

**Salon de l'anthropologie
Musée McCord, 21-22 mars 2009**

L'anthropologie et l'environnement: disjonction entre les dispositifs globaux et les mondes locaux

Sylvie Poirier, Département d'anthropologie, Université Laval.

Depuis ses débuts, l'anthropologie a toujours cultivé un intérêt particulier pour l'étude des relations entre les cultures et leur environnement. Sur les terrains encore souvent investis par les anthropologues, ceux-ci côtoient des gens qui entretiennent (et dans le contexte actuel tentent de maintenir) une relation intime et profonde avec leur territoire, des gens qui ont développé et entretenu des savoirs écologiques complexes et minutieux, qu'il s'agisse des chasseurs cris et inuit, des pêcheurs du Yucatan, des horticulteurs-chasseurs des forêts néo-guinéennes et amazoniennes, ou encore des communautés paysannes en Inde ou au Mexique. Forte de ces acquis, mais aussi d'approches et d'expertises sans cesse renouvelées, l'anthropologie est particulièrement bien positionnée pour contribuer à une meilleure compréhension des relations et des tensions actuelles entre les dispositifs globaux sur les enjeux environnementaux (soit les discours et les pratiques véhiculés et mis en œuvre par les instances internationales et les idéologies qui les sous-tendent) et la réalité et les projets de vie des mondes locaux. Le sujet est évidemment très vaste, et particulièrement sensible, dans la mesure, entre autres, où l'environnement est devenu un enjeu hautement politique. Je vais donc me limiter ici à exposer brièvement quelques domaines où se déploient aujourd'hui l'expertise analytique de l'anthropologie en lien avec les études et les problématiques environnementales. Il sera donc question d'écologie politique; d'anthropologie de la nature ; et des relations (malheureusement souvent inégales) entre les savoirs experts (les savoirs dits scientifiques) et les savoirs locaux. Ce sont là trois domaines où l'anthropologie peut apporter une contribution majeure.

Les enjeux environnementaux (qu'il s'agisse des discours globaux sur les gaz à effet de serre et les changements climatiques, ou alors des discours sur le développement durable

et la conservation de l'environnement et de la biodiversité) et les enjeux territoriaux et d'accès aux ressources naturelles sont évidemment étroitement liés et en cela hautement politiques; ils sont le théâtre de rapports de pouvoir, de conflits d'intérêts et de conflits d'interprétation majeurs; ils se jouent sur la scène internationale et globale et ont des répercussions réelles sur les mondes locaux. L'écologie politique, une approche qui réunit les perspectives des sciences sociales axées sur l'écologie humaine et les principes de l'économie politique, est particulièrement appropriée ici. L'écologie politique que l'on pourrait définir comme «l'étude des relations entre culture, environnement, développement et mouvements sociaux» (Escobar 1997) est particulièrement bien outillée pour analyser les relations, les tensions, les négociations, les disjonctions entre les dispositifs globaux sur les questions environnementales (en termes d'idéologies, de discours et de pratiques) et les mondes locaux. L'écologie politique permet de prendre en compte tous les groupes d'acteurs et les groupes d'intérêts (à la fois locaux, nationaux et internationaux) impliqués sur un territoire donné ou dans un projet particulier, qu'il s'agisse d'un projet de développement (soi-disant durable), la création d'un parc de conservation de la biodiversité ou la mise en œuvre de politiques de protection de l'environnement (en Amérique latine, en Afrique, en Asie du sud-est ou au Canada). Dans de tels cas, l'analyse anthropologique s'attardera aux discours et aux pratiques de chacun des groupes d'acteurs sociaux impliqués: soit, entre autres, les représentants d'instances internationales, les intervenants d'ONG (tantôt nationales, tantôt internationales), les représentants des pouvoirs locaux et nationaux, et enfin les communautés locales (autochtones ou autres). Une approche d'écologie politique s'attardera aussi à l'analyse des processus décisionnels autour du projet en question, soit comment se jouent les rapports de pouvoir entre les différents groupes d'acteurs (et d'intérêts) impliqués, les stratégies des différents groupes, les agendas cachés, les alliances entre certains de ces groupes, mais aussi les contraintes et la marge de manœuvre de chacun de ces groupes, particulièrement celles des communautés locales. Les anthropologues qui se réclament de l'écologie politique adoptent généralement un engagement social et politique clair envers les communautés locales, dans la mesure entre autres où les attentes, les aspirations et les besoins de ces communautés ne sont pas toujours clairement « entendus » par les intervenants extérieurs – l'anthropologue peut se

faire dès lors le traducteur des voies locales, le médiateur entre les groupes d'acteurs sociaux.

Il ne fait aucun doute que le rapport des Nations Unies sur l'environnement, le Rapport Brundtland (paru en 1987) qui met de l'avant le développement durable et la conservation de la biodiversité et les Conventions internationales signées depuis sur la protection de l'environnement sont des outils majeurs en ce qu'ils permettent de freiner les excès des pays et des sociétés industrialisés et les intérêts exclusivement économiques et financiers du néo-libéralisme. Il nous faut reconnaître néanmoins que le concept d'environnement véhiculé dans ces discours globaux est très abstrait et particulièrement inodore ; il ne semble prendre ancrage dans aucun espace vécu, dans aucun lieu. L'environnement est ainsi devenu une préoccupation des gestionnaires et des modèles de gestion et le concept est porteur en cela des valeurs et symboles-clé de la modernité, que sont la rentabilité, l'efficacité, la production. Le concept d'environnement a vu le jour d'ailleurs dans le giron de l'idéologie du développement – et a offert à cette dernière un nouvel élan sous la forme d'un nouveau dispositif discursif, celui du développement durable. Tous ces instruments (ces dispositifs globaux) pour la conservation environnementale et le développement durable sont certes indispensables dans le contexte actuel. D'un autre côté, ils jouent aussi parfois un rôle pervers, en ce qu'ils peuvent devenir des instruments d'intervention et d'ingérence (l'ingérence écologique), des instruments de contrôle social et de gestion non seulement des ressources naturelles mais aussi des communautés locales du territoire visé.

Prenons comme exemple les projets de conservation de la biodiversité menés et subventionnés par différentes ONG à travers le monde. Au cours des 15 dernières années, plusieurs études anthropologiques, dans différentes régions du monde, ont analysé comment les dispositifs globaux autour du développement durable ou la conservation de la biodiversité peuvent avoir comme résultat de nuire à la durabilité, à l'autonomie et à la reproduction des mondes locaux – surtout lorsque ceux-ci sont exclus des processus décisionnels, et leurs savoirs écologiques ignorés au profit des savoirs scientifiques. Dans différentes régions du monde, la création de parcs naturels ou de

parcs de conservation de la biodiversité a souvent nécessité l'exclusion et l'expulsion des communautés locales du dit territoire. Dans de tels exemples, la protection de la biodiversité (au nom d'un patrimoine naturel et paysagé mondial) se fait au détriment de la protection de la diversité et des différences culturelles; or, la diversité culturelle est tout aussi nécessaire pour l'avenir de l'humanité que celle de la biodiversité. Même si les Conventions internationales sur la protection environnementale et le développement durable font mention de la pertinence des savoirs locaux et de la nécessité d'inclure les communautés locales dans le devenir de leur milieu de vie, dans les faits et sur le terrain, les anthropologues sont témoins de la difficulté de faire entendre les voies locales. Et lorsque ces voies locales ont droit au chapitre, ce n'est souvent que dans les termes, le langage, et selon les objectifs fixés par les instances extérieures et internationales. La soi-disant « participation » des communautés locales dans des projets élaborés à l'extérieur se fait donc souvent au détriment de leur propre auto-détermination (Milton 1996). C'est en ce sens que l'anthropologue peut servir de médiateurs-traducteurs et contribuer à mieux faire entendre les voies des mondes locaux et leur propre projet de société.

Il me semble en fait que le point de départ de toute réflexion ou analyse anthropologique en lien avec l'environnement devrait être une réflexion sur le concept même de « nature ». Cette réflexion a vu naître il y a une vingtaine d'années ce qu'il est maintenant convenu d'appeler l'anthropologie de la nature. Plusieurs anthropologues et philosophes des sciences conviennent aujourd'hui que la « nature », telle qu'elle est conçue en Occident, est justement une invention, un artifice de la pensée occidentale et des sciences modernes (Dwyer dans Descola 1996). Dans les termes de l'anthropologue Philippe Descola, « la manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée » (Descola 2005 : 56). Un tel constat s'appuie sur de nombreuses études ethnographiques qui ont démenti l'universalité de la conception occidentale de la nature (Brunois 2007 : 10).

La conception occidentale de la « nature » (ou de l'environnement naturel) perçoit celle-ci comme un monde existant en soi, extérieur à l'humain, que la pensée moderne a choisi de dépouiller de toute subjectivité et intentionnalité; on aboutit donc à une division

absolue (un dualisme ontologique) entre le mode intentionnel des sujets humains (la culture), et le monde objectif des choses matérielles et naturelles. L'humain se proclame dès lors « maître et possesseur d'une nature » (Descartes) qu'il choisit, selon ses humeurs et ses intérêts, d'exploiter ou de protéger. Cette division absolue entre la nature et la culture (qui découle du dualisme cartésien séparant la « matière » et « l'esprit »), et qui est loin d'être universelle, constitue le fondement épistémologique de la pensée occidentale et de toutes les sciences modernes; elle se reflète d'ailleurs dans la distinction entre les sciences de la nature et les sciences sociales. C'est aussi cette conception de la nature qui informe les dispositifs globaux sur la protection environnementale et le développement durable. Dans leurs formes actuelles, les sciences environnementales demeurent les véhicules de cette raison instrumentale et d'une vision essentiellement utilitariste de la nature.

Or, les études anthropologiques des mondes non-occidentaux et des cosmologies non-modernes nous révèlent justement des mondes qui se fondent sur d'autres logiques, d'autres épistémologies, d'autres ontologies. Celles-ci mettent l'accent, non pas sur les divisions absolues entre les humains et les autres existants de ce monde, mais plutôt sur les relations et les interactions qui les unissent intimement et inévitablement dans un devenir commun. Chez certains groupes, ces autres existants non-humains (soit les animaux, les végétaux, les minéraux, mais aussi les esprits de différents types) sont, au même titre que les humains, dotés d'intentionnalité et de formes de subjectivité et de moralité; ils participent activement avec les humains à la reproduction de l'environnement physique et socio-cosmique. Les humains se perçoivent dès lors engagés dans des relations de réciprocité, d'échange et de négociation avec ces autres existants avec lesquels ils coexistent et co-évoluent. Dans ces logiques dites relationnelles (et davantage cosmocentriques qu'anthropocentriques), les non-humains ne sont pas extérieurs à la société humaine, ils en sont des éléments et des agents intégrants. D'une certaine façon, il est donc erroné de dire que les mondes non-occidentaux, les mondes autochtones par exemple, sont plus près de la nature, puisqu'ils n'ont jamais conçu d'un domaine « naturel » qui serait extérieur à l'humain et dépouillé de toute subjectivité.

Les propos de Bruno Latour (*Politiques de la nature*) me semblent tout à fait appropriés :

“ (...) les autres cultures, parce qu’elles n’ont justement jamais vécu dans la nature, *ont conservé pour nous* les institutions conceptuelles, les réflexes, les routines, dont nous avons besoin, nous les Occidentaux, pour nous désintoxiquer de l’idée de nature. (...) ces cultures nous offrent des alternatives indispensables à l’opposition nature/politique en nous proposant des manières de collecter les associations d’humains et de non-humains qui utilisent un seul collectif, clairement identifié comme politique” (1999: 64).

Ils sont plusieurs chercheurs aujourd’hui, anthropologues et autres, à non seulement sérieusement questionner les principes épistémologiques et ontologiques de la modernité, mais aussi à explorer des alternatives à la modernité. Je pense ici, entre autres, aux travaux de G. Bateson, B. Latour, T. Ingold, D. Haraway, V. Plumbwood, P. Descola. Des alternatives à la modernité – et à une vision exclusivement utilitariste de la nature – seraient, entre autres, de reconnecter les humains et les non-humains dans une socialité commune. L’anthropologie de la nature me semble pour le moment une voie très prometteuse quant à l’apport d’une réflexion anthropologique aux questions environnementales.

Une autre avenue empruntée par les anthropologues, en continuité et en lien étroit avec l’écologie politique et l’anthropologie de la nature, est justement celle de documenter les savoirs locaux, soit dans le cas qui nous intéresse ici, les savoir-être et les savoir-faire écologiques (Brunois 2007). Il y a longtemps que l’anthropologie a reconnu toute la profondeur et la finesse des savoirs écologiques locaux, et la discipline possède une longue tradition dans ce domaine. Parlant des taxinomies et des savoirs locaux, Lévi-Strauss avait fait remarquer que: « Devant tant de précision et de minutie, on se prend à déplorer que tout anthropologue ne soit pas aussi un minéralogiste, un botaniste et un zoologiste, et même un astronome (Lévi-Strauss, 1962 : 63). Il y a longtemps que les anthropologues, en collaboration étroite avec les communautés autochtones, documentent et tentent de faire valoir la richesse et la pertinence des savoirs écologiques locaux. Pourtant, dans le contexte contemporain, tous ces systèmes de savoirs locaux sont très

rarement considérés à leur juste valeur. Les dispositifs globaux sur le développement durable et la protection de la biodiversité, ainsi que les discours globaux sur les changements climatiques, s'appuient exclusivement sur les savoirs experts, soit les savoirs scientifiques. Face à cette hégémonie des discours et des approches scientifiques, il devient très difficile d'établir des dialogues transculturels où les savoirs experts et les savoirs locaux seraient considérés sur un pied d'égalité et travailleraient ensemble sur un territoire donné.

Il y a bien entendu des exceptions et on assiste à quelques endroits dans le monde à une collaboration réelle entre disons des biologistes et des membres des communautés locales, tantôt dans la gestion des ressources naturelles, tantôt dans la protection de la biodiversité. Je donne ici un exemple tiré d'un de mes terrains de recherche, soit les régions du Centre et du Nord australien. Les scientifiques ont enfin reconnu depuis peu l'efficacité d'une technique aborigène ancestrale, maintenant appelée le « fire farming » (le jardinage par le feu) (Bird *et al.* 2005). Traditionnellement nomades et chasseurs-cueilleurs, les Aborigènes du continent avaient développé une technique très sophistiquée de feux de brousse, planifiés et contrôlés, qui étaient indispensables à l'écologie du territoire australien, à la gestion et à la reproduction des ressources naturelles et au maintien de la biodiversité. Cette technique est maintenant utilisée, à petite échelle et de manière expérimentale, dans des parcs naturels du Centre et du Nord australien.

Il n'empêche que les systèmes de savoir locaux continuent graduellement de s'éroder, à la fois parce qu'ils ne sont pas considérés à leur juste valeur, mais aussi parce que les communautés locales (autochtones et autres) continuent d'être dépossédées ou exclues de leur territoire (la transmission des savoirs est alors interrompue). Un de mes projets de recherche en ce moment est un partenariat avec le Conseil de la Nation atikamekw. Nous travaillons ensemble à la fois à documenter les savoirs atikamekw liés au monde de la chasse et à explorer des moyens dans le contexte actuel pour susciter l'intérêt des jeunes

face à ces savoirs et pratiques et favoriser leur transmission (donc favoriser les relations entre les jeunes et les aînés)¹.

Conclusion

On a vu émerger récemment une anthropologie des changements climatiques (Milton 2008) ; un champ de recherche, sans nul doute, qui est appelé à prendre de l'expansion. Il y a toujours eu des inondations, des tsunamis, des sécheresses, des feux, et il existe déjà une vaste littérature anthropologique sur comment les acteurs locaux répondent à de telles réalités dans leurs vies. Ces réalités ne sont pas nouvelles. Ce qui est nouveau c'est le discours global sur le changement climatique, avec ses dimensions scientifiques, économiques, politiques et morales, et comment ce discours à son tour affecte les façons dont de tels événements sont vécus et compris sur le plan local. L'anthropologie de l'espace et des lieux (Feld et Basso, 1996) offre aussi des avenues de réflexion importantes pour une meilleure compréhension des disjonctions entre les dispositifs globaux et les mondes locaux.

Tout aussi indispensables et prometteurs que sont les discours et les dispositifs globaux sur la protection de l'environnement, le développement durable et la conservation de la biodiversité, l'anthropologue doit maintenir une perspective critique face à l'approche hégémonique et à la vision unitaire et utilitariste qui guident ces dispositifs globaux. Dans les discours scientifiques, l'environnement est traité exclusivement comme une « ressource » à exploiter ou à protéger, très rarement comme un espace social, comme un milieu de vie, et jamais comme un partenaire d'échange. De plus, la protection de la biodiversité doit aller de pair avec la diversité culturelle; elles sont intrinsèquement liées et cela n'est possible qu'en respectant les savoir-être et les savoir-faire écologiques locaux et en leur donnant les moyens de leur mise en œuvre et de leur transmission.

Sur toutes ces questions environnementales, l'anthropologie peut contribuer de multiples façons. D'une part, par l'analyse des discours globaux sur l'environnement dans leur

¹ Le projet *Atikamekw kinokewin. Mise en valeur et transmission des savoirs liés au territoire*. Subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, le Programme Réalités autochtones.

dimension scientifique, politique, économique et morale (les discours sur la gestion des « risques » sont aussi des instruments d'intervention et de contrôle); d'autre part, par l'analyse des effets des dispositifs globaux sur les mondes locaux ; et enfin, par des recherches ethnographiques approfondies sur la réalité contemporaine des mondes locaux, et sur les différences culturelles lorsqu'il s'agit des relations avec l'environnement et des savoirs sur celui-ci.

Références citées

- Bateson, Gregory, 1984, *La nature et la pensée*. Paris : Seuil.
- Bird, D. D. Rose et C. Parker, 2005, Aboriginal burning regimes and hunting strategies in Australia's Western Desert. *Human Ecology* 33 (4): 443-464.
- Brunois, Florence, 2007, *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologiques*. Paris : CNRS
- Cruikshank, Julie, 2005, *Do Glaciers Listen? Local knowledge, colonial encounters, and social imagination*. Vancouver: UBC Press.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descola, P. et G. Palsson (dirs.), 1996, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- Escobar, Arturo, 1997, Anthropologie et développement. *Revue internationale des sciences sociales*, LIX (154) : 539-559.
- Feld, S. et K. Basso, 1996, *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Haraway, Donna, 1991, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim, 2000, *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Latour, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La Découverte.
- Latour, Bruno, 2005, *Politiques de la nature*. Paris : La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Milton, Kay, 1996, *Environmentalism and cultural theory. The Culture of Global Environmentalist Discourse*. Londres: Routledge.

Milton, Kay, 2008, *Anthropological Perspectives on Climate Change*. The Australian Journal of Anthropology, 19 (1).

Plumbwood, V., 2002, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. Londres: Routledge.