

Anthropologie et environmentalism : pour une mise au point

MARIE ROUÉ

Un des apports des sciences sociales aux recherches sur l'environnement est l'étude de ses représentations. Ici une anthropologue en analyse certaines, en cours surtout – mais pas exclusivement – dans les milieux de l'anthropologie anglo-saxonne, et les répercussions qu'elles peuvent avoir lorsque pratiques scientifiques et militantes ne sont pas suffisamment démarquées. L'auteur incite à une grande vigilance.

MARIE ROUÉ

Directeur de l'Ura 882,
Apsomat/CNRS, MNHN,
57, rue Cuvier,
75005 Paris, France

Pour les anthropologues qui s'intéressent aux relations des sociétés à leur environnement naturel, une question importante est celle de la transformation de leur objet. Induit-elle une transformation de leurs méthodes ? Il n'est plus possible en effet aujourd'hui, quel que soit le terrain où l'on œuvre, de ne pas prendre en compte l'importance du mouvement écologiste dans les pays occidentaux, et les conséquences des conventions internationales, telles le Sommet de la Terre de Rio sur toutes les sociétés, même les plus « exotiques » et « traditionnelles ».

Écologistes et environnementalistes : problèmes de traduction et de champ sémantique

J'utiliserai ici comme prétexte à la réflexion un ouvrage paru en 1993 (Milton, 1993), qui nous permettra d'aborder au passage quelques thèmes fondamentaux pour les sciences sociales contemporaines. À partir de matériaux recueillis en Grande-Bretagne, ce qui donne à cet ouvrage une réelle unité, il réunit des contributions d'anthropologues principalement, mais aussi de quelques sociologues et juristes. Son titre, *Environmentalism*, ne peut se traduire sans quelques explications. Car les champs sémantiques ne se recoupent pas totalement en langue anglaise et française. En anglais, les *environmentalists* sont ceux qui défendent l'environnement et pratiquent à ce titre une forme ou une autre d'*environmentalism*. Alors qu'en France on parle plutôt d'écologistes, avec le risque d'une confusion entre ces derniers, qui défendent une certaine vision de l'équilibre naturel, et les écologues, qui pratiquent une science, l'écologie. Risque d'autant plus grand que ce sont parfois les mêmes individus qui, changeant de casquette, changent de terminaison (de *écologue*, savant, à *écologiste*, citoyen). On parle aussi, sous l'influence du succès de ce mouvement en Allemagne, des Verts. Mais peut-on dire pour autant que les *environmentalists*, chez eux, sont, chez nous, les écologistes ? Pas

vraiment, car tous les mouvements qui se réclament de la défense de l'environnement, et à propos desquels on pourrait parler de globalisation, présentent cependant des différences importantes d'ordre culturel. Tout d'abord, leur force et leur radicalité sont beaucoup plus grandes en Amérique du Nord et en Europe du Nord (Angleterre, pays scandinaves, Allemagne) qu'ailleurs dans le monde. Ensuite, le caractère local des groupes qui se réfèrent à une idéologie globalement commune – la défense de l'environnement – génère une grande variété de formes et de sens, liées aux différences de représentation dans ces sociétés du politique et du religieux (avec la partition entre la zone d'influence du protestantisme et celle du catholicisme que Nicole Elzner a mise en évidence pour l'Europe), du scientifique (qu'est-ce qu'un expert ?), de la nature (de la *wilderness* américaine à la forêt jardinée des Français), du lien entre les citoyens et l'Etat...

Dans les pays anglo-saxons, on distingue plusieurs mouvements de pensée parmi ceux qu'on peut qualifier d'environnementalistes. Dans l'ouvrage auquel nous nous référons on a opté pour l'acception la plus large possible du terme, qui englobe les deux tendances majeures. Certains chercheurs proposent en effet de réserver l'appellation *environmentalists* à la frange la plus radicale et protestataire du mouvement, seule à pouvoir être considérée comme un mouvement social. Les organisations qui font partie de cette tendance sont nées à la fin des années 1960 ou dans les années 1970, dans la mouvance de l'écologie politique et de mouvements de contestation contre la société occidentale et le modèle productiviste. En Europe et en Amérique du Nord, des ONG (organisations non gouvernementales) puissantes – telle Greenpeace par exemple – ont acquis un réel pouvoir, jouant auprès des politiques le rôle de groupes de pression (utilisant la technique du *lobbying*) et pesant lourd sur les prises de décisions.

La deuxième tendance du mouvement en faveur de l'environnement est plus ancienne et plus conservatrice. Proche de l'*establishment*, elle centre son action sur la conservation de la « nature sauvage » (Yearley, dans Milton, 1993, 59-72). Ceux que l'on peut appeler plutôt des « conservationnistes » s'ingénient à sous-

traire aux actions de l'homme certaines portions de territoire sans attaquer le monde industriel, gérant des espaces protégés aux statuts divers dans lesquels ils pratiquent des inventaires floristiques ou faunistiques. Dans les associations du deuxième type on trouve de nombreux scientifiques qui, proches des instances gouvernementales, décident des politiques à mener. Dans celles du premier type ils sont moins nombreux, et souvent dans une position d'expertise plus que d'acteur ou de gestionnaire scientifique.

Anthropologie du mouvement environnemental ou militantisme ?

La question majeure posée par l'éditeur, Kay Milton, dans l'introduction est celle de l'anthropologue face à « l'environnementalisme », sujet ou objet d'étude. Elle avoue des tensions pendant le colloque qui est à l'origine de l'ouvrage entre les tenants d'une observation détachée et les acteurs du mouvement environnementaliste. Quant à elle-même, elle prend clairement parti :

« La contribution que le savoir anthropologique pourrait apporter au débat public sur la question environnementale [...] est le thème majeur de cette introduction. Je soutiendrai que l'anthropologie peut contribuer à la cause environnementale sans violer ses propres principes théoriques¹. »

Il faut mettre au crédit de l'auteur qu'elle annonce clairement sa position engagée, et précise d'emblée que ses analyses, son adhésion à une cause ne sont pas nécessairement partagées par l'ensemble des auteurs de l'ouvrage. Elle souhaiterait, même si elle admet que c'est aujourd'hui une entreprise prématurée, la naissance d'une nouvelle école anthropologique critique, qui, comme l'anthropologie féministe l'a fait aux États-Unis, soit en mesure de s'attaquer aux fondements épistémologiques de la discipline, cette fois en défendant l'environnement. Si l'argument est honnêtement énoncé, il résonne pourtant fâcheusement à nos oreilles comme un thème bien connu de la *deep ecology*. Les partisans de cette écologie radicale défendent les droits des arbres, des animaux, certains parmi les plus extrémistes allant jusqu'à opposer un amour sans limite de « nos amis les bêtes » à une haine de ceux qui parmi le genre humain ne partagent pas leurs représentations du monde (les chasseurs par exemple). Se fondant sur les injustices passées à l'égard des noirs ou des femmes dont les droits n'ont été reconnus que fort tard pour revendiquer des droits pour les non-humains, ils ont forgé sur les notions de racisme et sexisme le néologisme « spécisme » (de *species*, espèce) (cf. Ferry, 1992).

C'est à juste titre que K. Milton reprend à son compte la critique de l'écologie culturelle américaine des années 1950 et 1960, qui influence encore aujourd'hui une part de la recherche sur les sociétés et leurs natures. Obsédés par la merveilleuse adaptation que toute société aurait mise en place face au milieu naturel, l'analyse des « écologues culturels » se rédui-

sait trop souvent à un déterminisme écologique : la culture serait peu ou prou la façon dont une société s'adapterait aux contraintes environnementales. Ce serait rousseauisme primaire que de refuser une évidence qui nous est ici rappelée ; certaines pratiques « traditionnelles » détruisent aussi l'environnement. Malheureusement à mes yeux la direction vers laquelle K. Milton se tourne (op. cit., 4) ne résoud pas le problème et en pose même un autre, peut-être plus grave. En proposant à l'écologie culturelle de distinguer les pratiques culturelles qui sont adaptatives et celles qui ne le sont pas, l'auteur ne semble pas être uniquement inspirée par un souci légitime de rigueur scientifique, par la volonté de donner une description plus complète d'une réalité complexe :

« C'est une question importante, car la recherche d'un futur viable est vue par de nombreux environnementalistes comme la recherche d'une culture viable – dont les principes fondamentaux et les pratiques qui s'ensuivent ne sont pas nocives pour l'environnement². »

Ce que cette école de pensée préconise donc, c'est d'utiliser l'anthropologie à des fins EC (écologiquement correct) comme on fait du PC (politiquement correct), se mettant en quête d'une culture idéale et idéale, souvent inscrite dans un ailleurs temporel ou géographique ! Des recettes qui pourraient être exportées, sans souci des spécificités du contexte social, culturel, et même écologique... La confusion règne. Disons clairement que si, en tant qu'anthropologues spécialistes de l'interface homme-nature, nous sommes particulièrement intéressés à analyser les pratiques et représentations des écologistes, dans ce qu'elles ont de symbolique et même de religieux, il n'entre pas dans nos attributions de leur fournir des modèles de société idéale, encore moins d'aller chercher dans certaines sociétés des modèles applicables à d'autres. Il s'agit là à notre sens d'une approche extrêmement normative, anthropocentrique et réductionniste.

S'interrogeant sur l'utilité de l'anthropologie pour l'environnementalisme, l'auteur conclut qu'il ne s'agit pas de savoir si l'anthropologie devrait contribuer à la « quête d'un futur viable », mais de suggérer qu'elle le peut, et que cette contribution ne serait pas choquante. Elle invoque à la rescousse l'« anthropologie de défense » (en anglais *advocacy anthropology*, expression utilisée entre autres par R. Paine) où l'anthropologue intervient politiquement ou légalement pour aider une communauté. Elle évoque pourtant le trouble des ethnologues face à la possibilité de provoquer par leurs interventions un changement culturel, mais affirme que la question essentielle et cachée est de décider quels sont les usages légitimes du savoir. Que ce soit à promouvoir nos carrières universitaires, à faire avancer les connaissances, au développement de l'anthropologie, ou au futur de la planète et des peuples avec lesquels nous travaillons, le savoir, nous dit-elle, sert toujours à quelque chose. Certes, mais rappelons à l'auteur ses propres prémisses : ne pas violer les principes théoriques de la discipline. Elle devrait alors convenir avec nous que l'anthropologie, qui vise à analyser les systèmes techniques, symboliques et les représentations de cultures spécifiques, ne

¹ En anglais : « The contribution which anthropological knowledge might make to the public debate on environmental issue [...] is the primary focus of this introduction [...]. I shall argue that anthropology can contribute to the environmental cause without violating its own theoretical principle. »

² En anglais : « This is an important question, given that the quest for a viable future is seen by many environmentalists as a search for a sustainable culture – one whose fundamental principles, and the practices that follow from them, are environmentally benign. »

peut décider qu'une certaine représentation du monde et de la nature issue du monde occidental dans les trente dernières années (« futur viable, développement durable ») puisse être imposée, encore moins servir de cadre d'analyse. Le rôle de l'anthropologie n'est à mon sens pas davantage, comme d'autres auteurs, de langue anglaise d'abord, et à leur suite des ethnologues ou ethnobiologistes en France et ailleurs le font, de prétendre découvrir que les Indiens d'Amérique, ou les Aborigènes, ou tout autre peuple, sont d'excellents écologistes avant la lettre. Nous pouvons souligner, dans une perspective comparatiste, les points de convergence entre cultures, à travers le temps et l'espace, mais en prenant soin de replacer chacune dans son contexte. Quand les discours coïncident trop parfaitement, il y a anguille sous roche. Nous avons affaire soit à un scientifique *new age*, soit à un autochtone qui pratique les cercles internationaux. Les regards énamourés vers la sagesse intemporelle des peuples « traditionnels » ne sont en fait que les derniers avatars de l'ethnocentrisme, où l'Autre n'est jamais que le reflet de nous-mêmes !

Dans le même ouvrage le texte de R. Grove-White, *Environmentalism – a new moral discourse for technological society?* (18–30) reste dans l'ambiguïté. Après avoir souligné ce que d'autres auteurs ont montré (le décalage entre le discours des scientifiques et les représentations des environnementalistes), l'auteur prône pour ce mouvement, si je l'ai bien compris, plus de mystère, de dimension morale, humaine et relationnelle, et moins de scientisme. Il semble hésiter entre une vision personnelle quelque peu *new age* et une relation plus distanciée à son objet de recherche.

Les baleines en tant qu'animaux emblématiques et le statut du savoir scientifique

L'article de Niels Einarsson, dont le titre ne manque pas de saveur : « Tous les animaux sont égaux mais certains sont des cétacés³ », pose le problème des conflits de représentation à propos de la nature, dans lesquels différents groupes d'acteurs sociaux s'affrontent. Les deux camps qu'il présente ici sont d'une part les « environnementalistes », défenseurs des droits des animaux, d'autre part les pêcheurs qui chassent la baleine en Islande. La baleine, choisie en particulier par Greenpeace comme l'animal emblématique par excellence, représente pour les pêcheurs islandais une ressource naturelle et locale, à la fois mode de vie et base de leur économie monétaire. Retraçant l'histoire qui a mené la Commission baleinière à décider d'imposer un moratoire sur la chasse à la baleine, il analyse en tant que matériel ethnographique les déclarations écrites et orales des défenseurs de la baleine. Métaphores, vision du monde où l'humain ne peut être que nocif, accents de prêcheurs visionnaires :

« Sauvez les baleines. Les baleines et les humains partagent un ennemi commun – l'humanité elle-même... » (Greenpeace, 1990.)

Il s'intéresse aussi à la vision anthropomorphique des militants des droits de la baleine, à la représentation de l'animal en tant qu'enfant, reprise par la même organisation d'une mise en scène qui avait déjà prouvé son efficacité dans le cas du bébé phoque. Il met en évidence ce que d'autres chercheurs (Wenzel, 1991) ont montré quant au phoque, le statut paradoxal des savoirs scientifiques, qui jouent ici un rôle de caution entre les mains des ONG. Une fois que l'animal est devenu emblématique, on ne distingue plus les espèces réellement menacées de celles qui ne le sont pas du tout :

« Nous ne voulons pas être réduits au débat scientifique sur la réalité du danger de la disparition des baleines... Le public dans son ensemble ne comprendrait pas la science écologique. Pour sauver les baleines il faut donc leur faire croire que les baleines sont bonnes⁴ » (cité dans Einarsson : 80).

On interdit donc toute chasse ou pêche de l'animal tabou, au risque de mettre en danger un groupe humain, pêcheurs islandais ou chasseurs inuit, dont la culture dépend économiquement et symboliquement de cette activité. D'autres questions se posent, qui ne peuvent être abordées dans le cadre d'un texte si court, mais qu'on aimerait voir développer. Comment les animaux emblématiques sont-ils choisis ? Pourquoi la mer est-elle le lieu par excellence de ces créatures romantiques qui suscite un tel déploiement de représentations anthropomorphiques ? On pourrait aussi se demander quel est le lien entre ces représentations post-modernes et les mythes pré-modernes qui concernent la baleine par exemple, mais également les liens entre hommes et animaux, avant que le dualisme de la chrétienté occidentale n'opère une séparation radicale.

L'imagerie du global

Dans *Globes and Spheres – the Topology of Environmentalism*, Tim Ingold essaie de comprendre le sens de l'image du globe dans le discours et le débat contemporain sur l'environnement. Bien que cette image existe depuis longtemps, l'auteur fait remarquer que son usage pour caractériser l'environnement est assez récente. Considérons par exemple l'expression *global environmental change*, que l'on traduirait par « changement environnemental global », et son côté paradoxal. Il semble peu vraisemblable en effet que ceux qui parlent d'environnement global se réfèrent à l'environnement qui circonscrit, qui entoure le globe. Ce dont ils parlent est plutôt notre environnement, le monde tel qu'il se présente à une humanité universelle. S'appuyant sur la *Critique de la raison pure* de Kant, où il voit les prémisses de cette représentation, Ingold affirme, après avoir comparé les conceptions du monde en tant que sphère et que globe, que notre conception moderne de l'environnement, loin de réintégrer l'homme dans le monde comme elle voudrait le faire croire, achève le processus de séparation entre l'homme et l'environnement.

³ Le titre original est : « *All animals are equal but some are cetaceans – Conservation and culture conflict* ».

⁴ En anglais : « *The scientific debate about whether whales really are in danger of extinction is nothing we want to get reduced to... The general public is not going to understand the science of ecology, so to get them to save the whale you have to get them to believe that whales are good* [cité dans Einarsson, 80] ».

Manger « bio »

Eating Green(s) – the Discourses of Organic Food d'Allison James s'intéresse aux représentations qui sous-tendent les discours sur le nouveau « bien manger » dans l'Angleterre contemporaine. L'auteur se réfère à la production et la consommation de nourriture biologique⁵. Pour les végétaux, il s'agit de tout ce qui pousse sans l'aide de fertilisants, herbicides, pesticides et autres produits « artificiels ». Pour les animaux, sont considérés comme organiques ceux qui sont élevés hors des structures industrielles, dans de petites unités non-intensives, et qui sont nourris sur des pâturages ou à l'aide de produits végétaux eux-mêmes organiques. À l'évidence, l'usage systématique d'antibiotiques et d'hormones de croissance est proscrit dans ce type d'élevage. Le succès de ce mouvement, qui fédère consommateurs et producteurs, n'a cessé de croître depuis les années 1980 en Angleterre (ailleurs aussi, mais à un moindre degré) : émissions de télévision, de radio, mais aussi organisation d'un circuit de vente qui détient une réelle part du marché commercial. Pourtant la consommation de produits « biologiques » ne signifie pas nécessairement l'adhésion à la cause écologiste, et peut également se référer à une variété de discours, d'acteurs sociaux et de sens, qu'elle se propose d'analyser. En d'autres mots, tous les Anglais qui mangent « bio » sont-ils des écologistes ?

L'article analyse trois discours, dont le premier, « La nourriture et l'environnement », est généré, entre autres, par les producteurs organiques. Ils visent « un équilibre entre le bétail et les céréales... en sympathie avec, et non pas de manière hostile envers l'environnement ». Thème classique de l'écologie militante que cette référence à un état d'équilibre quelque peu mythique. Au lieu de la classique dichotomie entre la nature et l'homme, leur relation est vue comme un partenariat où la culture n'a plus le rôle dominant. Les humains, qui font partie du monde naturel, ne tentent plus de le contrôler, et acceptent les contraintes que la nature impose à la culture. Le consommateur est invité à être responsable et conséquent vis-à-vis de l'environnement. La publicité issue d'une ferme spécialisée dans la production de viande organique souscrit aux nouvelles théories du bien-être animal. Elle parle d'animaux heureux et amicaux destinés à être mangés par des consommateurs bienveillants qui, souscrivant aux thèses de l'environnementalisme, ne changent pas leurs modes de consommation de façon trop radicale : plutôt que l'extrémisme végétarien, ils choisissent la viande « bio ».

Le deuxième discours, « La nourriture et le style de vie » rappelle des traits du mouvement contre-culturel des années 1960, qui rejetait le monde moderne industriel, et visait à créer un style de vie plus « traditionnel » ou plus « proche de la nature ». Dans les années 1980, ce style de vie peut englober des pratiques diverses centrées sur la nourriture « bio », voire végétarienne, mais également sur les médecines alternatives, le yoga, la méditation...

Le troisième discours enfin, celui de « la nourriture pour la santé » est d'après les enquêtes qui ont été

effectués en Angleterre récemment, le souci de la majorité de ceux qui mangent « bio ». D'après une association de consommateurs, en 1990 seulement un sur six de ceux qui mangent « bio » cite le souci de l'environnement comme motivation, encore moins le bien-être animal. En revanche la majorité affirme avoir fait ce choix par souci de leur santé, à une époque où les produits « organiques » ont trouvé place sur les rayons des supermarchés. L'auteur rappelle, dans ce texte publié en 1993, que l'Angleterre vient de traverser, entre autres crises, celle de la salmonellose dans les œufs en 1988, puis de l'encéphalite spongiforme bovine en 1990. Le « syndrome de la vache folle » rappelle à l'homme sa propre animalité en tant qu'élément de la chaîne alimentaire, et sa vulnérabilité : « la culture aurait temporairement perdu le contrôle de la nature ». La nature menace de polluer la culture, tout comme la culture avait bouleversé la nature en rompant les barrières entre herbivores et carnivores, et entre la vie et la mort (lorsque les vaches que mangent les hommes ont été nourries avec les cerveaux infestés des carcasses de moutons). C'est dans ce contexte que « la nourriture dans laquelle on peut avoir confiance », la viande des animaux élevés de façon organique, connaît un tel succès.

Ce texte tente une analyse complexe de phénomènes qui le sont, et présente les représentations modernes, ou du moins contemporaines, au moment où elles se font et défont en relation avec quelques questions que notre société se pose depuis longtemps. On peut toutefois regretter que cette mode anthropologique américaine qui, dans le cadre des *cultural studies*, prête une attention soutenue aux textes ethnographiques, discours et autres métaphores, semble délaissé l'analyse des pratiques.

Pour l'Angleterre, l'historien Keith Thomas (le titre anglais de son ouvrage, *Man and the Natural World*, est d'ailleurs autrement parlant que celui de la traduction française, *Dans le jardin de la nature*) avait déjà ouvert de façon magistrale le chemin aux recherches sur la transformation des idées sur la place de l'homme dans la nature. Il montrait que, entre 1500 et 1800, face à la stricte orthodoxie du discours qui place l'homme dans une position de « maître et possesseur de la nature », des positions plus nuancées se construisaient, en particulier dans le domaine des relations de l'homme avec les animaux. Allison James se réfère ici à l'analyse sémiologique pour, partant de la nature polysémique des symboles, affirmer que « communalité » (*commonality*) ne veut pas dire uniformité. Rappelons que la polysémie découle de la nature du signe, qui se décompose en un signifié et un signifiant. Lorsqu'un seul signifié peut renvoyer à plusieurs signifiants, il y a polysémie. Autrement dit, même si les membres d'une même société semblent à un certain moment se comporter de la même façon, ce qu'ils veulent signifier n'est pas forcément uniforme : certains référents se recourent, d'autres doivent être vus comme des pôles séparés.

Ceux qui s'intéressent, au travers d'une pratique interdisciplinaire, aux relations entre les sociétés et la nature, les anthropologues en particulier, doivent prendre garde à ne pas se confiner aux terrains

⁵ Nous parlons en France de nourriture biologique, ou bio, alors que les Anglais parlent d'organique. Est-ce parce qu'en Angleterre le premier débat environnemental a concerné l'agriculture productiviste, et son abus d'engrais « chimiques », ou non-organiques ? Il faudrait pouvoir retracer dans la langue française l'apparition du « bio » et son contexte.

exotiques et à une vision passéiste des cultures traditionnelles. L'écologie culturelle, qui a exploré dans les années 1960 et 1970 le champ des relations entre nature et sociétés, s'est laissée piéger dans un déterminisme écologique, autour du paradigme de l'adaptation. L'ethnoscience, dans le même temps, s'est quelque peu engluée dans la lourde tâche de la comparaison entre classifications ou modes de catégorisation du monde naturel dans les sociétés « traditionnelles » et dans la science occidentale. Visant pourtant au départ la compréhension des différentes visions du monde, les « ethnoscience » ont rarement pu sortir leur œuvre d'une spécialisation étroite, qui les confine souvent à un choix entre le monde végétal ou le monde animal, tant leur tâche est complexe. Il est urgent que l'approche des savoirs dits naturalistes, traditionnels ou populaires prenne aussi en compte leur transformation et leur part de modernité. Une « anthropologie du proche » s'est développée dans la dernière décennie (Abélès, 1992), qui, passant les barrières entre l'urbain et le rural, se penche, non plus sur de petits groupes marginalisés, mais sur des questions centrales dans notre société, telles le poli-

tique. La question de l'environnement et de l'extraordinaire éclosion des mouvements écologistes peut, elle aussi, contribuer au renouveau épistémologique de notre discipline.

RÉFÉRENCES

- Abélès M., Rogers S.C. 1992. Introduction, *L'Homme* 121, L'Anthropologie du Proche, XXXII, 1.
- Eizner N. 1995. Les représentations de l'environnement - Comparaison entre l'Allemagne, la France et l'Italie, rapport pour la Communauté européenne.
- Ferry L. 1992. Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme, Grasset, Paris.
- Milton K. (éd.). 1993. *Environmentalism - The view from Anthropology*, Routledge, Londres.
- Thomas K. 1983. *Dans le jardin de la nature - La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Gallimard, Paris.
- Wenzel G. 1991. *Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*, Belhaven Press, Londres. *