

**Manola Antonioli**

*Écologie et anthropologie*

*The article aims at exploring the contemporary transformations of the modern dichotomy between Nature and Culture, on the border between the philosophy and the anthropology. An essential stage in the recent history of the anthropology of the nature was the publication of the Philippe Descola's Par-delà nature et culture, the main contribution of which consisted in proposing a new method of approach relationships between nature and society, as our modern and western vision of the world centred on a «large house in two superimposed levels» begins to reveal its limits. We find an ecological way of thinking also in the works of the philosopher Edgar Morin and in the sociology of the techniques of Bruno Latour. At the level of the anthropology, the most interesting perspectives are (in our opinion) the ones opened by the «cannibal anthropology» of Eduardo Viveiros de Castro, which tries to exceed the stiff frame of the structuralism (which still join Philippe Descola's searches) to borrow from the Amerindian thought the requirement of a perspectivisme and a multinaturalism which could allow a new transversalité of the anthropology and the philosophy, «the alliance of demons» for which Gilles Deleuze and Félix Guattari already wished in 1980 in Mille plateaux.*

*«Ce qu'ils nomment "la nature" c'est, dans notre langue très ancienne, urihi a, la terre-forêt, mais aussi son image, visible aux seuls chamans, que nous appelons Urihinari, l'esprit de la forêt. C'est grâce à elle que les arbres sont vivants. Ainsi, ce que nous appelons l'esprit de la forêt, ce sont les innombrables images des arbres, celles des feuilles qui sont leurs cheveux et celle des lianes. Ce sont aussi celles du gibier et des poissons, des abeilles, des tortues, des lézards, des vers de terre et même des escargots warama aka. L'image de la valeur de fertilité në roperi de la forêt, c'est également ce que les Blancs appellent la nature. Elle a été créée avec elle et lui donne sa richesse. Ainsi, pour nous, les esprits xapiri sont les véritables possesseurs de la nature et non pas les êtres humains. Les esprits crapaud, caïman et poisson, enfants de Tëpëresiki, sont les maîtres des rivières, tout comme les esprits ara, perroquet, tapir ou chevreuil et tous les autres esprits animaux sont les maîtres de la forêt.»*

Davi Kopenawa et Bruce Albert, La Chute du ciel

## 1. Nature(s) et culture(s)

Depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, on assiste à une profonde remise en cause des relations entre les concepts de “nature” et de “culture”, qui interroge tous les modèles de pensée de la modernité occidentale. En effet, les espaces et les territoires, la perception que nous en avons, la façon dont nous les concevons, les aménageons, les bâtissons et les habitons sont profondément bouleversés par le développement des technologies, des réseaux de transports et de communications et ces bouleversements ne peuvent pas affecter l'idée que nous nous faisons de “la” nature, comme notre environnement par excellence. C'est aussi le singulier de “nature” et de “culture” qui est ainsi mis en cause: loin d'être des réalités et des notions immuables à travers les siècles et dans les diverses régions du monde, “nature” et “culture” ne cessent de co-évoluer au cours de l'histoire et dans les différentes parties de la planète.

Traditionnellement, la culture est philosophiquement distinguée de la nature par l'intervention de l'artifice, la coutume, la technique, la convention, l'art et le langage. La culture a été longtemps considérée comme étant une institution exclusivement humaine, à l'origine d'un monde où se déploient des origines et des valeurs. À l'opposé, la nature se caractérisait par sa permanence, sa stabilité, sa régularité, elle restait à l'extérieur du domaine politique pour faire essentiellement l'objet de la science. Bien évidemment, ce cadre théorique n'a jamais été aussi rigide: il suffit de citer Rousseau, par qui la nature et le naturel ont été considérés comme des normes et des idéaux éthiques, presque une norme à suivre pour la culture. Le monde humain a été également considéré comme la finalité de la nature, transformée en ensemble de ressources matérielles et réservoir d'énergies prêtes à être “cultivées”, mises en forme et travaillées par l'homme par l'agriculture, l'élevage, la technique. Ces mêmes ressources, considérées pendant longtemps comme illimitées, ont été par la suite exploitées au service des industries humaines sans ménagement.

L'émergence de l'idée d'environnement naturel et de l'écologie ont constitué un changement et une rupture irréversibles dans les relations pratiques entre l'homme et la nature, qui acquièrent un nouveau sens éthique et politique. La question des “naturecultures” ne peut plus être pensée aujourd'hui comme celle des relations, harmonieuses ou conflictuelles, entre deux mondes distincts, mais comme une articulation complexe de plusieurs dimensions, naturelles et culturelles à la fois.

Comme on le sait, le terme “écologie” est composé des mots grecs *oïkos* (la maison, l'habitat) et *logos* (discours, savoir). En science, il désigne l'étude de l'ensemble des êtres vivants et des relations qu'ils entretiennent avec leur environnement; en philosophie, il s'agit des théories qui se donnent pour objectif une meilleure adaptation de l'homme à son environnement naturel; en politique, le terme désigne l'ensemble des courants politiques inspirés par la philosophie écologique, qui ont en commun une remise en cause des utopies progressistes. En 1860, le naturaliste Ernst Haeckel définit l'écologie comme “la totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large toutes les conditions de son existence”. Haeckel se réfère à Darwin et insiste déjà sur le caractère évolutif

des relations entre l'homme et la nature. De cette approche scientifique, l'écologie contemporaine retient surtout l'idée de globalité: l'homme ne peut donner un sens à son existence que s'il trouve sa place dans un contexte global, qui comprend ses échanges avec la nature, conçue comme un ensemble de mécanismes et de processus indépendants de lui. Comme le souligne Jean-Paul Deléage dans son *Histoire de l'écologie*<sup>1</sup>, l'approche écologique qui s'affirme progressivement entre le XIX<sup>e</sup> siècle et aujourd'hui constitue une rupture progressive avec toute la tradition philosophique occidentale, où la victoire du christianisme sur le paganisme consacre la séparation et la supériorité de l'homme vis-à-vis de la nature. Parallèlement, s'instaure aussi la ligne de partage entre l'homme et les animaux, que la philosophie contemporaine commence enfin à remettre en question.

La naissance de l'écologie est dès l'origine associée à des motifs d'ordre économique. La multiplication des voyages et des échanges intercontinentaux dans le monde moderne conduit à une véritable unification écologique du monde, d'où (par exemple) dérive l'intérêt pour l'entomologie appliquée qui permettra à l'agriculture de faire face à la propagation mondiale de parasites qui conduisaient auparavant au désastre économique. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'intérêt pour les rapports entre les plantes, les insectes et les hommes dépasse le cercle restreint des naturalistes et l'écologie commence à se situer sur le terrain complexe des rapports homme-nature, de la nouvelle conscience d'une appartenance de l'homme à la nature. On commence ainsi à prendre conscience de l'histoire écologique de l'humanité, marquée par une succession de ruptures locales et régionales d'équilibres naturels très anciens, dont l'espace s'est élargi aujourd'hui à l'échelle de la planète. L'écologie scientifique commence ainsi à alimenter de nouvelles réflexions sur l'avenir des sociétés humaines dans leurs interactions avec l'environnement.

Dans toute l'histoire humaine, c'est dans l'appropriation de la nature par l'intermédiaire de la technique que les hommes ont coopéré ou se sont exploités, que leurs rapports de production et leurs relations sociales se sont organisés et se sont transformés, tout en transformant leur rapport à la nature. L'avènement du capitalisme industriel dès le XVI<sup>e</sup> siècle et son expansion depuis le XIX<sup>e</sup> ont opéré une véritable révolution dans la représentation collective de la nature. L'alliance traditionnelle entre les hommes et la nature a été remplacée progressivement par le modèle exclusif de la domination de la nature par l'homme orientée par une vision prométhéenne de maîtrise des éléments naturels qui a fini par devenir hégémonique dans la culture occidentale, depuis les écrits de Bacon ou Descartes. Au XX<sup>e</sup> siècle, la dévastation des forêts, les terres désertifiées, les fleuves pollués et l'atmosphère modifiée à l'échelle planétaire ont quitté la dimension locale pour entrer dans une situation écologique critique globale, et la situation est devenue d'autant plus préoccupante que toutes les tentatives de rompre durablement et sur

1 J.-P. Deléage, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, La Découverte, Paris 1991 (ouvrage auquel je me réfère pour la mise en perspective historique de l'écologie qui suit).

une vaste échelle avec le mode de production et de consommation dominant ont échoué jusqu'ici.

Nous sommes désormais entré dans la perspective de ce que Jean-Paul Deléage appelle dans le dernier chapitre de son ouvrage une “écologie monde”, qui implique de faire face aux coûts écologiques et sanitaires d'une agriculture hautement productiviste et intensive, à la contamination des eaux, à la déforestation, à l'augmentation des catastrophes écologiques d'origine anthropique (au point qu'on parle désormais de l'“anthropocène” comme d'une nouvelle ère géologique). Le monde de la nature a fait irruption dans la sphère de la politique, de l'économie, de l'évolution technologique, et depuis la fin des années 1960 des penseurs mettent en question le développement scientifique et technique incontrôlé, prônent la sauvegarde de l'environnement naturel, des choix de modes de consommation plus économes; on peut donc parler d'une “écologie politique” qui, bien que fondée en partie sur les acquis de la science écologique, les dépasse largement en proposant des visions du monde alternatives.

## 2. Anthropologie de la nature

L'expression “anthropologie de la nature”, qui peut paraître un oxymore, a été désormais intégrée au niveau scientifique par une anthropologie qui se veut non dualiste et qui refuse l'alternative du “naturalisme” et du “culturalisme”. Une étape essentielle dans l'histoire récente de l'anthropologie de la nature a été la publication de l'ouvrage *Par-delà nature et culture*<sup>2</sup> de Philippe Descola. Le propos affirmé de l'ouvrage est celui de proposer une nouvelle manière d'aborder les rapports entre nature et société, au moment où notre vision moderne et occidentale du monde axée sur une «vaste demeure à deux plans superposés» commence à révéler ses limites. La tâche, d'une certaine façon préparatoire ou exploratoire, que Descola attribue à l'anthropologie dans ce nouveau contexte de crise du paradigme moderne Nature/Culture est ainsi de dresser la cartographie des liens nature/société et de voir comment ils s'actualisent dans des manières distinctes et distinctives d'être au monde, de montrer que la vision des choses qui nous est habituelle n'est pas éternelle ou indiscutable, qu'elle a une histoire qui n'est pas partagée par toutes les sociétés sur la planète ou par toutes “les humanités” qui l'habitent. L'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête et elle n'apparaît que tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même.

En étudiant les Achuar (population de la haute Amazonie, dans la région de l'Équateur limitrophe du Pérou), qui constituent son premier terrain ethnographique, Descola étudie ainsi les modalités de leur apparentement avec les êtres naturels, similaire à celui des autres tribus de l'ensemble jivaro. Dans une approche animiste, les plantes et les animaux possèdent une âme (*wakar*), tout comme les hommes, et ils sont en mesure de ressentir et d'exprimer des émotions,

2 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

d'échanger des messages avec leurs pairs et les membres d'autres espèces dont l'homme. Les Achuar vivent donc dans une communauté qui comprend des humains et des non-humains, et leur existence quotidienne vise à créer un milieu intersubjectif et à sauvegarder les rapports entre les chasseurs, les femmes, les plantes, les animaux, les esprits. Le savoir-faire technique, dans l'horticulture pour ce qui concerne les femmes ou dans la chasse pour les hommes, joue un rôle essentiel dans la sauvegarde de cet équilibre très complexe. C'est la notion même d'"êtres de la nature" qui devient ainsi inadéquate pour définir ces formes de socialisation: les animaux et les plantes se voient attribuer une subjectivité, les activités de subsistance ne sont pas interprétées comme des formes d'appropriation des ressources naturelles disponibles, mais comme une multiplicité de liens individuels avec des éléments humanisés de la biosphère.

Si dans la pensée moderne la nature n'a de sens que par opposition au domaine des œuvres humaines ("culture", "société" ou "histoire" ou "technique"), cette cosmologie ignore quelque chose comme "la nature". D'autres tribus (les Indiens Makuna, dans la forêt amazonienne de la Colombie orientale) présentent une cosmologie encore plus plastique, fondée sur les facultés de métamorphose reconnues à tous les êtres: "les humains peuvent devenir des animaux, les animaux se convertir en humains et l'animal d'une espèce peut se convertir en animal d'une autre espèce". Aucune composante vivante de l'environnement n'a plus d'identité stable, et les chamanes sont dans ce contexte les médiateurs cosmiques qui gèrent les rapports entre les différentes communautés du vivant et leur permettent de communiquer: «L'identité des humains, vivants et morts, des plantes, des animaux et des esprits est toute entière relationnelle, et donc sujette à des mutations ou à des métamorphoses selon les points de vue adoptés»<sup>3</sup>.

L'ontologie qui émerge de ces visions du monde est un perspectivisme qui fait cohabiter sans contradiction de multiples expériences du monde. Vision du monde qui est partagée ailleurs sur la planète, par les Indiens de la région subarctique du Canada, comme par les Canaques de Nouvelle Calédonie, qui vivent dans des écosystèmes diamétralement opposés à celui des Indiens de la forêt tropicale sud-américaine. Dans toutes ces sociétés, dont la subsistance est assurée par la chasse, cette humanisation des animaux implique le respect de rituels par lesquels l'on s'assure de leur connivence: la quantité de gibier à abattre est rigoureusement réglementée et le jeune chasseur tuant pour la première fois un animal d'une certaine espèce lui accorde un traitement rituel particulier. La chasse n'est donc jamais la manipulation technique d'un milieu naturel indifférencié mais la scène d'un dialogue continu entre les espèces.

«Des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées d l'Arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble

3 *Ibid.*, p. 29.

plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains»<sup>4</sup>.

Mais l'approche anthropologique permet également à Descola de mettre en question, plus finement, toute une série de partages qui concernent la perception et l'usage des espaces habités, partagés habituellement entre "le sauvage" et "le domestique", entre l'environnement qui porte les marques de l'action humaine et celui qui en est privé (jardin et forêt, champ et lande, oasis et désert, village et savane). On considère habituellement que toutes les sociétés, même en l'absence d'une vision totalisante de la nature, sont en mesure d'opérer cette distinction entre le domestique et le sauvage, qui réintroduirait ainsi le dualisme nature/culture. En réalité, beaucoup de phénomènes et de formes différents d'appropriation de l'espace mettent en question ce partage pour nous acquis et habituel. Descola rappelle ainsi, par exemple, que depuis quelques années les Aborigènes protestent auprès du gouvernement australien contre l'usage qui est fait du terme *wilderness* pour qualifier les territoires qu'ils occupent, ce qui permet d'y créer des réserves naturelles sans leur accord. La notion d'une «terre vierge» à protéger contre les dégradations d'origine anthropique récuse la complexité des rapports d'appropriation humaine d'un espace. Ce qu'on considère comme un "espace sauvage" qui doit être «préservé» est bien souvent un produit d'une activité humaine lente et séculière, même si les modifications qui ont été apportées à l'environnement peuvent paraître, vis-à-vis des critères modernes et occidentaux, comme étant imperceptibles et presque inexistantes.

Chez les peuples qui pratiquent une sédentarité relative à cause des travaux des champs, comme les Achuar d'Amazonie, l'opposition "sauvage"/"domestique" ne semble pas avoir beaucoup plus de pertinence. Même si ces populations possèdent une longue expérience des plantes cultivées et ont acquis au fil des siècles un grand savoir agronomique, il n'opèrent jamais de distinction dichotomique entre le jardin et la forêt, les plantes cultivées par les hommes et les plantes sauvages, les animaux domestiqués et les animaux restés sauvages: ils perçoivent leur environnement selon une série de petites discontinuités pour nous à peine perceptibles, plutôt qu'à travers une opposition frontale entre jardin et forêt, domestique et sauvage. Même dans les grandes civilisations orientales (Chine, Inde, Japon) qui marquent de façon assez nette la différence entre les lieux contrôlés par les hommes et ceux qui échappent à leur emprise, la perception contrastée des êtres et des lieux selon leur plus ou moins grande proximité au monde des humains ne coïncide pas avec la polarisation occidentale entre sauvage et domestique:

«À la différence des multiples formes de discontinuité graduelle ou d'englobement dont on trouve ailleurs la trace dans les sociétés agricoles, ces deux notions sont mutuellement exclusives et n'acquiescent leur sens que rapportées l'une à l'autre dans une opposition complémentaire»<sup>5</sup>.

4 *Ibid.*, p. 37.

5 *Ibid.*, p. 79.

La spécificité de l'approche anthropologique de Descola consiste donc à montrer que l'option métaphysique des modernes, qui différencie et oppose parfois nature et culture, n'est que l'un des paradigmes planétaires de socialisation de la nature, qui ne devrait avoir aucun privilège parmi les autres approches du monde. Pour désigner ce paradigme (qui s'est pourtant progressivement imposé aussi aux autres cultures par le biais de la mondialisation économique et la diffusion du capitalisme) Descola parle ainsi de "naturalisme". Si la vision animiste du monde peut être considérée comme "multinaturaliste", car elle est fondée sur l'hétérogénéité corporelle d'existants censés tous être dotés d'un esprit et d'une culture qui leur sont propres, le naturalisme serait au contraire "multiculturaliste", car il adosse au postulat de l'unicité de la nature la reconnaissance de la diversité des manifestations de la subjectivité et de la culture. Descola souligne également la difficulté philosophique qui se cache dans l'oxymore occidental de "nature humaine", où l'homme est présenté comme un être essentiellement clivé, tenant de l'animal par son corps et ses appétits mais de la divinité par sa condition morale et intellectuelle.

### 3. Pour une "pensée écologisée"

Le philosophe Edgar Morin s'est également penché sur ce paradoxe, notamment dans les six volumes de *La Méthode*<sup>6</sup> dans l'ouvrage *Le paradigme perdu: la nature humaine*<sup>7</sup>, en partant du constat que la culture occidentale entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle a disjoint le sujet et l'objet, le premier devenant objet de philosophie et l'autre de science. Dans cette perspective, tout ce qui est matériel est soumis au déterminisme dont les lois sont étudiées par la science. Contre ce paradigme qui oppose l'autonomie et la dépendance, la philosophie et la science, Morin considère qu'une "pensée écologisée" devrait se référer à un paradigme complexe qui soit en mesure d'associer l'autonomie et la dépendance du vivant, conçu comme un être "auto-éco-organisateur". En effet, l'organisme de tout être vivant travaille sans arrêt pour survivre et a besoin de renouveler son énergie en la puisant dans son environnement. Comme tout être vivant, l'homme a donc besoin de la dépendance écologique pour assurer son indépendance et son autonomie: la complexité des relations à l'environnement nous amène donc à la conclusion, apparemment paradoxale, que pour être indépendant il faut être dépendant. Et plus on veut augmenter son indépendance pour mener une existence techniquement et culturellement complexe, plus il faut la payer d'une dépendance accrue vis-à-vis de multiples milieux (la culture, le langage, la technique, la société).

L'auto-éco-organisation signifie aussi, plus profondément, que l'organisation du monde extérieur ("naturel") est inscrite à l'intérieur de notre propre organisation

6 Publiés de 1977 à 2003, les ouvrages qui composent ce travail à visée encyclopédique sont désormais disponibles en un coffret de six volumes (Seuil, coll. «Opus», Paris 2008).

7 E. Morin, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris 1973.

vivante d'êtres humains: les rythmes cosmiques se retrouvent dans notre horloge biologique interne, les éléments qui constituent le cosmos se retrouvent dans l'organisation de notre corps physique. Il faudrait donc commencer par abandonner toute conception "insulaire" de la nature humaine: «nous ne sommes pas des êtres vivants, des extraanimaux, des extramammifères, des extraprimates»<sup>8</sup>, nous ne sommes pas séparés par une discontinuité essentielle des primates, mais nous avons développé des qualités et des compétences qui restaient sporadiques chez les singes (comme le bipédisme ou le recours à des outils). L'organisation biologique, animale, mammifère, ne se trouve pas seulement dans la nature à l'extérieur de nous, mais aussi dans notre nature, à l'intérieur de nous.

La "pensée écologisée" selon Edgar Morin part donc de la double idée que l'on ne peut pas disjoindre un être autonome (*autos*) de son habitat biologique (*oikos*), mais aussi du constat qu'Oikos est dans Autos, sans pourtant qu'Autos cesse d'être autonome et (en ce qui concerne l'homme) relativement étranger au monde environnant de par son évolution, le développement particulier de son cerveau, le langage, la culture, la société, la technique. La conscience écologique renouvelée dont on a besoin ne peut donc se réduire au catastrophisme (plus ou moins "éclairé") mais doit être surtout une approche globale du réel, alors que nous sommes habitués depuis des siècles à un paradigme qui nous pousse à une vision segmentée des choses et qui sépare l'être humain de son environnement.

On peut inclure dans une "anthropologie la nature" également la perspective de Bruno Latour (qui pourtant se situe dans le domaine disciplinaire de la sociologie des sciences), au moins telle qu'elle s'exprime dans un ouvrage de 1991 devenu désormais classique<sup>9</sup>. L'ouvrage s'ouvre sur une scène de lecture du quotidien: articles de presse sur le trou de la couche d'ozone, sur les OGM, sur les incendies de forêts, etc., des articles hybrides, sur des objets hybrides qui tracent des imbroglios insolubles de science, de politique, d'économie, de droit, de religion, d'éthique, de fiction: «toute la nature et toute la nature s'y trouvent rebrassées chaque jour». Et pourtant, on continue de les distribuer dans les pages consacrées à l'économie, la politique, les sciences, la culture, les faits divers. Les analystes essayent sans cesse d'analyser, de séparer en thématiques et disciplines des rhizomes qui tissent notre monde, de les distribuer. La vision du monde reste séparée en deux: d'une part la connaissance, la science, de l'autre la culture, la société, la politique, la technique et l'économie.

L'approche de Latour, celle de la "sociologie des sciences", qui associe sciences, techniques et sociétés, essaie de traverser sans cesse la coupure entre sciences et politique, nature et culture, science hybride pour de nouveaux êtres hybrides, à partir de la notion de réseau, "plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité". Des études qui

8 E. Morin (en collaboration avec Nicolas Hulot), *L'An I de l'ère écologique*, Tallandier, Paris 2007, p. 32.

9 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991 (rééd. 1997).



semblent traiter exclusivement de la connaissance de la nature, impliquent des transformations incessantes des sociétés: l'électricité, les vaccins, la psychanalyse, etc. redéfinissent à chaque fois le contexte tout comme la personne humaine. Les réseaux qu'il s'agit d'étudier ne peuvent pas être rangés dans trois ensembles distincts (les faits étudiés par la science, le pouvoir étudié par la sociologie ou la science politique et les discours étudiés par les linguistes, les philosophes ou les écrivains), mais traversent sans cesse ces frontières. Ils sont «à la fois réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société<sup>10</sup>».

L'anthropologie, qui a théorisé la différence entre Nature et Culture, reste pourtant un modèle de cette pensée hybride, puisque elle lie incessamment des mythes, des formes politiques, des techniques, des savoirs, des rites, des éléments qui sont tous à la fois réels, sociaux et narrés. Il s'agirait donc de faire une anthropologie du monde moderne, mais en modifiant la définition même du monde moderne.

Dans les innombrables définitions de la modernité, Latour reconnaît comme constante un régime nouveau, une accélération, une rupture dans le cours du temps. On parle de "modernité" par contraste avec un passé jugé stable et archaïque, et on se définit aussi de façon polémique. Moderne désigne une brisure dans le temps, mais aussi un combat dans lequel il y a des vainqueurs et des vaincus.

L'hypothèse de Latour est que le mot «moderne» désigne deux ensembles de pratiques différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être:

1. Pratiques qui créent des mélanges d'êtres nouveaux, hybrides de nature et culture.

2. Création, par "purification" de deux zones ontologiques distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre. Il y a d'une part un travail de traduction et de médiation, d'autre part un travail de "purification". Quand on cesse de les séparer et on les regarde en même temps, on cesse du coup d'êtres modernes.

Le paradoxe est que la deuxième pratique a permis la première: plus on s'interdit de penser les hybrides, plus il est facile d'en produire, alors que les "prémodernes" (les autres traditions de natures-cultures) ont toujours pensé les hybrides, ce qui en a interdit la prolifération. Dans la pratique, les modernes n'ont jamais à faire qu'avec des mixtes de nature et culture (l'interrogation sur la nature des choses n'est jamais séparée de la politique), dans la théorie et son travail de "purification" on théorise une séparation totale entre la nature d'une part et la culture de l'autre. Le dualisme nature/société a été donc indispensable aux modernes pour pouvoir créer des mixtes entre les objets et les sujets. Dans d'autres collectifs, relégués à la condition de "prémodernes", chaque modification dans l'ordre social entraîne des conséquences dans l'ordre naturel, et *viceversa* ce qui les oblige donc à la plus grande prudence. C'est justement la distinction entre ordre social et monde

10 *Ibid.*, p. 15.

naturel qui permet aux modernes de créer sans cesse des hybrides: «moins les modernes se pensent mélangés et plus ils mélangent»<sup>11</sup>.

Les modernes ont été d'une certaine façon "victimes de leur succès": les hybrides qu'ils ont créés ont fini par déborder le cadre qui en a permis la création, la vision moderne du monde s'est effondrée sous son propre poids, en produisant une infinité de chimères technoscientifique qui ne sont plus ni vraiment du côté de l'objet ni seulement du côté du sujet. Ces hybrides sont humains puisqu'ils sont notre œuvre, sont naturels parce désormais ils nous échappent.

La prolifération des quasi-objets a également fait craquer la temporalité linéaire sur laquelle se fondait la modernité: on assiste donc au retour du religieux en même temps qu'à la diffusion de la technologie la plus avancée, à des enracinement et des déterritorialisations, à un ensemble de phénomènes dont on ne peut pas savoir s'ils sont démodés, à jour, futuristes, intemporels, inexistantes ou permanents: «Le temps n'est pas un cadre général mais le résultat provisoire de la liaison des êtres»<sup>12</sup>. On croit parfois retourner à un passé très archaïque et parfois rompre avec tout passé, et nous avons d'énormes difficultés à intégrer cette coexistence de temporalités différentes, puisque la modernité nous a habitués à l'idée de progrès, de réaction ou de révolution, d'avant-garde etc. Tous les domaines du réel que la modernité pensait avoir maîtrisés sont à nouveau hors de contrôle: la nature (extraite du laboratoire puis transformée en réalité extérieure) devient de plus en plus souvent et visiblement une techno-nature et la société se transforme en un collectif d'humains et de non-humains.

#### 4. Anthropologie cannibale

Abandonner les fausses dichotomies de la modernité signifie également mettre en question ce que Latour appelle "Le Grand partage" entre Nous (les Occidentaux) et Eux (tous les autres) pour prendre en compte d'autres visions des distributions entre nature et culture. C'est notamment la proposition faite par l'anthropologue brésilien, spécialiste des cultures amérindiennes, Eduardo Viveiros de Castro (dont les travaux ont largement nourri également l'anthropologie de Philippe Descola) dans son livre *Métaphysiques cannibales*<sup>13</sup>.

L'anthropologue affirme que l'ouvrage est né du désir d'écrire un livre qui rendrait hommage à Deleuze et Guattari, une sorte de réponse à distance du point de vue de l'anthropologie à *L'Anti-Cedipe* et à *Mille plateaux*, motivée par l'apport conceptuel décisif des deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* au renouveau contemporain de cette discipline. Cet ouvrage (qui hante, comme une ombre, un fantôme ou un spectre) les pages de *Métaphysiques cannibales*, aurait dû s'intituler *L'Anti-Narcisse: de l'anthropologie comme science mineure*. L'auteur a renoncé à son

11 *Ibid.*, p. 63.

12 *Ibid.*, p. 101.

13 E. Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009.

projet initial, à cause de la dimension assez peu anti-narcissique qu'il aurait pu avoir, mais *L'Anti-Narcisse* est présent virtuellement, comme un livre de fiction, tout au long des pages dans lesquelles il s'est partiellement actualisé. *L'Anti-Narcisse* finit ainsi par devenir le nom d'un projet, cette fois non plus narcissiquement individuel, mais collectif, d'une autre image de l'anthropologie, d'une nouvelle manière de penser les liens entre l'étude des cultures "autres" et la pensée philosophique, projet dont *Métaphysiques cannibales* trace les lignes essentielles dans l'espoir que d'autres le poursuivront et l'enrichiront.

La nouvelle mission que Viveiros de Castro assigne à l'anthropologie contemporaine est de devenir «"la théorie-pratique" de la décolonisation permanente de la pensée»<sup>14</sup>, une discipline qui puisse nous permettre de faire une expérience sur notre propre culture à partir de l'expérience non réductrice d'une autre. L'anthropologue ne serait donc plus quelqu'un qui prétend "expliquer" et objectiver d'autres sociétés, d'autres cultures et d'autres imaginaires, mais une sorte de "métaphysicien cannibale". L'image du cannibalisme dont il est question ici dérive du travail de terrain de l'auteur, qui a étudié cette pratique chez les Araweté, peuple de l'Amazonie orientale, et qui l'a interprété comme "un processus de transmutation de perspectives", un rituel d'incorporation de l'ennemi dans lequel le "je" devient *dans* l'autre et *à travers* l'autre. Cette anthropophagie est une sorte d'anthropologie, fondée sur la préhension du point de vue de l'ennemi. À son tour, l'anthropologie pourrait donc devenir une forme d'anthropophagie de l'ennemi. Alors que la tradition philosophique occidentale a été depuis l'origine fondée sur la figure de l'Ami (autrui comme moment de "soi", comme un *autre soi-même*), le système amérindien pense un monde fondé sur l'"immanence de l'ennemi", sur la multiplication de points de vue puisés dans des mondes "ennemis" ou étrangers dont on ne peut simplement neutraliser la différence. Pour l'anthropologue occidental, il ne s'agirait donc plus de nier la spécificité d'une pensée indienne, ni d'essayer de penser *comme* les Indiens, mais plutôt de penser *avec* eux: «Du cannibalisme comme image de la pensée, de l'ennemi comme personnage conceptuel: il reste à écrire tout un chapitre de la Géophilosophie deleuzo-guattarienne»<sup>15</sup>. Si Œdipe peut être considéré comme le saint patron de la psychanalyse, Viveiros de Castro nous propose de nommer à cette fonction dans le champ de l'ethnologie Narcisse, le principe du Même et de l'amour du Même, et de le combattre en développant une "anthropologie mineure des petites multiplicités", qui soit en mesure non pas d'effacer, mais de plier et de diffracter les contours entre "nous" et "les autres", mais aussi entre "humains" et "non-humains" (plantes, animaux et artefacts).

Les caractéristiques principales que la philosophie et l'anthropologie occidentales pourraient utilement emprunter à la pensée amérindienne sont, selon Viveiros de Castro, le *perspectivisme* et le *multinaturalisme*. De nombreux peuples amérindiens partagent une vision du monde fondée sur une multiplicité irréductible de points de vue: «tous les existants sont des centres d'intentionnalité,

14 *Ibid.*, p. 4.

15 *Ibid.*, p. 165.

qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives»<sup>16</sup>. Il s'agit d'une théorie cosmopolitique (au sens d'Isabelle Stengers<sup>17</sup>) qui décrit un univers habité par les perspectives et les dispositions perceptives et cognitives d'un ensemble hétérogène d'humains et non humains. Le chamanisme est dans ces cultures l'exemple même de l'habilité de certains individus à traverser les barrières corporelles entre ces multiples habitants du monde pour adopter des perspectives différentes. L'univers devient ainsi un "multivers" où toute différence est politique, car toute relation est sociale, et qu'on ne peut pas unifier artificiellement par l'intermédiaire d'un modèle explicatif exclusif. Par conséquent, les deux séries paradigmatiques de l'anthropologie, "Nature" et "Culture", doivent être différemment redistribuées.

D'autre part, le multinaturalisme n'est pas un simple multiculturalisme ou relativisme. Il n'affirme pas simplement "la belle diversité culturelle", mais plutôt la multiplicité *dans* la culture et la culture *en tant que* multiplicité de points de vue ontologiquement hétérogènes. Le macro-concept occidental de Nature n'admet pas véritablement de pluriel (il est rare que l'on parle de "natures", comme l'on devrait souvent le faire), alors que (pour paraphraser une affirmation de Deleuze dans *Le pli*) «le multinaturalisme amazonien n'affirme pas tant une variété de natures que la naturalité de la variation, la variation *comme* nature»<sup>18</sup>. L'anthropologie a souvent récusé à la "pensée sauvage" les caractéristiques d'une véritable imagination théorique. À l'inverse, Viveiros de Castro nous propose d'interpréter le perspectivisme amérindien comme une invitation à construire «d'autres images théoriques de la théorie»<sup>19</sup>.

L'énonciation anthropologique est depuis toujours confrontées à plusieurs "pathologies" susceptibles de menacer la communication entre l'anthropologue et l'indigène: l'incompétence linguistique, l'ignorance du contexte, la mauvaise foi, pour n'en citer que quelques-unes. Pour Viveiros de Castro, l'"équivoque" est (contrairement à ces simples facticités négatives) une authentique dimension transcendante du projet de traduction culturelle propre à la discipline: «Traduire c'est s'installer dans l'espace de l'équivoque et l'habiter»<sup>20</sup>. L'équivoque n'est jamais un simple obstacle à éviter ou ce qui empêche la relation, mais réside dans la différence de perspective qui la rend possible. Dans des termes que l'on pourrait assez aisément rapprocher de la philosophie de Derrida, l'équivoque devient dans ces pages ce qui permet toute traduction et toute communication *par* la différence. L'anthropologie devrait ainsi s'intéresser aux équivoques et à la divergence des interprétations du monde, plutôt qu'à leurs similitudes. L'équivoque n'est pas une contradiction dialectique, mais une synthèse disjonctive infinie qui ne cesse

16 *Ibid.*, p. 20.

17 Cf. I. Stengers, *Cosmopolitiques*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1996/2003.

18 E. Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 42.

19 *Ibid.*, p. 43.

20 *Ibid.*, p. 57.

d'enrichir la pensée, dont l'opposé n'est pas la vérité, mais plutôt l'"univoque", l'aspiration à un sens unique du monde.

C'est ce terrain partagé de l'équivoque qui permet donc une nouvelle transversalité de l'anthropologie et de la philosophie, définie comme une "alliance démonique" par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*. Si l'anthropologie culturelle a été toujours traversée par des concepts et des questionnements philosophiques (jusqu'au problème très philosophique de sa sortie de la philosophie, évoqué entre autres par Lévi-Strauss), il s'agit aujourd'hui de savoir avec quelle philosophie il faut se connecter. Le choix de Viveiros de Castro s'oriente clairement vers toute la tradition perspectiviste qui va de Leibniz à Bergson et à Nietzsche, mais surtout vers la philosophie de Deleuze et Guattari et plus particulièrement vers les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie*. Il arrive jusqu'à écrire qu'il y a un "devenir-indien" qui traverse la philosophie de Deleuze et Guattari, tout comme il existe un devenir-deleuzo-guattarien de l'ethnologie américaniste contemporaine. La deuxième et la troisième partie de l'ouvrage introduisent ainsi une lecture de *Capitalisme et schizophrénie* du point de vue anthropologique et une interprétation de "l'alliance démonique" entre philosophie et anthropologie qui s'inspire largement de la lecture de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux*. On connaît l'importance fondamentale des innombrables références à l'anthropologie présentes dans les deux ouvrages, même si l'influence directe et explicite de la pensée de Deleuze et Guattari reste encore bien trop marginale dans la discipline; on pourrait dire la même chose de la géographie ou de l'architecture, entre autres. L'effet de cet ouvrage est défini par l'auteur avant tout comme un effet "libérateur": la théorie deleuzo-guattarienne des multiplicités fait passer une ligne de fuite essentielle entre tous les dualismes qui constituent souvent une véritable "prison épistémologique": Nature et Culture, Individu et Société, histoire et devenirs, virtuel et actuel.

En ce qui concerne plus précisément l'anthropologie, Viveiros de Castro analyse longuement l'importance d'une vision du monde, des cultures et de la société qui n'est plus axée sur la *filiation*, mais sur des *alliances*. Cette vision s'approfondit et se radicalise dans le passage de *L'Anti-Œdipe* (1972) à *Mille plateaux* (1980), interprété ici comme un passage d'un horizon intraspécifique vers un horizon interspécifique, d'une économie du désir qui reste somme toute encore essentiellement *humaine* vers une économie élargie d'affects qui traversent les barrières transpécifiques pour se situer sur un plan d'immanence radicale. Les deux ouvrages aboutissent ainsi à une vaste entreprise conceptuelle de déterritorialisation: déterritorialisation de la sexualité qui va de l'organisation binaire homme/femme aux "*n sexes*", déterritorialisation réciproque de l'animal et de l'humain, de la Nature et de la Culture, de la Nature et de la Technique, qui entraînent toute la socialité humaine dans une «métonymie démonique universelle»<sup>21</sup>.

L'avenir de l'idée de relation en tant que notion centrale de l'anthropologie est destiné ainsi, selon Viveiros De Castro, à se jouer dans une nouvelle attention prêtée aux concepts de différence et de multiplicité, de devenir et de synthèse disjonctive

21 *Ibid.*, p. 135.

sur lesquels Deleuze et Guattari ont fondé leur philosophie commune. Il s'agirait ainsi de créer une "théorie-pratique post-structuraliste de la relationalité", où Lévi-Strauss rencontrerait, dans des noces très sauvages, non seulement Deleuze et Guattari mais tout le paysage conceptuel associé aux noms de Leibniz, Spinoza, Hume, Nietzsche, Whitehead, Butler, Bergson et Tarde.

Anthropologie et philosophie devraient donc inventer ensemble la nouvelle "image de la pensée" capable de penser une affinité intensive qui traverse la frontière des espèces, projet fascinant et ambitieux qu'on pourrait peut-être appeler (même si l'auteur de l'ouvrage ne le fait pas explicitement) "écologie politique" ou "écosophie".

Manola Antonioli  
Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La Villette  
antonioli.manola@wanadoo.fr

**Manola Antonioli** è titolare di un dottorato in filosofia e scienze sociali dell'EHESS (Paris). È stata responsabile di seminario al Collège International de Philosophie e ha insegnato teoria del design e dell'architettura dal 2012 al 2015 all'Ecole Nationale Supérieure d'Art et design di Digione. Attualmente, è professore ordinario di filosofia all'Ecole Nationale Supérieure d'Architecture di Paris La Villette ed insegna regolarmente all'Ecole Nationale Supérieure d'Architecture di Versailles. Ha pubblicato numerosi articoli sui rapporti tra filosofia ed architettura, sulla teoria estetica e la filosofia della tecnica. Ultime pubblicazioni: *Machines de guerres urbaines*, Editions Loco, Paris 2015; *Paysage variations* (con Vincent Jacques et Alain Milon), Editions Loco, Paris 2014; *Théories et pratiques écologiques*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Nanterre 2013.