



**HAL**  
open science

## Nature et culture en anthropologie

Sophie Blanchy

► **To cite this version:**

Sophie Blanchy. Nature et culture en anthropologie. 1970-2010, les sciences de l'Homme en débat : actes du Colloque "Sciences humaines et sociales, 1970-2010, Nanterre en débat" tenu à l'université Paris Ouest Nanterre La Défense les 16 et 17 décembre 2010, Dec 2010, Nanterre, France. pp.317-330. hal-01609820

**HAL Id: hal-01609820**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01609820v1>**

Submitted on 4 Dec 2024

**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.

Publié en 2013 dans Yan Brailowsky, Hervé Inglebert (dir.), *1970-2010, les sciences de l'Homme en débat*, Presses Universitaires de Paris Ouest : 317-330.

## Nature et culture en anthropologie

**L**a distinction entre nature et culture est une idée spécifique à l'Occident. Issue des pensées savantes, philosophique et scientifique, élaborées au xvii<sup>e</sup> siècle, elles-mêmes héritières d'auteurs grecs anciens, cette cosmologie dessine un Grand Partage entre les humains, producteurs de culture, de civilisation, sujets connaissant, et les non humains qui peuplent le monde extérieur observable et objectivable. Les grandes découvertes géographiques ont entraîné la reproduction de ce schéma structurant à l'extérieur de nos sociétés, opérant un deuxième partage entre Nous, les Occidentaux, et Eux, les peuples des sociétés exotiques, partage qui a présidé à la naissance de l'ethnologie. Depuis, le chemin est ardu pour se défaire de cette position « narcissique » et penser autrement les ontologies, voire pour prendre en compte les pensées produites ailleurs qu'en Occident et parvenir à une véritable « ontographie comparative » qu'appellent de leurs vœux certains auteurs<sup>1</sup>.

En effet, l'étude des autres sociétés a contribué à l'épistémologie critique de la pensée occidentale moderne et de son universalité. D'une part l'analyse des pensées « sauvages » a révélé d'autres schémas cosmologiques, d'autre part la sociologie des sciences a mis à mal les présupposés objectifs de l'activité scientifique. Par ailleurs, le développement des sciences cognitives, ainsi que le récent progrès de la connaissance du cerveau – les

1. VIVEIRO DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, traduit du portugais (Brésil) par Bonilla Oiara, Paris, PUF, « Métaphysiques », 2009.

neurosciences – ont fait naître d'autres approches de ce dualisme nature/culture, qui se trouve à la fois au cœur de l'être humain lui-même et dans sa relation aux non humains. Ces divers courants de pensée se développent sur fond de crises écologiques qui brouillent toujours davantage la limite entre les ontologies.

Les relations que les sociétés non occidentales pouvaient avoir avec la nature ont d'abord été traitées en anthropologie à travers la question du totémisme. Sous ce nom étaient regroupés aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles des cultes et des interdits alimentaires observés chez les Indiens d'Amérique du Nord et en Australie, montrant que les clans établissaient des relations de similitude avec leurs animaux ou leurs plantes « totems » (selon le terme algonquin éponyme). Le Britannique James Frazer élaborait une explication psychologique – le totem serait considéré par les femmes comme géniteurs de leurs enfants –, le français Émile Durkheim une explication sociologique – le totem serait un emblème permettant à la société de se représenter elle-même en des moments particuliers – puis l'intérêt pour le totémisme s'affaiblit au début du XX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la mise au point publiée par Claude Lévi-Strauss en 1962, *Le Totémisme aujourd'hui*.

Lévi-Strauss y dénonce une illusion « qui avait servi à rejeter certaines sociétés dans la nature, ou du moins à les classer en fonction de leur attitude vis-à-vis de la nature, par mécompréhension de leurs modes de pensées<sup>2</sup> ». S'appuyant sur son terrain amazonien et sur les travaux des américains Robert H. Lowie et surtout Franz Boas qui connaissait bien les langues amérindiennes, s'inspirant aussi d'une étude de Durkheim et Mauss sur les classifications<sup>3</sup>, Lévi-Strauss comprend le totémisme comme un opérateur logique, qui établit des rapports entre les phénomènes naturels en homologie avec des rapports entre les groupes sociaux. Les différences entre les objets naturels fournissent une méthode pour penser les segments sociaux.

2. LÉVI-STRAUSS Claude, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2008, p. 450.

3. DURKHEIM Émile, MAUSS Marcel, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » (1902), in MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

Dans *La Pensée sauvage* publié la même année, il explore cet « envers du totémisme », et développe tout d'abord une théorie de l'unité de l'esprit humain à travers sa diversité géographique, historique et culturelle<sup>4</sup>. Ses travaux sur la parenté et les mythes lui fourniront par la suite matière à une seconde pensée : l'étude des représentations mythiques « du passage de la nature à la culture » porte en elle la contestation de ce contraste radical créé par l'Occident, et montre l'ambiguïté et la compénétration entre ces deux ordres dans la pensée amérindienne<sup>5</sup>.

En 1976, un élève de Lévi-Strauss, Philippe Descola, part mener un terrain ethnographique chez les Achuars, des Indiens Jivaro d'Amazonie<sup>6</sup>. Il y est vite convaincu des limites de l'explication environnementale des modes de vie qui dominait alors en anthropologie. Comme il le découvre progressivement, les Achuars ne voient pas leur environnement naturel comme séparé de la société, mais comme « un dense réseau d'interrelations gouvernées par des principes qui ne discriminent pas les humains des non humains<sup>7</sup> ». Ils se servent des catégories élémentaires de la vie sociale pour penser leur rapport aux objets naturels. Descola se consacre alors, au sein d'un réseau de recherches amazoniennes très productif, à l'élaboration d'outils conceptuels pour expliquer la manière dont les Achuars et toutes les autres sociétés pensent le monde et les « entités qui l'habitent », qu'il nomme les existants (humains, animaux, plantes, etc.). Son livre publié en 2005, *Par-delà nature et culture*, stimule les débats<sup>8</sup>. Sous l'in-

4. KECK Frédéric, Notice de « Totem et tabou » et « La pensée sauvage », in LÉVI-STRAUSS Claude, *Œuvres, op. cit.*, p. 1774-1810.

5. Dans les *Mythologiques*, d'après VIVEIRO DE CASTRO Eduardo, *Métophysiques cannibales, op. cit.*, p. 177, « la notion de société se voit désinvestie au profit d'une attention portée systématiquement sur les transformations narratives intersociétaires », autant dire interspécifiques.

6. DESCOLA Philippe, *La Nature domestique, symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

7. DESCOLA Philippe, « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », in *La Recherche*, n° 292, 1996, p. 65.

8. DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. Il a inauguré en 2000 une chaire d'Anthropologie de la nature au Collège de France.

fluence de l'ontologie amérindienne, il retient les caractères d'intériorité et de physicalité comme critères marquant la continuité ou la discontinuité entre les existants humains et non humains. Il tire des différentes combinaisons de ces critères, observées sur des terrains variés, quatre grands types d'ontologies qu'il nomme, avec des significations redéfinies, totémisme<sup>9</sup>, animisme<sup>10</sup>, analogisme<sup>11</sup> et naturalisme. Ces types forment autant de points d'ancrage aux cosmologies, aux modèles de lien social et aux théories de l'identité et de l'altérité<sup>12</sup>. Dans notre cosmologie occidentale, le naturalisme, l'homme est le seul être à posséder une intériorité, à être un sujet face au reste des existants, avec lesquels il partage en revanche le caractère de physicalité. Nous postulons donc la diversité des représentations (les cultures) d'un monde identique (la nature) ; le perspectivisme amérindien pose l'idée d'une unité de la représentation appliquée à une diversité de « natures<sup>13</sup> ».

Descola qualifie la pensée moderne d'« ornière dichotomique » qui rend très difficile la compréhension « des ontologies et des cosmologies dont les prémisses diffèrent des nôtres<sup>14</sup> ». Mais il souligne aussi sa fonction rectrice dans l'organisation des sciences, lesquelles ont permis un développement technique répandu dans le monde entier. Ainsi, le dualisme nature-culture est à la fois dénoncé comme une ontologie parmi les autres et sert de toile de fond à l'ensemble du livre. Le chercheur brésilien Viveiro de Castro va plus loin et estime que faire de l'anthropolo-

9. Ressemblance des intériorités, continuité des physicalités. En Australie, les « êtres du rêve » sont des hybrides originels et originaux qui s'actualisent (par les âmes enfants déposées dans des sites géographiques) dans les humains, les animaux et les végétaux, chacun étant une expression vivante et conjoncturelle de certaines qualités matérielles et essentielles qu'ils partagent par le même rapport à un prototype.

10. Ressemblance des intériorités – tous les existants possèdent une âme ou un esprit et une intention –, différence des physicalités.

11. Différence des intériorités et des physicalités (discontinuité graduelle) qui forme un collectif mixte, inclusif et hiérarchisé, coextensif avec le monde.

12. DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 176.

13. Le perspectivisme n'est pour Descola qu'un cas particulier d'animisme.

14. DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 123.

gie, c'est reconnaître dans la pensée des autres d'autres anthropologies, qui peuvent en retour servir à nous observer – ce qu'il met en pratique en érigeant le perspectivisme amérindien au statut de concept. Cette ontologie, poussant à son terme le caractère situé de tout savoir, postule que tous les existants du cosmos occupent la position de personne, de sujet (position à ne pas confondre avec l'humanité comme espèce), et que « tous les êtres voient (“représentent”) le monde de la même façon – ce qui change c'est le monde qu'ils voient<sup>15</sup> ». Ce point de vue se trouve dans le corps, compris comme faisceau d'affects et de capacités placé de manière centrale « entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes<sup>16</sup> ». Une manière, peut-être, de répondre à la question du dualisme corps/esprit.

Ces travaux font usage du concept de « cosmopolitique » développé par Isabelle Stengers et Bruno Latour pour parler d'un monde où l'action humaine est de plus en plus confrontée à celle des non modernes et des non humains. Trois approches ont inspiré Bruno Latour, sociologue des sciences, pour critiquer notre soi-disant modernité : l'anthropologie comparée, les *sciences studies*<sup>17</sup>, et la pratique des mouvements écologiques<sup>18</sup>. Elles représentent pour lui autant de méthodes pour une démarche d'« anthropologie symétrique » qui consiste à regarder comment d'autres sociétés que la notre pensent le monde ; puis, chez nous, comment les sciences – et non plus la Science – fabriquent expérimentalement les faits scientifiques ; enfin à constater, notamment par l'actualité des crises écologiques, l'existence d'hybrides inclassables entre nature et société, entre objets et sujets, qui montrent à l'évidence que des acteurs humains et non humains

15. VIVEIRO DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 38.

16. *Ibid.*, p. 40.

17. L'objet des *sciences studies* (anthropologie et philosophie des sciences et des techniques) est d'étudier la manière dont les connaissances scientifiques sont engagées dans les collectifs et dans les sujets, le mot collectif désignant chez Latour la société à des échelles diverses.

18. LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991; LATOUR Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

agissent de manière associée. En pratique donc, pour Latour, nous n'avons jamais été modernes<sup>19</sup>. Loin de prétendre abolir les frontières entre les personnes et les choses, il dénonce l'exclusion mutuelle des deux domaines, nature et culture, constitutive de chacun d'eux, et montre que cette ligne de partage est en réalité « une courbe infiniment plus complexe<sup>20</sup> », comme l'illustrent l'histoire des sciences, les controverses scientifiques et les crises écologiques. Il parle donc de natures-cultures au pluriel ou, à la suite de Viveiro de Castro, de multinaturalisme, et se livre à de profondes redéfinitions sociologiques.

Latour cherche entre autre à expliciter la manière dont sont produits les faits dits « naturels », et le dispositif scientifique expérimental qui permet de les faire advenir. Il relève d'abord un procédé de purification des faits, suivi d'une médiation assurée par un tiers essentiel entre les faits et la connaissance : le savant, chargé de l'exercice des sciences, de la production scientifique. La nature et les sciences ne sont donc pas synonymes, et rendre aux faits de nature leur historicité, en rapportant comment ils ont été construits scientifiquement, ne leur enlève en rien leur objectivité et leur solidité. On peut garder à la nature sa transcendance (elle est distincte de la fabrique de la société), et à la société son immanence (on peut la modifier, entre citoyens, sans toucher à la nature), mais il importe que soit dévoilé le caractère produit de cet état de choses. Cette séparabilité, Latour la met en lumière, comme conséquence de cette pratique de la médiation qu'il faut savoir reconnaître dans la production commune des sociétés et des natures. Le langage, le discours, est un autre tiers médiateur entre nature et société, il concourt à la production d'objets hybrides à la fois réels, discursifs et sociaux. Entre les acteurs ou plutôt les actants qui figurent dans l'action et forment des collectifs, la distinction nature/société, objets/sujets, n'est pas pertinente<sup>21</sup>.

19. De même, pour Descola, l'ontologie naturaliste est « un masque pour une pratique qui le contredit », DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 130.

20. VIVEIRO DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 19.

21. De nouvelles « associations », toujours imprévues, apparaissent, par exemple, entre les virus, les pénuries, les passions, les innovations

Les concepts transontologiques de collectif et d'acteur-réseau créés par Latour ont inspiré maints travaux récents en anthropologie<sup>22</sup>. Néanmoins, constate-t-il, la majorité des intellectuels français pensent encore que les Occidentaux sont les seuls, grâce à la science, à mobiliser la nature telle qu'elle est, et non par des représentations symboliques ou d'autres perspectives, les sciences restant pour eux la référence à l'ordonnement des cultures... Nous tenons encore la science pour universelle, donc hors culture. Pourtant, les travaux d'ethnologie menés, par exemple, dans des laboratoires scientifiques non occidentaux montrent que « la nature ne s'y laisse pas objectiver de la même manière<sup>23</sup> ». Ainsi, au Japon, la nature est considérée comme instable, multiple, représentant le particulier, et c'est la culture qui représente l'universel de l'expérience humaine. Alors que leurs partenaires occidentaux construisent les faits par épuration et distinction, les Japonais établissent des connexions multiples et indéterminées. Malgré ces approches épistémologiques différentes et les controverses dans la manière de produire et de diffuser les faits scientifiques, les Japonais publient dans les revues internationales. Cela met en valeur le fait que dans les laboratoires occidentaux aussi, les controverses naissent de la manière dont les faits ont été produits, remontant implicitement jusqu'à celle dont a été opérée la séparation nature/culture, objet/sujet.

Les travaux de Descola et de Latour ont ouvert la voie à une analyse renouvelée des situations modernes de crises écologiques et sanitaires. Ce qui se dit aujourd'hui sur les êtres composant l'environnement et sur notre rapport à la nature et à la mort, face aux risques de pandémies par exemple, intègrent un nombre croissant d'acteurs – y compris les animaux et les virus. L'anthropologue F. Keck appréhende ces discours, variables

---

techniques, les pays émergents, les rumeurs, les catastrophes naturelles, etc. LATOUR Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

22. *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, HOUDART Sophie, THIERY Olivier (dir.), Paris, La Découverte, 2011.

23. HOUDART Sophie, *La Cour des miracles, ethnologie d'un laboratoire japonais*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 317.

selon les lieux d'enquête, comme des « histoires » à la fois scientifiques et politiques, « qui se racontent<sup>24</sup> ».

L'environnement a d'abord été envisagé en anthropologie comme une contrainte à laquelle les hommes doivent s'adapter dans leur vie sociale (Mauss et Beuchat), en particulier par les techniques<sup>25</sup>. Des travaux pluridisciplinaires, tels ceux d'André Georges Haudricourt entreprenant l'étude des plantes cultivées du point de vue de la botanique, de la linguistique et de l'ethnologie, ont donné naissance en France aux ethnosciences avant la lettre. Le terme « ethnoscience » a d'abord été utilisé par l'américain Harold C. Conklin qui a étudié, lui aussi de manière pluridisciplinaire, les relations des sociétés philippines aux plantes de leur environnement<sup>26</sup>. Son principal souci était de reconnaître dans la pensée des indigènes un véritable dispositif cognitif, malgré les problèmes de traduction. Il prévient ainsi le reproche qui sera fait aux ethnosciences de produire des classements en réalité fondés sur des catégories occidentales<sup>27</sup>. Bientôt liées aux États-Unis avec la *Cognitive Anthropology* qui postule l'unité du cerveau humain et étudie son fonctionnement, les ethnosciences s'y sont également développées sous le nom d'*Études des savoirs autochtones*, une approche plus militante partagée par les peuples autochtones, qui met l'accent sur l'importance du contexte d'apprentissage et de transmission des connaissances. Actuellement, c'est dans l'héritage de Descola, de Latour, ainsi que de Haudricourt, que se situent des ethnologues comme Florence Brunois<sup>28</sup>. Pour comprendre les savoirs locaux des Kasua de Nouvelle Guinée sur leur forêt, elle les examine dans le cadre de l'engagement mutuel dans lequel se trouvent les hommes et les êtres de l'environnement, et découvre que la forêt

24. KECK Frédéric, *Un Monde Grippé*, Paris, Flammarion, 2010.

25. LEROI-GOURHAN André, *Évolution et technique. I. L'Homme et la matière; II. Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1943-1945.

26. CONKLIN Harold C., *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Thesis (Ph. D.), Yale University, 1954.

27. L'usage du préfixe ethno- devant une discipline scientifique est lui-même ambigu, signalant tantôt l'étude des savoirs naturalistes des autres, tantôt la démarche scientifique qui les étudie.

28. BRUNOIS Florence, « Pour une approche interactive des savoirs locaux: l'ethno-éthologie », in *Journal de la Société des océanistes*, n° 120-121, 2005-1/2, p. 31-40.

des Kasua est le théâtre d'une sociabilité subtile entre humains et non humains, les plantes étant également utilisées par les animaux, et par les esprits. Elle a ainsi recensé 483 usages qu'en font les animaux. Cette ethnoscience alternative, renommé « ethno-éthologie », doit beaucoup à l'anthropologie « symétrique ».

Différents courants naturalistes ont vu le jour en anthropologie, accordant des sens divers à ce terme, mais non sans s'influencer mutuellement. L'idée que les interactions humaines sont déterminées par des dispositions biologiques a eu une certaine audience dans les années 1950 à 1980, surtout aux États-Unis. L'écologie culturelle, perspective évolutionniste développée par Stewart, explique quant à elle la dynamique des systèmes sociaux par leurs techniques productives et adaptatives. La sociobiologie, avec sa principale théorie, la sélection de parenté, fonde les systèmes de parenté sur une stratégie inconsciente, individuelle ou du groupe, de maximisation de la reproduction. Ce déterminisme génétique, qui prétend expliquer la culture par une disposition innée de l'homme à rechercher son intérêt personnel dans un milieu compétitif, est dénoncé depuis 1976 par l'anthropologue Marshall Sahlins<sup>29</sup>.

Les approches cognitivistes représentent un courant actuel important en anthropologie mais loin de former un tout homogène elles sont représentées par une variété de travaux.

29. SAHLINS Marshall, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008. Ces approches sont vivaces. Ainsi, une équipe d'anthropologie et écologie évolutionnistes a démontré que l'acquisition de bétail a poussé des sociétés matrilineaires de langue bantoue d'Afrique subsaharienne à adopter une filiation patrilineaire ou cognatique, confirmant l'association de la matrilinearité avec l'horticulture (HOLDEN Clare, MACE Ruth, « Spread of cattle led to the loss of matrilineal descent in Africa: a coevolutionary analysis », in *Proceedings of the Royal Society of London B*, 270, 2003, p. 2425-2433). Les faits relevés dans l'île de Ngazidja aux Comores infirment ce schéma d'abandon de la matrilinearité et appellent à une utilisation nuancée de cette théorie. L'adoption de l'islam, la propriété par les lignages dominants de grands troupeaux de bovins, et récemment une importante migration, n'ont pas entraîné l'effacement du principe matrilineaire à cause de l'imbrication de celui-ci avec le système d'âge et l'organisation politique en cités (BLANCHY Sophie, *Maisons des femmes, cités des hommes. Filiation, âge et pouvoir à Ngazidja (Comores)*, Nanterre, Société d'ethnologie, « Sociétés africaines », 2010).

L'anthropologie cognitive part du principe qu'une pensée est un état mental pourvu d'un contenu intentionnel sémantiquement évaluable. Les états ou représentations forment un langage interne proche de celui de la logique et modélisable. L'étude des processus cognitifs permet d'expliquer l'acquisition et la transmission des représentations culturelles et des comportements, leur mode transmission et leur variation, et ainsi de comprendre la constitution des savoirs tacites communs à une société<sup>30</sup>. À la fois naturaliste et mentaliste, cette approche postule l'unité des processus mentaux existant au-delà de la diversité culturelle, et *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss est pour elle un ouvrage fondateur. Ses méthodes sont principalement celles de la psychologie expérimentale, explicitement assumées comme donnant de plus de scientificité aux travaux, face aux données à l'ontologie souvent floue généralement constituée par l'approche socioculturelle classique<sup>31</sup>. Le naturalisme veut en effet rendre compte du mental et du social en les traitant méthodologiquement comme des objets naturels : le modèle cognitif est retenu pour sa matérialité, au dépens des modèles sémiologiques<sup>32</sup>.

Un courant cognitif de tendance évolutionniste établit un lien plus étroit entre les représentations comme états mentaux et les processus neurologiques et s'appuie largement sur les neurosciences. Face à la sociobiologie et à la sélection collective, qui voient dans la récurrence des formes d'idées et de comportements religieux observées de par le monde l'indice de leurs qua-

30. SPERBER Dan, « Anthropology and psychology: toward an epidemiology of representations », in *Man*, n° 20, 1985, p. 73-89; SPERBER Dan, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996; LENCLUD Gérard, « Apprentissage culturel et nature humaine », in *Terrain*, n° 40 (« Enfant et apprentissage »), 2003, p. 5-20; LENCLUD Gérard, « La culture s'attrape-t-elle? Remarques sur la contagion des idées », in *La Cognition au prisme des sciences sociales*, LAHIRE Bernard (dir.), Paris, Archives contemporaines, 2008, p. 107-127; BLOCH Maurice, *L'Anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain. Leçon inaugurale à la chaire européenne du Collège de France 2004-2005*, Paris, Fayard, 2006.

31. Voir Pierre LIVET dans ce volume.

32. SPERBER Dan, « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme », in *Introduction aux sciences cognitives*, ANDLER Daniel (dir.) Paris, Gallimard, 2004, p. 493-516. Voir également la contribution de Daniel ANDLER dans ce volume.

lités adaptatives, l'approche définie par Scott Atran et Pascal Boyer comme une théorie cognitive de la culture y voit plutôt des produits dérivés de fonctions anciennes du cerveau<sup>33</sup>. Les croyances religieuses étant définies comme les représentations mentales d'agents surnaturels, les comportements religieux sont expliqués par le déclenchement, dans des situations de détresse émotionnelle, de réseaux neuronaux utilisés au cours de la phylogénèse pour faire face à des situations stressantes, et donc pour survivre, réseaux qui contribuent à l'attribution d'une agentivité à des entités invisibles. Les théories « de type Boyer » sont démontées par d'autres approches des phénomènes religieux. Ceux-ci seraient liés à notre capacité d'imagination, caractéristique des seuls humains, qui joue un rôle central dans notre socialité et qui englobe toute notre représentation du social visible ou invisible : on doit donc plutôt se concentrer sur le développement neurologique de cette capacité imaginative<sup>34</sup>. Les critiques de l'anthropologie cognitive portent sur la réduction qu'elle opère du social au psychologique et plus, à des micro-mécanismes cérébraux ne pouvant rendre compte de faits sociaux comme, par exemple, les systèmes de parenté<sup>35</sup>.

La réflexion anthropologique sur les relations entre humain et non humain se nourrit des avancées récentes de l'éthologie des grands singes, qui montrent l'existence parmi eux d'une certaine diversité culturelle<sup>36</sup>. L'anthropologue Frédéric Joulain étudie les

33. ATRAN Scott, *In God we Trust. The evolutionary landscape of religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002, (trad. fr. *Au nom du Seigneur. La religion au crible de l'évolution*, Paris, Odile Jacob, 2009) ; ATRAN Scott, « Théorie cognitive de la culture. Une alternative évolutionniste à la sociobiologie et à la sélection collective », in *L'Homme*, n° 166, 2003, p. 107-144 ; BOYER Pascal, « Religious thoughts and behaviour as by-products of brain function », in *Trends in cognitive Sciences*, vol. 7, n° 3, 2003, p. 119-124.

34. BLOCH Maurice, « Why religion is nothing special but is central », in *Philosophical transactions of The Royal Society B, biological sciences*, 363 (1499), 2008, p. 2055-2061.

35. SCUBLA Lucien, « Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie », in *Introduction aux sciences cognitives*, op. cit., p. 517-554.

36. *The Question of Animal Culture*, LALAND Kevin N., GALEF Bennett G. (dir.), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009 ; DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 253.

relations comportementales et idéelles entre animaux (primates en particulier), préhumains et hommes actuels. En quittant un jour la Côte d'Ivoire où il avait observé les chimpanzés et d'où il emmenait des outils utilisés par ceux-ci, il a dû remplir un formulaire pour le passage en douane, mais comment classer des objets « faits de main de singe » : du côté du patrimoine naturel ou du patrimoine culturel<sup>37</sup>? Des programmes pluridisciplinaires comparatifs portent sur l'apprentissage, la transmission de comportements acquis et de traditions. Celles-ci sont aujourd'hui attestées chez certains primates, et des observations étonnantes sont faites sur le terrain éthologique. La psychologie cognitive fournit un formidable atelier méthodologique en plaçant dans un continuum la cognition et les comportements humains et animaux, ce qui permet d'étudier de manière comparative le lien entre pensée et langage et pensée sans langage<sup>38</sup>. Mais l'extension de la notion de culture aux animaux amène à soulever aussi la question de leurs droits et provoque actuellement un débat animé entre de nombreux chercheurs philosophes, anthropologues et éthologues<sup>39</sup>. Les travaux collectifs soulignent cependant la difficulté de s'accorder sur des définitions et de poser de manière univoque la « question animale<sup>40</sup> ». L'ethnographie de l'élevage et de la mise à mort routinisée ou ritualisée des animaux par les hommes montre que la frontière dressée avec eux est tantôt considérée comme un fait, tantôt comme un enjeu<sup>41</sup>. Réinterrogées au prisme des crises sani-

37. JOULIAN Frédéric, « Techniques du corps et traditions chimpanzés », in *Terrain*, n° 34 (« Les animaux pensent-ils ? »), 2000, p. 37-54.

38. Voir Bernard VICTORRI dans ce volume.

39. BURGAT Florence, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997.

40. LENCLUD Gérard, « Et si un lion pouvait parler... Enquête sur l'esprit animal », in *Terrain*, n° 34 (« Les animaux pensent-ils ? »), 2000, p. 5-22.

41. VIALLES Noëlie, *Le Sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, « Ethnologie de la France », 1987; RÉMY Catherine, *La Fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux*, Paris, Economica, 2009; WOLFF Francis, « Le statut éthique de l'animal dans la corrida », in *Cahiers philosophiques*, n° 101, 2005, p. 62-91.

taires<sup>42</sup>, les relations hommes/animaux révèlent une diversité de natures-cultures même dans des contextes industrialisés.

L'anthropologie comparée montre que le dualisme nature-culture ne peut plus être pris pour une théorie de la réalité à portée universelle, mais n'est qu'une vision du monde comme d'autres, contre d'autres. La reconnaissance de la pluralité des natures-cultures témoigne de l'effort pour repenser différemment les relations entre humains et non humains mises au jour dans nos pratiques comme dans celles des autres. Le renouveau conceptuel amené par les plus récents travaux opère dans les soubassements mêmes de la discipline, dans la définition du mode de connaissance anthropologique, non sans effets déstabilisateurs. La philosophie, l'histoire des sciences et l'ethnographie ont ici partie liée pour reconsidérer à égalité, chez nous Occidentaux et chez les autres exotiques, la validité et la portée des connaissances produites. D'une part l'objectivité de la science est dénoncée en ce que les savoirs produits dépendent toujours en partie de leur condition de production, d'autre part une attention nouvelle est accordée aux versions non occidentales de la réalité du monde, des ontologies, des relations entre conscience et matière, des interactions sociales. La pensée anthropologique n'est plus considérée comme l'outil universel qu'elle a longtemps été dans son histoire, et l'on prend acte que la cosmologie moderne ne s'est jamais imposée partout dans le monde. La première opération de mise à jour a donc été d'inclure les non-humains dans les analyses sociologiques comme acteurs ou entités capables de faire agir. L'hybridité des dispositifs de la vie quotidienne, soi-disant naturels, matériels ou culturels, est ainsi regardée en face, pour une meilleure compréhension des processus, éminemment sociaux, qui les relient.

Sophie BLANCHY

Lesc, UMR 7186 CNRS

42. MANCERON Vanessa, « Grippe aviaire et disputes contagieuses. La Dombes dans la tourmente », in *Ethnologie française*, XXXIX, 1, 2009, p. 57-68 ; KECK Frédéric, *Un Monde Grippé*, op. cit.

