitre 6.

y compris leur propre organisme, et les significations d'une étourdissante diversité dont ces déterminations sont investies. La dualité du monde, son partage entre des régularités matérielles universelles et des systèmes de valeurs particularisés, est devenue la dimension constitutive de l'objet de l'anthropologie, le défi auquel elle a tenté de répondre en déployant des trésors d'ingéniosité afin de réduire l'écart entre les deux ordres de réalité qu'on lui avait donné pour mission de concilier.

Or, et c'est ce que je voudrais montrer dans cette conférence, une telle tâche est impossible à mener à bien tant que l'on continue d'accepter les prémisses de départ, c'est-à-dire le fait que l'expérience humaine doit être appréhendée comme résultant de la coexistence de deux champs de phénomènes régis par des principes distincts. L'étude d'une controverse servira d'ouverture à cette discussion, les polémiques savantes ayant l'avantage de présenter les positions antagoniques sous une forme plus tranchée qu'à l'ordinaire. Elle oppose, d'un côté, ceux qui avancent que le rapport de l'homme à son milieu doit être envisagé à partir des contraintes qu'induisent l'usage, le contrôle et la transformation des ressources dites naturelles, de l'autre, ceux qui abordent ce rapport plutôt à partir des particularités du traitement symbolique d'une nature néanmoins réputée homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement. Pour acéré qu'il puisse paraître, le conflit entre les deux positions ne remet pourtant pas vraiment en cause les présupposés que celles-ci partagent quant au dualisme de la nature et de la société. Il faudra donc mettre ces présupposés à nu en explorant les manières dont ils affectent les diverses étapes de la démarche anthropologique : la définition de son objet, les méthodes employées pour le traiter, les débats quant au statut des savoirs sur la nature, et notamment la difficulté de rendre compte de la façon dont cette dernière question se pose pour les modernes en utilisant les outils habituels mis au point pour l'étude ethnologique des non-modernes.

On se demandera enfin comment échapper à ces difficultés. Comment recomposer nature et société, humains et non-humains, individus et collectifs, dans un assemblage nouveau où ils ne se

présenteraient plus à nous comme distribués entre des substances, des processus et des représentations, mais comme les expressions instituées de relations entre des entités multiples dont le statut ontologique et la capacité d'action varient selon les positions qu'elles occupent les unes par rapport aux autres ? C'est donc à une écologie des relations empruntant à différentes sciences de la vie et du comportement qu'invite cette recomposition dont on discerne ça et là les prémisses et à laquelle l'anthropologie ne pourra contribuer qu'en acceptant de renoncer à une grande partie de son anthropocentrisme.

La querelle des palourdes

La sociologie et l'anthropologie des sciences nous ont appris qu'une bonne façon de comprendre la position d'un problème scientifique était de s'attacher à l'étude d'une controverse. Celle que j'ai choisie en ouverture est un peu ancienne, mais elle synthétise à merveille les difficultés inextricables dans lesquelles l'anthropologie s'est engagée lorsqu'elle s'est constituée, vers la fin du XIX^e siècle, comme la science de l'interface entre la nature et la culture. Notre polémique se déroule en 1976 dans la revue d'anthropologie *L'Homme* et elle oppose, de part et d'autre de l'Atlantique, deux grandes figures de la discipline : Claude Lévi-Strauss, fondateur de l'anthropologie structurale et Marvin Harris, alors professeur à l'université Columbia et maître à penser du matérialisme culturel. Le débat, et il fut vif, ne porte pas sur un système de parenté australien ou sur un rituel de Nouvelle-Guinée, mais sur la dimension, la couleur et les vertus alimentaires des siphons de clam, cette sorte de grosse palourde très commune sur les côtes d'Amérique du Nord⁴.

⁴ Marvin Harris, 1976. Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972, *L'Homme* XVI (2-3), pp. 5-22 et Claude Lévi-Strauss, 1976. Structuralisme et empirisme, *L'Homme* XVI (2-3), pp. 23-38.

Du bon usage des siphons

Rappelons brièvement les circonstances de la controverse. Quatre ans auparavant, Lévi-Strauss avait saisi l'occasion de la conférence Gildersleeve que le Barnard College l'avait invité à prononcer pour préciser sa conception du rôle respectif des opérations de l'esprit et des déterminations écologiques dans le travail qu'opère la pensée mythique lorsqu'elle organise en systèmes signifiants certains éléments du milieu naturel⁵. Il s'agissait pour lui de répondre sur place aux accusations d'idéalisme portées à son encontre par un nombre croissant d'anthropologues nord-américains qui voyaient dans les contraintes exercées sur une société par son environnement, et dans les réponses adaptatives que celle-ci y apportait, l'origine et la cause de la plupart de ses spécificités culturelles. Reprenant dans sa conférence une argumentation déjà développée dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss s'était attaché à montrer qu'il n'y a rien d'automatique ou de prévisible dans la manière dont une société sélectionne tel ou tel aspect de son habitat pour le doter d'une signification particulière et l'intégrer à des constructions mythiques. Car des cultures voisines identifient souvent dans un même animal ou une même plante des caractères pertinents tout à fait dissemblables, de même qu'elles peuvent donner une fonction symbolique identique à des espèces appartenant à des genres, voire des règnes, différents. L'arbitraire qui règne dans le choix des traits distinctifs imputés à telle ou telle composante des écosystèmes locaux est pourtant tempéré par le fait que ces traits sont organisés en systèmes cohérents, lesquels peuvent être appréhendés comme des transformations les uns des autres selon un petit nombre de règles. Bref, si des mythes provenant de tribus proches peuvent utiliser à une même fin des propriétés entièrement distinctes de la faune et de la flore, la structure de ces mythes n'en est pas pour autant aléatoire et s'organise selon des effets en miroir d'inversion et de symétrie.

⁵ Claude Lévi-Strauss, 1972. Structuralism and Ecology, *The Gildersleeve Conference*, Barnard College, *Barnard Alumnae*, pp. 6-14 ; conférence publiée dans *Le regard éloigné*, 1983. Paris, Plon, pp. 143-166.

Pour illustrer ces principes de base de l'anthropologie structurale, Lévi-Strauss avait entrepris d'analyser dans la conférence Gildersleeve quelques mythes d'Amérique du Nord. Ceux sur lesquels porte la controverse proviennent de la Colombie britannique et furent recueillis par Franz Boas. Les Bella Bella, une tribu côtière, racontent qu'un enfant ravi par une ogresse réussit, après diverses péripéties, à recouvrer sa liberté grâce aux conseils d'un esprit protecteur. Le père de l'enfant put alors récupérer tous les biens de l'ogresse – plaques de cuivre, fourrures, peaux tannées, viande séchée... – qu'il distribua autour de lui, donnant ainsi origine au potlatch. Or, la manière dont l'enfant se débarrasse de sa ravisseuse est bizarre : après avoir ramassé les siphons des clams que l'ogresse a pêchés, il les enfila au bout de ses doigts et les agite en sa présence, provoquant chez celle-ci une frayeur telle qu'elle tombe à la renverse dans le vide et se tue. Pourquoi donc, se demande Lévi-Strauss, un être géant et cannibale serait-il terrorisé par ces petites trompes insignifiantes, au demeurant si dépréciées qu'elles sont réputées non comestibles ?

La réponse à cette énigme se trouverait dans un mythe des Chilcotin, une tribu peu éloignée des Bella Bella, mais habitant l'intérieur des terres, au-delà de la chaîne de montagnes qui borde une grande partie de la côte Pacifique du Canada. C'est l'histoire d'un garçon enlevé par Hibou, un puissant sorcier, qui le traitait bien. Au bout de plusieurs années, les parents du garçon découvrent sa retraite et réussissent à le convaincre de s'en retourner avec eux. Hibou leur ayant donné la chasse, le jeune héros l'épouvante en brandissant comme des griffes ses mains qu'il avait garnies de cornes de chèvre de montagne. Plein de ressource, il avait aussi pris soin de s'emparer de toutes les dentales de Hibou, des petits coquillages blancs qui constituent depuis lors le bien le plus précieux des Chilcotin. On voit aisément, commente Lévi-Strauss, que le mythe Bella Bella et le mythe Chilcotin ont une même trame narrative puisqu'ils racontent tous deux l'histoire d'un enfant utilisant des griffes artificielles pour se débarrasser de son ravisseur et s'emparer de ses trésors.