Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

94-95 | 2003
Les ONG

Séminaire de l'Association française des anthropologues « Actualités de l'anthropologie »

Problèmes méthodologiques, conceptuels et éthiques de l'anthropologie environnementale

Methodological, Conceptual and Ethical Problems in Environmental Anthropology

Quentin Gausset

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1916>

DOI : 10.4000/jda.1916

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 255-282

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Quentin Gausset, « Séminaire de l'Association française des anthropologues « Actualités de l'anthropologie » », *Journal des anthropologues* [En ligne], 94-95 | 2003, mis en ligne le 04 novembre 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1916> ; DOI : 10.4000/jda.1916

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Séminaire de l'Association française des anthropologues « Actualités de l'anthropologie »

Problèmes méthodologiques, conceptuels et éthiques de l'anthropologie environnementale

Methodological, Conceptual and Ethical Problems in Environmental Anthropology

Quentin Gausset

Introduction

- 1 Il existe aujourd'hui un intérêt croissant pour l'anthropologie environnementale, qui est dû à plusieurs facteurs. Premièrement, l'environnement est à la mode dans l'opinion publique, dans la communauté scientifique et parmi les décideurs politiques. Beaucoup pensent que le monde court à sa perte si nous ne faisons rien pour changer nos manières de vivre. Couche d'ozone, pluies acides, effet de serre, déchets nucléaires, vaches folles, poulets à la dioxine, OGM, les citoyens des pays industrialisés sont de plus en plus inquiets pour leur bien-être et les gouvernements doivent de plus en plus gérer non seulement les fruits mais également les risques de la croissance économique (Beck, 1997). La pression démographique, les progrès de l'industrialisation, la mondialisation de la consommation et du commerce menacent la persistance des écosystèmes, ce qui entraîne une forte mobilisation scientifique et politique mondiale, soutenue par de nombreux citoyens et ONG de pays industrialisés, pour sauver la flore et la faune menacées. Les mêmes causes sont également à l'origine de la crainte que les pratiques actuelles ne soient pas durables et minent les bases des ressources sur lesquelles repose la survie future de l'humanité. Bref, risque, conservation et durabilité sont trois mots-clés qui couvrent la plupart des inquiétudes environnementales du moment, dans les pays industrialisés. Les conférences de Rio et de Johannesburg ou les conventions sur la

biodiversité et contre la désertification, par exemple, reflètent ces inquiétudes au niveau mondial.

- 2 Deuxièmement, l'anthropologie appliquée est de plus en plus reconnue et demandée par les autres disciplines scientifiques et par les politiques. L'échec des approches de développement classiques, basées sur le transfert de technologies (souvent inadaptées au contexte local) des pays industrialisés vers les plus pauvres, a mis en évidence le besoin d'approches « participatives » pour un développement plus « local ». Cette tendance est reflétée, par exemple, dans le développement du forum des peuples indigènes au sein de l'ONU, ou encore dans la création de nouveaux concepts-clés tels que « gestion participative », « forêts communautaires », approche « de bas en haut » (*bottom-up*), décentralisation, etc. Cela entraîne un intérêt croissant pour les connaissances, les méthodes et le savoir-faire des anthropologues, auxquels on a de plus en plus recours pour expliquer les faillites de nombreux projets de développement, pour gérer les conflits d'intérêts qui y sont liés, et pour s'assurer d'un minimum de participation des communautés locales.
- 3 La protection et la gestion durable de l'environnement étant, au même titre que la participation locale, parmi les nouveaux mots-clés du discours sur le développement, le contexte est mûr pour l'essor de l'anthropologie environnementale. Cet article propose de passer en revue ce que les anthropologues peuvent apporter à la gestion de l'environnement, ainsi que les problèmes et les dangers qui les guettent dans cette entreprise.

Intérêt et problèmes méthodologiques

- 4 Parmi les contributions les plus importantes de l'anthropologie, on trouve d'abord ses méthodes de travail qualitatives (long travail de terrain avec observation participante, interviews non structurées, intérêt pour l'histoire, les pratiques et perceptions locales, pour le contexte local, etc.). Le succès de l'approche anthropologique de terrain se mesure notamment par son adoption par d'autres disciplines (sociologie rurale, géographie humaine, études du développement), ainsi que par le développement de nouvelles méthodes plus « participatives » : MARP (Méthodes accélérée de recherche participative) et PRA (Participatory Rural Appraisal, ou Participatory Rapid Appraisal). Le but de ces méthodes est moins la recherche fondamentale (la production de nouvelles connaissances) que l'amélioration des pratiques de développement, qui passe par l'émancipation des villageois en leur donnant des outils leur permettant de contrôler leur propre développement. Tout en reprenant de nombreuses activités qualitatives (observation participante, interviews semi-structurées), l'originalité de ces méthodes tient dans leur recours fréquent à des outils visuels, tels que les plans villageois, matrices de classement, calendriers agricoles, schémas historiques paysagers, etc. Ces outils sont, en principe, produits par les villageois eux-mêmes lors de discussions de groupe (Mikkelsen, 1995).
- 5 Un des problèmes de ces méthodes est leur côté « rapide » (comme leur titre l'indique) qui peut se faire au détriment de la qualité des informations (Wright & Nelson, 1995). Il est permis de douter de la profondeur de la compréhension des contextes ruraux qu'un chercheur peut acquérir au bout d'une ou deux semaines de recherche (surtout lorsque le but premier est plus d'émanciper les participants que de mieux connaître et comprendre

une situation complexe). Un second danger est de conclure, trop hâtivement, qu'un simple exercice de MARP traite l'aspect participatif de manière satisfaisante et permet d'atteindre un vrai consensus de la part de la communauté. La situation est souvent beaucoup plus complexe et il est relativement facile de manipuler ces méthodes pour les mettre au service de la validation systématique des bons vieux projets de développement parachutés « de haut en bas » (Chambers, 1995). Un troisième danger est que ces méthodes donnent une caution « anthropologique » à certains projets, alors qu'elles sont le plus souvent mises en œuvre par des non-anthropologues ne maîtrisant ni les outils conceptuels anthropologiques de compréhension du contexte rural, ni « l'éthique anthropologique » présentée plus bas. Il est donc à craindre que l'engouement actuel pour les méthodes dites plus « anthropologiques » et « participatives », définies et contrôlées par des non-anthropologues, reflète en fait une marginalisation de la discipline (Sillitoe, 1998 : 205).

Intérêt et problèmes théoriques et conceptuels

- 6 Grâce à ses outils conceptuels et théoriques, l'anthropologie peut également contribuer au débat sur la gestion environnementale. En ce qui concerne la place de l'environnement dans l'anthropologie, il est important de noter que l'existence des sciences sociales repose sur le postulat que l'étude de l'homme, du social et du culturel requiert des méthodes et théories spécifiques, et ne peut donc pas être faite de manière satisfaisante par les sciences naturelles. En d'autres termes, l'existence même de l'anthropologie et des sciences sociales repose sur l'existence d'une dichotomie entre la nature et la culture. Cette dichotomie est si fondamentale pour la discipline qu'elle a été au centre de la plupart des grandes théories anthropologiques ayant traité de la définition de l'homme et de la société, et qu'elle explique le refus de nombreux anthropologues de voir les sciences naturelles empiéter sur leur terrain¹. Chaque fois qu'un scientifique se permet de suggérer que la nature détermine la culture, des anthropologues faisant autorité ne manquent pas de rappeler le principe durkheimien selon lequel un fait social ne peut s'expliquer que par un autre fait social.
- 7 La dichotomie nature/culture peut également expliquer les différences d'approches entre éco et anthropocentristes². Les biologistes ou écologistes, étant généralement plus intéressés par la biodiversité, tendent à adopter une approche écocentrique. Les scientifiques sociaux, plaçant généralement l'homme au centre de leurs préoccupations, tendent à adopter une approche anthropocentrique – bien qu'on trouve des anthropologues concernés par la conservation de la biodiversité ainsi que des biologistes concernés par le bien-être des populations riveraines d'un parc national. Les écocentristes accusent les anthropocentristes de baser leur approche sur une dichotomie nature/culture en plaçant l'homme au sommet de la création et en lui permettant de régner sur les autres espèces. Ils considèrent que leur approche abolit cette dichotomie puisqu'elle place toutes les espèces sur un même pied d'égalité (Devall, 1994 ; Sessions, 1994). Les anthropocentristes, à leur tour, accusent les écocentristes de baser leur approche sur une dichotomie nature/culture en voyant la culture (l'homme) comme une menace contre la nature et en voulant isoler la nature pour la protéger. Ils considèrent que leur approche abolit cette dichotomie puisqu'elle voit l'homme comme faisant partie intégrante de son environnement lorsqu'il l'utilise (Einarsson, 1993 ; Fairhead & Leach, 1994 ; Neumann, 1998). Chaque approche se construit une vertu en prétendant abolir la

dichotomie nature/culture, et essaie de disqualifier l'adversaire en l'accusant de se reposer sur cette dichotomie (les uns au niveau éthique, les autres au niveau pratique).

- 8 Comme on le voit les dichotomies n'ont pas bonne presse. Elles sont accusées, entre autres, de simplifier une réalité beaucoup plus complexe. Tim Ingold développe, par exemple, le concept « d'engagement direct » qui se situerait entre le déterminisme naturel et le déterminisme culturel (Ingold, 1992, 1993, 1995, 1996). Un autre reproche fréquent contre la dichotomie nature/culture est qu'elle serait basée sur une logique cartésienne qui ne se retrouverait pas dans toutes les sociétés – ce qui semble confirmé par plusieurs cas empiriques (Ingold, 1992 ; Bird-David, 1993 ; Dwyer, 1996 ; Ichikawa, 1996). Enfin, cette logique cartésienne légitimerait les hiérarchies et les structures de domination de la culture sur la nature, des sociétés capitalistes sur les autres, des religions révélées sur les autres, de l'homme sur la femme, etc.
- 9 Il est à noter, cependant, que ceux qui rejettent la dichotomie nature/culture utilisent souvent des arguments qui y font appel. Certains soutiennent, par exemple, que la dichotomie nature/culture n'existe pas dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, ontologiquement différentes des sociétés capitalistes en ce sens qu'elles auraient une relation plus étroite avec leur environnement et ne se percevraient pas comme séparées de la nature (Bird-David, 1993 ; Ingold, 1996 ; Malaurie, 1999). D'autres soutiennent le même genre d'argument avec les femmes ou les religions « primitives », dont les acteurs ne se verraient pas comme séparés de leur environnement, au contraire des hommes ou des religions révélées, qui feraient un parallèle entre la domination sociale ou politique et la domination de la culture sur la nature (Low & Tremayne, 2001 ; Sessions, 1994). Bref, les tentatives d'abolition de la dichotomie nature/culture reposent souvent sur une autre dichotomie (entre ceux qui supportent cette dichotomie, car ils sont éloignés de la nature, et ceux qui ne la reconnaissent pas, car ils ne font qu'un avec leur environnement) qui, en dernière analyse, repose à son tour sur la dichotomie nature/culture dont on voulait se débarrasser. Par conséquent, un des dangers des tentatives d'abolition de cette dichotomie est l'essentialisation des sociétés, religions, ou catégories sociales qui rejetteraient la dichotomie. En présentant les chasseurs-cueilleurs, les populations indigènes, les religions « primitives » et les femmes comme radicalement différentes et opposées à leur image miroir, on recrée, à un autre niveau, des hiérarchies qui s'inversent tout en restant parallèles aux anciennes. Plus loin, j'argumenterai qu'il est, bien entendu, important de critiquer les structures de domination, mais que cela doit se faire sur base de principes éthiques et juridiques et non sur base de principes essentialistes.
- 10 Il est dangereux de vouloir se débarrasser de la dichotomie nature/culture car, tant que des gens l'utiliseront pour conceptualiser leur interaction avec l'environnement, elle aura un impact sur cette interaction (la perception culturelle déterminera la manière dont les gens interagiront avec l'environnement). De plus, cette dichotomie explique les divergences d'approche entre l'écocentrisme et l'anthropocentrisme, qui sont réelles et ont des conséquences très importantes sur la politique environnementale. Vouloir à tout prix abolir la dichotomie nature/culture risque donc d'obscurcir les débats politiques reposant sur celle-ci. L'existence d'un consensus mondial sur le « développement durable », ou sur la nécessité de protéger l'environnement, est bâtie sur des bases fort différentes, qu'il est important de disséquer si on veut comprendre les tensions entre protection et utilisation, conservation et développement, approche réformiste et radicale, ou entre globalisation et anti-globalisation. Il est donc utile de continuer à utiliser les

dichotomies comme outils conceptuels pour analyser et comprendre les conflits entre les différentes approches et pour éviter de dépolitiser les débats.

Intérêt et problèmes éthiques

- 11 Un des apports les plus importants de l'anthropologie est son approche « éthique », centrée sur le relativisme culturel : l'idée qu'on ne peut juger une culture de manière ethnocentrique car tout point de vue culturel se vaut. L'insistance à comprendre une culture de l'intérieur, dans son contexte, de manière holistique, pousse les anthropologues à rejeter une vision purement technique des problèmes environnementaux, et à les replacer dans un large contexte social, historique et politique. Un des développements du relativisme culturel est l'approche constructionniste : l'idée que le monde est construit culturellement (via différentes perceptions et représentations) et socialement (via différentes institutions et formes d'interactions). De là découlent également les principes d'interprétation et de médiation, selon lesquels les anthropologues se font souvent les porte-parole et les avocats des communautés marginalisées qui n'arrivent pas à faire entendre leur point de vue ou reconnaître leurs droits coutumiers.
- 12 L'éthique spécifique à l'anthropologie confère un pouvoir critique certain, qui entraîne nombre d'anthropologues à s'engager aux côtés de communautés locales dans leur combat contre les multinationales (pétrolières, bananières, pharmaceutiques, biogénétiques, etc.) et mécanismes de l'OMC, qui pillent et privatisent les ressources naturelles, génétiques et les connaissances locales communes, sans tenir compte des droits coutumiers et des usages ancestraux (Escobar, 1997 ; Dove, 1998). Les anthropologues peuvent également s'opposer, pour les mêmes raisons, à certains gouvernements lorsqu'ils nationalisent ou confisquent les ressources locales (forêts, gibier) ou déplacent des populations (création de parcs nationaux, construction de barrages, de bases militaires, etc.) (Horowitz, 1998 ; Neumann, 1998), et lorsqu'ils pratiquent un racisme environnemental (en choisissant de polluer et de dégrader l'environnement dans lequel vivent les populations les plus marginales) (Bullard, 1994 ; Dunlap, 1997). Certains n'hésitent pas à défier la validité, l'objectivité et l'utilité des sciences naturelles en relativisant leurs recherches, et en critiquant leur approche du développement technocentrique, « de haut en bas » (*top-down*) et leur focalisation sur les solutions techniques inadaptées au contexte local. Cette critique s'étend également à certains organismes de recherche internationaux qui se focalisent souvent sur les aspects techniques de l'augmentation de la production agricole ou forestière, tout en négligeant les aspects sociaux, politiques et juridiques qui font obstacle à cette augmentation. La sagesse conventionnelle et les dogmes environnementaux des Nations Unies (conventions sur la désertification, sur la biodiversité, etc.) et de certaines ONG (Vivian, 1992, 1994 ; Yearley, 1993), qui sont le plus souvent basés sur des arguments (néo)malthusiens (Leach & Mearns, 1996), sont également critiqués. Les élites des peuples indigènes ne sont elles-mêmes pas épargnées lorsqu'elles idéalisent et utilisent l'image du « bon sauvage » à des fins politiques (Ellen, 1986). Bref, les principes éthiques propres à l'anthropologie contribuent d'une part à son attrait, mais provoquent également la méfiance des sciences naturelles, des politiques, d'organisations internationales ou même d'ONG qui se sentent souvent critiquées et menacées dans leurs approches. Le pouvoir critique des anthropologues est donc utile pour remettre en question une série de pratiques et de

dogmes. Cela force les anthropologues à s'engager dans des rapports de forces souvent inégaux, qui ne les rendent pas toujours populaires. Par ailleurs, lorsque leur approche est reconnue, l'attente est souvent disproportionnée vis-à-vis de leurs capacités, les anthropologues étant sommés de résoudre tous les problèmes sans en avoir les moyens.

- 13 Alors qu'il leur est relativement facile de choisir leur camp dans un conflit entre une population marginalisée et un gouvernement corrompu, une communauté scientifique arrogante ou une multinationale omnipotente, le choix est beaucoup plus délicat et douloureux lorsque le conflit oppose deux populations marginalisées entre elles comme, par exemple, les conflits entre deux communautés pour le contrôle du pouvoir politique ou le contrôle des terres et des ressources naturelles. Les conflits fonciers entre premiers arrivants (autochtones) et derniers arrivants (migrants) ou les conflits agro-pastoraux entre agriculteurs et éleveurs en sont des exemples classiques et fréquents. Dans ces cas-là, l'éthique anthropologique n'est d'aucun secours et celle qui gouverne le choix des chercheurs doit venir d'ailleurs, d'un engagement plus politique. Quelle ethnie ou groupe social faut-il soutenir ? Faut-il appuyer systématiquement les acteurs marginalisés politiquement ou en terme de revenus et d'accès aux ressources, ou faut-il encourager la prééminence des premiers occupants et des structures existantes ? Faut-il soutenir les sédentaires ou les nomades ? Doit-on toujours s'aligner sur les intérêts de la communauté que l'on étudie ? Faut-il lutter contre les structures traditionnelles de pouvoirs et promouvoir une démocratie à l'européenne ou, au contraire, améliorer les structures existantes ? Quelle est la meilleure façon d'aider les femmes à lutter contre leur marginalisation sociale et politique : se battre pour aménager le droit coutumier et faire en sorte qu'il soit respecté ou, au contraire, détruire les structures juridiques traditionnelles pour les remplacer par le droit moderne européen ? Chaque anthropologue doit opérer ses propres choix en fonction de ses convictions et de son expérience. Personnellement, je pense que lutter contre l'éthique, les pratiques ou les structures de pouvoir traditionnelles, pour les remplacer par des alternatives occidentales, crée souvent plus de problème que cela n'en résoud. Je préfère donc être pragmatique et travailler sur base des pratiques locales et du plus grand consensus existant, qui est en général (mais pas toujours) en faveur d'une collaboration avec les structures politiques et juridiques coutumières, en faveur de la prééminence des premiers arrivants dans la gestion de « leurs » ressources naturelles, et en faveur de l'émancipation des femmes via l'optimisation des possibilités et des solutions qui s'offrent à elles au sein des pratiques culturelles locales (Gausset, 2002, 2003, 2004 ; Yago-Ouattara *et al.*, 2003). Lorsque deux camps s'affrontent, un compromis, où chacun gagne quelque chose, est souvent plus acceptable que la défaite d'un camp au bénéfice de l'autre.
- 14 L'engagement éthique des anthropologues n'est à leur honneur et ne fait leur force que s'il est fait à bon escient, de manière consciente et pour de bonnes raisons, ce qui n'est pas toujours le cas. Tout d'abord, le relativisme culturel, bien que central pour la discipline, peut amener à tenir des positions ethnocentriques, lorsqu'il est basé sur une conception erronée de la culture. Par exemple, lorsqu'on place la culture au centre de « toute » explication, on en vient à produire des jugements de valeur sur la culture en question, en fonction de ses conséquences supposées. Lorsqu'un mécanisme ou fait social sera jugé « positif », la culture identifiée comme sa cause sera idéalisée. Lorsque le mécanisme ou fait social sera jugé « négatif », la culture identifiée comme sa cause sera diabolisée. L'erreur de ces deux approches est de juger la culture à l'aune de critères environnementaux, de santé et de développement, qui sont définis de manière

ethnocentrique par des biologistes, médecins, experts en développement, en fonction de leur culture ou formation scientifique occidentale. C'est sur base de ces critères que certaines pratiques culturelles seront jugées « bonnes » et d'autres « mauvaises » et qu'on opérera ainsi un jugement de valeur ethnocentrique³, tout le contraire du relativisme culturel annoncé.

- 15 Voyons d'abord les conséquences négatives. On expliquera, par exemple, la dégradation environnementale (ou le sous-développement, la corruption, l'épidémie de sida, etc.) comme une conséquence de pratiques culturelles et/ou de conceptions religieuses, non seulement erronées ou arbitraires, mais surtout contre-productives pour l'environnement (ou le développement, la santé, etc.)⁴. Une conséquence logique de cette vision de la culture est son éradication et la conversion des communautés à la culture ou à la religion occidentale. Bien que peu d'anthropologues aillent jusqu'à préconiser cela, ceux qui analysent la culture comme la cause d'un problème font le jeu de ceux qui prennent la lutte contre le problème en question comme excuse pour combattre la différence culturelle. Cette approche est fort utile pour évacuer les structures de dominations sociales, économiques et politiques, mais elle est inefficace en ce qu'elle se trompe de cible (ce n'est pas la culture qui est la source du problème ; les pratiques mises en cause peuvent très bien être adaptées au nouveau contexte) et risque de bloquer la participation des communautés, qui se sentent menacées dans leur identité (Gausset, 2001).
- 16 En ce qui concerne les conséquences positives, on considérera, par exemple, que l'équilibre apparent d'une société avec son environnement est le fruit d'une interaction ancestrale avec celui-ci, ce qui a produit une grande « sagesse environnementale ». Tout, dans la société, sera vu comme concourant à maintenir des relations harmonieuses avec l'environnement social et naturel : religion, interdits, structures sociales et politiques, connaissances. Cette image du bon sauvage, en équilibre avec son environnement, repose sur une vision fonctionnaliste de la société, qui conceptualise la culture comme un objet figé, menacé par le changement introduit de l'extérieur⁵. Elle se retrouve notamment dans la manière dont certains anthropologues idéalisent les sociétés nomades, les chasseurs-cueilleurs ou les « peuples indigènes » (dont la définition n'en finit pas de poser problème)⁶. Cette vision fonctionnaliste de la culture peut, par exemple, amener à préconiser la création de « réserves culturelles » (calquées sur le modèle des réserves naturelles) pour « sauvegarder » une culture condamnée à ne plus bouger et à « vivre en équilibre avec son environnement », confisquant ainsi le droit des peuples à choisir leur propre développement social et culturel. Il est regrettable que de nombreuses communautés en soient réduites à reprendre cette image du bon sauvage à leur compte, en tant qu'arme dans leur combat pour garantir leurs droits coutumiers. C'est, en effet, un des seuls arguments qui rencontre un certain écho non seulement au niveau des écocentristes (sensibles au fait qu'une société vive en harmonie avec son milieu), mais aussi dans l'opinion publique occidentale (toujours fascinée par l'image du bon sauvage, surtout lorsqu'on la présente comme étant en voie de disparition). Il est à craindre, cependant, que cette stratégie ne se révèle contre-productive à moyen terme. Le jour où ces populations auront accès aux technologies modernes et/ou seront l'objet d'une croissance démographique importante, il est probable qu'elles rompent la relation soi-disant harmonieuse et inchangée avec leur environnement et rendront ainsi caducs les arrangements basés sur cette relation. Pour éviter cette déroute annoncée, il est nécessaire de baser la lutte de ces communautés sur le terrain du droit (notamment du

droit international ; voir Roulet, 1999), et non plus sur le terrain de l'essentialisation et de l'idéalisation des « peuples indigènes ». Ce n'est pas la différence ou la diversité culturelle en tant que telle que les anthropologues doivent défendre, mais bien le « droit » à la différence, qui ne peut être réduit à la seule différence culturelle mais doit également être étendu au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et à choisir leur propre développement. Ce n'est pas contre la globalisation ou l'uniformisation culturelle en tant que telle que les anthropologues doivent lutter mais contre l'imposition brutale et non-voulue de celle-ci. L'anthropologie n'est pas une science du passé se limitant à l'étude des sociétés (pré)coloniales, mais bien une science qui s'inscrit de plein droit dans l'évolution moderne et contemporaine des sociétés (Melhuus, 2002). Ce n'est pas une science morale opérant des jugements de valeur, mais bien une science qui relativise les jugements de valeurs de chacun (y compris lorsqu'ils sont produits par ses objets d'étude).

- 17 Lorsqu'on remplace « culture » par « connaissance ou science » et « bon/mauvais » par « vrai/faux », on obtient un autre péché d'ethnocentrisme, également fréquent, que l'on retrouve notamment dans les nombreux projets de développements centrés sur « l'éducation » des populations locales ou encore (surtout dans le domaine de la santé publique) sur les études CAP (Connaissances, attitudes, pratiques) (Smith, 1993 ; Diwan et al., 1997)⁷. On considère que les pratiques de conservation, de développement, de santé, ne peuvent s'améliorer que si l'attitude des gens change vis-à-vis de ces sujets, et que celle-ci ne peut changer que si leur connaissance s'améliore. L'ignorance est considérée comme la cause de tous les maux, et l'éducation comme la solution. On apprendra donc aux gens à pêcher de manière durable, à intensifier leur agriculture, à planter des arbres, à apprécier la contemplation d'animaux menacés, à bien nourrir leur bétail (de même qu'on leur apprendra à se laver les mains avant de manger ou à s'abstenir de relations sexuelles avant ou hors mariage). Dans cette approche, la connaissance va toujours de haut en bas et les récipiendaires sont considérés comme plus ou moins ignorants. Les responsables des projets essaient peu de comprendre les contraintes liées aux pratiques environnementales ou autres, qui n'ont souvent rien à voir avec la connaissance mais bien avec le contexte social et politique. Ils considèrent qu'ils n'ont rien à apprendre de populations illettrées qui, elles, ont tout à apprendre d'eux. Les connaissances locales sont ignorées, et on ne cherche pas à savoir si la connaissance occidentale transmise est adaptée (ou demandée) localement. Une forme similaire d'ethnocentrisme, bien que moins flagrante et ayant moins de conséquences, se retrouve dans les différentes sortes d'ethnoscience (ethnobiologie, ethnomédecine, etc.), qui n'étudient souvent le savoir local que dans les aspects qui ont du sens en regard des sciences naturelles occidentales. Tout ce qui renforce, ou peut être expliqué par les connaissances occidentales, est reconnu comme un savoir local (parfois même très utile et nouveau, comme dans le cas de la connaissance liée aux plantes médicinales). Par contre, tout ce qui reste inexplicable ou incompréhensible en regard des sciences naturelles occidentales est rejeté comme faisant partie de la « religion » ou comme de « l'ignorance » (superstition, croyance populaire, mythe, charlatanisme, etc.). L'étude des ethnoscience est donc souvent ethnocentrique et paternaliste. On ne reconnaît comme savoir local qu'une toute petite partie de ce qui est vu comme tel par les communautés étudiées, la partie qui correspond à nos sciences naturelles, isolée de son contexte ethnographique plus large. En résumé, un déficit de relativisme culturel ne peut qu'entraîner l'ethnocentrisme et nuire à la qualité des connaissances produites. L'excès de relativisme culturel peut également poser problème. L'approche postmoderne, par exemple, lorsqu'elle est poussée à son

paroxysme, est autodestructrice. Affirmer l'égalité de tout point de vue et nier l'existence de tout critère de validité ne mène nulle part et est autocontradictoire puisque la négation de l'existence de la vérité est présentée comme une vérité (Roseneau, 1992).

- 18 La gestion des contradictions entre différents critères de vérité, entre sciences naturelles occidentales et savoirs locaux (y compris dans les aspects qui ne correspondent pas aux sciences naturelles) reste extrêmement problématique et non résolue (Agrawal, 1995 ; Nuttall, 1998 ; Sillitoe, 1998). Elle est également liée à l'approche contradictoire de l'anthropologie appliquée et de la question du transfert de connaissance. D'un côté, l'anthropologie classique insiste sur le relativisme culturel et considère tous les points de vues sur un pied d'égalité, en s'interdisant de changer son objet d'étude. De l'autre, l'anthropologie appliquée défend une anthropologie plus engagée et parfois radicale (comme pour l'anthropologie marxiste et tiers-mondiste), qui veut « faire une différence » et améliorer les conditions de vie des communautés locales. Mais quelle est notre légitimité lorsque nous pensons en savoir plus que les autres et lorsque nous voulons les convaincre que nous avons raison ? Sur quels critères de validité basons-nous nos arguments ? Il est évident qu'on ne peut pas regarder les gens mourir du sida, scier la branche sur laquelle ils sont assis ou s'enfoncer dans des structures d'appauvrissement et de domination sans rien faire. Toute personne possédant des connaissances qui peuvent sauver des vies ou améliorer la condition de communautés locales a le devoir moral de partager son savoir. Mais il est important de ne pas « imposer » ce savoir (qui se révèle parfois inadapté ou même erroné, comme dans le cas de la « sagesse conventionnelle ») et de laisser les gens choisir leur propre développement, en les informant au mieux pour qu'ils puissent faire les choix qui leur conviennent. Il est également important de dissocier l'adoption de ce savoir de l'adoption de la culture dans laquelle il a été produit (le transfert de connaissances n'a pas pour but de convertir toutes les communautés qui l'adoptent à la culture occidentale). D'un autre côté, il est également clair qu'on ne peut plus continuer à discréditer les savoirs locaux sans même vérifier la validité de leurs prédictions, et sans comprendre ces savoirs dans leur contexte socioculturel. Les différentes formes de savoirs (occidentales et autres), de par leur cohabitation de fait, seront inévitablement amenées à devoir mieux communiquer pour pouvoir se comprendre et collaborer. Les anthropologues ont un rôle important à jouer dans ce processus.

Problèmes liés à la collaboration interdisciplinaire

- 19 En ce qui concerne l'anthropologie environnementale, les points précédents ont montré que de nombreux dangers proviennent des anthropologues eux-mêmes. En effet, trop d'entre eux, souvent hâtivement formés dans des cycles courts, se cantonnent dans des clichés dépassés, défendent des points de vues ethnocentriques sans même s'en rendre compte, travaillent sans réfléchir aux implications éthiques ou politiques de leur engagement et finissent par renforcer la marginalisation de la discipline. Le premier défi est donc de relever le niveau d'autoréflexion critique et de débattre des approches contradictoires défendues par différents anthropologues.
- 20 Le second défi se trouve au niveau de la collaboration interdisciplinaire entre anthropologues et collègues ayant une autre formation. Les difficultés sont nombreuses et commencent lors de la définition du projet de recherche ou de développement. La base de ces projets a souvent un objet plus « naturel » que « social » (bassin hydrographique,

biodiversité animale et végétale, agroforesterie, etc.), l'anthropologie étant ainsi mise au service d'objectifs qui sont centraux pour d'autres disciplines. Les scientifiques naturels rechignent parfois à inscrire le projet de recherche dans un contexte social et politique plus large. Par ailleurs, ils travaillent souvent sur base d'hypothèses à vérifier par des expériences et des mesures quantitatives, qui sont souvent biaisées par leur spécialisation et leur compréhension limitée du contexte local, alors que les anthropologues essaient, quant à eux, de se débarrasser de leurs préjugés lorsqu'ils vont sur le terrain et travaillent avec des méthodes non-structurées. En outre, il est difficile, pour les anthropologues, de définir leurs programmes de recherche à l'avance, sans bien connaître le contexte local dans lequel la recherche s'inscrit, ce qui ne manque pas d'énervier leurs collègues. Enfin, il arrive que certains de ces derniers ne comprennent pas la nécessité d'un anthropologue dans le groupe de recherche, étant persuadés que sa contribution sera soit inutile (par exemple lorsque l'orientation du projet est trop « naturelle »), soit redondante (par exemple lorsque les méthodes anthropologiques sont confondues avec les MARP, pratiquées par de nombreuses autres disciplines). Certains collègues considèrent que tout un chacun est qualifié pour parler avec les populations locales et les comprendre ; ils ne voient pas ce qu'un anthropologue pourrait apporter de plus. Le cloisonnement des formations disciplinaires entraîne des clichés, ou même l'ignorance des méthodes, concepts et approches développés par les autres disciplines. On attend souvent de l'anthropologie qu'elle se cantonne dans l'étude de peuples indigènes essentialisés, de l'importance rituelle de l'environnement, du savoir local qui correspond aux sciences naturelles occidentales, ou de l'aspect « genre » (les relations hommes/femmes). On attend aussi des anthropologues qu'ils défendent la différence culturelle en tant que telle, la sacralité de certains sites environnementaux, et qu'ils démontrent que tout, dans les communautés qu'ils étudient, concourt à maintenir une harmonie avec l'environnement. Lorsqu'ils vont au-delà de ces clichés en remplaçant leur objet d'étude dans un contexte social et politique complexe, ils dérangent car ils remettent en question la gestion de certaines politiques scientifiques et de développement établies. Le pire qui puisse arriver au niveau de la définition du projet de recherche est que les anthropologues ne soient invités à « participer » dans le projet qu'après le bouclage de la définition de celui-ci et de son budget. Ils sont alors forcés d'accepter l'éthique de travail ainsi que le volet soi-disant « anthropologique » de l'étude, définis par des collègues qui ne connaissent pas bien cette discipline. Ils ne sont utilisés en dernier ressort que pour donner, sur le papier, une légitimation sociale et un parfum participatif à un projet qui en est dépourvu. Il va de soi que, dans un pareil cas de figure, les anthropologues doivent bien peser leur marge de manœuvre avant d'engager leur réputation en cautionnant un tel projet de recherche.

- 21 L'intégration des différentes disciplines pose un défi majeur. De nombreux projets soi-disant « interdisciplinaires » ne sont en fait que « multidisciplinaires » (Rosenfield, 1992). Chacun travaille indépendamment des autres dans son coin, pas forcément au même moment ni au même endroit, sans être prêt à faire de compromis sur son approche scientifique. L'échange d'informations et d'idées entre chercheurs est limité, et le résultat est une collection d'articles ayant peu de choses en commun. L'excès inverse – l'intégration extrême de toutes les disciplines, ou « pluridisciplinarité » – a, elle aussi, ses dangers. Premièrement, cet idéal d'intégration ne peut opérer que si chaque chercheur maîtrise toutes les disciplines à la fois, ce qui est impossible. Il est illusoire de vouloir abolir les frontières disciplinaires tant que les non-anthropologues seront incapables d'intégrer les concepts, méthodes et approches anthropologiques, ni tant que les anthropologues continueront à être ignorants des pratiques de leurs collègues.

Deuxièmement, l'approche pluridisciplinaire court également le risque que des scientifiques touchant un peu à toutes les sciences, sans être spécialisés dans aucune, ne se focalisent sur rien de précis et produisent une sorte de soupe scientifique insipide et peu intéressante. L'approche la plus réaliste et la plus prometteuse est donc l'interdisciplinarité, qui requiert que chaque chercheur établisse ses recherches sur base de sa propre spécialisation, tout en collaborant étroitement avec ses collègues, de manière à intégrer ses résultats dans un but commun. Il est cependant difficile d'intégrer des sciences très différentes lorsque le sujet est défini comme relevant de la recherche fondamentale, ce qui avantage souvent une discipline par rapport aux autres. Pour arriver à intégrer les différentes approches, il est généralement plus facile de donner une orientation appliquée au projet et de travailler en commun sur des problèmes complexes qui requièrent une diversité de méthodes pour être compris et résolus. La définition du projet de recherche doit être assez large pour inclure les contributions des différentes disciplines, et assez précis (centré sur la résolution d'un problème commun) pour permettre leur intégration.

- 22 La mise en œuvre pratique d'une telle recherche interdisciplinaire commune est également problématique. Peu de chercheurs sont prêts à suivre les anthropologues dans leur approche du travail de terrain (loger au village, partager la vie des communautés étudiées, etc.). Cependant, le plus difficile est d'arriver à combler l'écart entre les différents concepts, méthodes et approches scientifiques. Il est, par exemple, difficile de remettre en question des choses tenues pour évidentes et indiscutables par les collègues (déterminisme naturel, discours malthusien sur la fertilité des sols ou sur la diminution des jachères, intérêt de protéger la biodiversité en dehors des parcs nationaux, nuisance des feux de brousse, etc.). La recherche interdisciplinaire requiert une grande ouverture d'esprit vis-à-vis des autres points de vues, mais une telle ouverture d'esprit est illusoire lorsqu'on est persuadé que la conception des collègues ne mène nulle part. Les sciences naturelles ont tendance à techniciser les problèmes et leurs solutions, et par conséquent à percevoir les sciences sociales comme inutiles. Les projets de gestion des parcs naturels reviennent aux biologistes, les hydrologues sont responsables des projets de forages de puits, l'aide à l'agriculture est attribuée aux agronomes, les projets de reboisement concernent les forestiers, etc. Cette spécialisation est bien utile pour les sciences naturelles, car elle permet d'évacuer les aspects politiques et sociaux, généralement à l'origine des problèmes qui, s'ils étaient traités sérieusement, remettraient en cause un certain nombre de pratiques politiques et scientifiques aux niveaux local, régional et international. De leur côté, les sciences sociales sont promptes à accuser les sciences naturelles de se focaliser sur des faux problèmes (du point de vue des communautés locales), et de créer des solutions qui ne sont ni demandées, ni adaptées localement et qui, par conséquent, n'ont aucune chance d'être acceptées par les « bénéficiaires » du projet. Dans ce contexte, un grand danger de la collaboration interdisciplinaire est celui de l'instrumentalisation des autres disciplines. Les scientifiques naturels attendent souvent des scientifiques sociaux qu'ils convainquent les populations locales d'accepter les solutions techniques développées pour eux (bien que le plus souvent sans eux). Les anthropologues doivent à tout prix refuser de se laisser manipuler de cette manière ; ils doivent être au service des besoins des populations et non pas au service de leurs collègues ou des politiques.
- 23 Toute la difficulté de la collaboration interdisciplinaire est de dépasser l'opposition et les contradictions entre les différentes approches pour arriver à reconnaître l'utilité et la

complémentarité de chaque discipline. Les sciences naturelles et sociales ont donc beaucoup de chemin à faire pour apprendre à se connaître et à s'apprécier ; il revient à chaque scientifique de convaincre ses collègues de l'utilité de ses connaissances. Les relations de pouvoir sont cruciales dans la gestion de ces conflits. Idéalement, chaque scientifique devrait avoir autant de pouvoir que ses collègues et les conflits devraient être départagés en fonction de la qualité des arguments de chacun ainsi que de l'intérêt principal des bénéficiaires. La recherche interdisciplinaire doit forcer les chercheurs à réévaluer leurs rapports de forces réciproques et à réinventer la démocratie scientifique. Les anthropologues qui participent à cette nouvelle dynamique doivent avoir l'esprit ouvert, être curieux et tolérants vis-à-vis des autres disciplines, sans pour autant perdre leur sens critique. Ils doivent également apprendre à mieux communiquer pour convaincre leurs collègues de l'intérêt de leur approche. Pour cela, ils sont tenus d'apprendre à présenter leurs idées de manière claire, sans user d'un jargon et d'un style alambiqués, ce qui donne toujours l'impression aux non initiés d'être un moyen de cacher l'insignifiance de leurs propos. Mais il leur faut surtout posséder une bonne maîtrise des méthodes, des concepts et de l'éthique qui font leur spécificité (voir plus haut).

- 24 La gestion des problèmes environnementaux requiert une approche interdisciplinaire, dans laquelle les anthropologues ont un rôle important à jouer, rôle qui est de plus en plus reconnu et demandé par les décideurs politiques. Il leur faut être critiques, replacer les problèmes environnementaux dans leur contexte social et politique, mettre les besoins et les droits des populations locales au centre des débats. Les anthropologues peuvent faire la différence et améliorer la gestion des conflits d'intérêts liés à l'utilisation de l'environnement. Ils peuvent jouer un rôle dans l'amélioration de la vie des communautés locales et dans une plus juste gestion des ressources naturelles. Ils ont, par conséquent, le devoir de le faire.

BIBLIOGRAPHIE

- AGRAWAL A., 1995. « Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge », *Development and Change*, 26(3) : 413-39.
- BECK U., 1997. *Risk Society. Towards a New Modernity*. Londres, Sage.
- BEEK Van W.E.A., BANGA P.M., 1992. « The Dogon and their Trees », in PARKIN E. C. D. (ed.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. New-York, Routledge : 57-75.
- BELL S., 2001. « Nature and Gender in Theravada Buddhism ». in LOW A. & TREMAYNE S. (eds), *Women as Sacred Custodians of the Earth? Women, Spirituality and the Environment*. New-York, Berghahn : 175-93.
- BIRD-DAVID N., 1993. « Tribal Metaphorization of Human-Nature Relatedness. A Comparative Analysis », in MILTON K. (ed), *Environmentalism: The View from Anthropology*. Londres, Routledge. ASA monograph, 32 : 112-25.

- BREEMER Van Den J.P.M., 1992. « Ideas and Usage. Environment in Aouan Society, Ivory Coast », in CROLL E. & PARKIN D. (eds), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. New-York, Routledge : 97-109.
- BULLARD R., 1994. « Environmental Racism and the Environmental Justice Movement », in MERCHANT C. (ed), *Ecology. Atlantic Highlands (New-Jersey)*, Humanity Press : 254-65.
- CALLICOTT J.B., AMES R.T., 1989. « Epilogue: on the Relation of Idea and Action », in CALLICOTT J.B. & AMES R.T. (eds), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Albany, State University of New-York Press : 279-89.
- CHAMBERS R., 1995. « Paradigm Shifts and the Practice of Participatory Research and Development », in NELSON N. & WRIGHT S. (eds), *Power and Participatory Development. Theory and Practice*. Londres, ITDG : 30-42.
- DEVAL B., 1994 [1980]. « The Deep Ecology Movement », in MERCHANT C. (ed), *Ecology. Atlantic Highlands (New-Jersey)*, Humanity Press : 125-39.
- DIWAN V.K., SACHS L. & WAHLSTRÖM R., 1997. « Practice-Knowledge-Attitude-Practice: an Explorative Study of Information in Primary Care », *Social Science and Medicine*, 44(8) : 1221-28.
- DOVE M.R., 1998. « Local Dimensions of 'Global' Environmental Debates. Six Case Studies », in KALLAND A. & PERSSON G. (eds), *Environmental Movements in Asia*. Richmond, Curzon Press : 44-64.
- DUNLAP R.E., 1997. « The Evolution of Environmental Sociology: a Brief History and Assessment of the American Experience », in WOODGATE R. G. (ed), *The International Handbook of Environmental Sociology*. Cheltenham, Edward Elgar : 21-39.
- DWYER P.D., 1996. « The Invention of Nature », in ELLEN R. & FUKUI K. (eds), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg : 157-86.
- EINARSSON P., 1993. « All Animals are Equal but Some are Cetaceans. Conservation and Culture Conflict », in MILTON K. (ed), *Environmentalism: The View from Anthropology*. Londres, Routledge, ASA monograph, 32 : 73-84.
- ELLEN R., 1986. « What Black Elk Left Unsaid: on the Illusory Images of Green Primitivism », *Anthropology Today*, 2(6) : 8-12.
- ESCOBAR A., 1997. « Cultural Politics and Biological Diversity », in FOX R.G. & STARN O. (eds), *Between Resistance and Revolution. Cultural Politics and Social Protest*. New Brunswick, Rutgers University Press : 40-64.
- FAIRHEAD J., LEACH M., 1994. « Contested Forests: Modern Conservation and Historical Land Use in Guinea's Ziama Reserve », *African Affairs*, 93 : 481-512.
- GAUSSET Q., 2000. « Culture and the Environment », *SEREIN - Occasional Papers*, 11 : 97-111.
- GAUSSET Q., 2001. « AIDS and Cultural Practices in Africa: the Case of the Tonga (Zambia) », *Social Science and Medicine*, 52(4) : 509-18.
- GAUSSET Q., 2002. « The Cognitive Rationality of Taboos on Production and Reproduction », *Africa*, 72 (4) : 628-54.
- GAUSSET Q., 2003. « "Our Land is not for Sale". Land Tenure and Land Conflicts Among the Kwanja (Adamawa, Cameroon) », in DERMAN D., SJAASTAD E. & ODGAARD R. (eds). *Conflicts over Land and Water in Africa* (sous presse).
- GAUSSET Q., 2004. « Chronicle of a Foreseeable Tragedy: Birds' Nests Management in the Niah Caves (Sarawak) », *Human Ecology* (sous presse).

- HOROWITZ L.S., 1998. « Integrating Indigenous Resource Management with Wildlife Conservation: A Case Study of Batang Ai National Park, Sarawak, Malaysia », *Human Ecology*, 26 (3) : 371-403.
- ICHIKAWA M., 1996. « The Co-existence of Man and Nature in the African Rain Forest », in ELLEN R. & FUKUI K. (eds), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg : 467-92.
- INGOLD T., 1992. « Culture and the Perception of the Environment », in CROLL E. & PARKIN D. (eds), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. New-York, Routledge : 39-56.
- INGOLD T., 1993. « The Topology of Environmentalism », in MILTON K. (ed), *Environmentalism: The View from Anthropology*. Londres, Routledge, ASA monograph, 32 : 31-42.
- INGOLD T., 1995. « Building, Dwelling, Living. How Animals and People Make Themselves at Home in the World », in STRATHERN M. (ed), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. Londres, Routledge : 57-80.
- INGOLD T., 1996. « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », in ELLEN R. & FUKUI K. (eds), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg : 117-55.
- KALLAND A., PERSOON G., 1998. « An Anthropological Perspective on Environmental Movements », in KALLAND A. & PERSOON G. (eds), *Environmental Movements in Asia*. Richmond, Curzon : 1-43.
- LEACH M., MEARNES R., 1996. « Environmental Change & Policy. Challenging Received Wisdom in Africa », in LEACH M. & MEARNES R. (eds), *The Lie of the Land. Challenging Received Wisdom on the African Environment*. Londres, James Currey-Heinemann : 1-33.
- LOW E., TREMAYNE S., 2001. « Introduction », in LOW E. & TREMAYNE S. (eds), *Women as Sacred Custodians of the Earth? Women, Spirituality and the Environment*. New-York, Berghahn : 1-20.
- MALAUURIE J., 1999. « Hummocks, sentinelles de notre planète », *Le monde diplomatique*, octobre : 28.
- MELHUUS M., 2002. « Issues of Relevance: Anthropology and the Challenges of Cross-Cultural Comparison », in GINGRICH A. & FOX R. (eds), *Anthropology by Comparison*. Londres, Routledge : 70-91.
- MIKKELSEN B., 1995. *Methods for Development Work and Research. A Guide for practitioners*. Londres, Sage.
- MILTON K., 1996. *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. Londres, Routledge.
- NEUMANN R.P., 1998. *Imposing Wilderness. Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. Berkeley, University of California Press.
- NUTTALL M., 1998. « Ways of Knowing, Ways of Acting: The Claim for Indigenous Environmental Knowledge », in *Protecting the Arctic. Indigenous Peoples and Cultural Survival*. Amsterdam, Harwood academic publishers : 71-95.
- PALMER M., 1990. « The Encounter of Religion and Conservation », in ENGEL J.R. & ENGEL J.G. (eds), *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*. Londres, Belhaven Press : 50-62.
- RICHARDS P., 1992. « Saving the Rain Forest? Contested Futures in Conservation », in WALLMAN S. (ed), *Contemporary Futures. Perspectives from Social Anthropology*. Londres, Routledge : 138-53.
- ROSENEAU P.M., 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads and Intrusions*. Princeton : Princeton University Press.

- ROSENFELD P.L., 1992. « The Potential of Transdisciplinary Research for Sustaining and Extending Linkages Between the Health and Social-Sciences », *Social Sciences and Medicine*, 35(11) : 1343-57.
- ROULET F., 1999. *Les droits de l'homme et peuples autochtones. Un guide pratique sur le système de l'O.N.U.* Copenhague, IWGIA.
- SESSIONS G., 1994. « Ecocentrism and the Anthropocentric Detour », in MERCHANT C. (ed), *Keys Concepts in Critical Theory: Ecology*. New-Jersey, Humanities Press : 140-51.
- SILLITOE P., 1998. « What Know Natives? Local Knowledge in Development », *Social Anthropology*, 6(2) : 203-20.
- SMITH H.L., 1993. « On the Limited Utility of KAP-Style Survey Data in the Practical Epidemiology of AIDS, with Reference to the AIDS Epidemic in Chile », *Health Transition Review*, 3(1) : 1-16.
- VIVIAN J.M., 1992. « Foundations for Sustainable Development: Participation, Empowerment and Local Resource Management », in GHAI D. & VIVIAN J.M. (eds), *Grassroots Environmental Action Plans. People's Participation in Sustainable Development*. Londres, Routledge : 50-77.
- VIVIAN J.M., 1994. « NGOs and Sustainable Development in Zimbabwe: No Magic Bullets », in GHAI D. (ed), *Development and Environment: Sustaining People and Nature*. Londres, Blackwell : 167-93.
- WRIGHT S., NELSON N., 1995. « Participatory Research and Participant Observation: Two Incompatible Approaches », in NELSON N. & WRIGHT S. (eds), *Power and Participatory Development. Theory and Practice*. Londres, ITDG : 43-59.
- YAGO-OUATTARA E.L., GAUSSET Q. & BASSIROU B., 2003. « Women and Trees in Burkina Faso. Customary Uses and Changes in a Globalizing World ». Communication lors de la conférence internationale SLUSE, « Local Land Use Strategies in a Globalizing World: Shaping Sustainable Social and Natural Environments », Copenhague, 21-23 août.
- YEARLEY S., 1993. « Standing in for Nature. The Practicalities of Environmental Organizations' Use of Science », in MILTON K. (ed), *Environmentalism: The View from Anthropology*. Londres, Routledge, ASA monograph, 32 : 59-72.

NOTES

1. Parmi les théories anthropologiques ayant traité des rapports entre l'homme et son environnement, on peut grossièrement distinguer celles inspirées par un déterminisme naturel de celles inspirées par un déterminisme social ou culturel (Gausset, 2000). Le déterminisme naturel entend que le social, le culturel, le religieux sont, au moins en partie, déterminés par des aspects naturels (climat, ressources naturelles, quantité de calories et de protéines accessibles, équilibre des écosystèmes, sélection naturelle, instinct de survie et de reproduction, gènes, etc.). On le retrouve, par exemple, dans les différentes formes de darwinisme, la socio-biologie, l'écologie culturelle, le matérialisme culturel, le fonctionnalisme à la Malinowsky, etc. Le déterminisme social et culturel, de son côté, considère que l'organisation sociale, la technologie ou les schémas cognitifs déterminent les relations de l'homme avec son environnement. On y retrouve, entre autre, le structuralisme, le structuro-fonctionnalisme, l'anthropologie cognitive, l'évolutionisme culturel (à la Frazer), le marxisme, etc. En Europe occidentale, c'est généralement le déterminisme culturel ou social qui domine.
2. L'écocentrisme place l'environnement au centre des préoccupations ; il veut protéger la biodiversité en postulant un principe d'égalité entre toutes les espèces. La nature doit donc être

protégée en soi et pour soi, et sa protection doit se faire contre les méfaits de l'homme. L'anthropocentrisme, quant à lui, place l'homme au centre des préoccupations ; il ne veut protéger l'environnement qu'en tant que ressource pour satisfaire les besoins de l'homme (y compris, éventuellement, les besoins esthétiques ou pharmaceutiques, qui reposent sur la protection d'une certaine forme de biodiversité) (Milton, 1996 : 75-78). Les écocentristes veulent éviter la colonisation des derniers espaces « vierges » par l'homme, quitte à expulser les communautés de leur environnement séculaire pour créer des parcs nationaux étanches. Ils voient l'utilisation locale de ces parcs comme une menace pour la biodiversité. De leur côté, les anthropocentristes veulent protéger le niveau de vie des communautés locales ; ils voient la protection de vastes espaces naturels comme une menace pour la subsistance de ces communautés. Les deux approches peuvent se rejoindre sur la nécessité de protéger l'environnement, mais elles ne peuvent le faire que pour des raisons opposées, ce qui entraîne souvent des tensions au sein des collaborations interdisciplinaires.

3. User d'une telle approche amène d'ailleurs souvent à tenir des arguments contradictoires, qui ne sont pas sans rappeler les accusations croisées entre écocentrisme et anthropocentrisme. Le christianisme, par exemple, est accusé par les uns d'être anthropocentrique et de légitimer la domination de la nature par l'homme, tandis que le bouddhisme est vu comme une religion écocentrique, plus respectueuse de l'environnement par sa non-violence, sa conception cyclique du temps et parce qu'elle ne reconnaît pas la dichotomie nature/culture (Callicott & Ames, 1989 ; Palmer, 1990 ; Sessions, 1994 ; Kalland & Persoon, 1998 : 3). Pour d'autres, au contraire, la contemplation bouddhique entraînerait un laisser-faire environnemental tandis que l'idée chrétienne rendant l'homme responsable de la gestion du monde engendrerait une plus grande conscientisation et responsabilité vis-à-vis des problèmes environnementaux (Bell, 2001 : 188).

4. Les Dogon du Mali, par exemple, conceptualiseraient la brousse comme une menace pour l'homme et non l'inverse (Beek & Banga, 1992). Ils ne verraient donc pas le besoin de la conserver. Les Mende de Sierra Leone concevraient la forêt comme un environnement puissant et généreux et non pas menacé (Richards, 1992). Cette idée les empêcherait de comprendre le besoin de « sauver leur forêt ».

5. Les éléments extérieurs présentés comme une menace pour l'équilibre originel sont, par exemple, la conversion à l'islam, ou au christianisme, ou l'intégration dans une économie de marché capitaliste (Breemer, 1992).

6. Cette image du bon sauvage est notamment popularisée par les nombreux posters ou déclarations de chefs amérindiens parlant de « notre mère la terre » et critiquant la privatisation et la marchandisation coloniale des terres (pour une critique, voir Ellen, 1986).

7. En anglais : KAP, ou encore KABP (Knowledge, Attitudes, Beliefs, Practices).

RÉSUMÉS

Vu l'engouement récent pour l'environnement et le développement durable, il est probable que l'anthropologie environnementale est appelée à prendre de l'essor. Le présent article se propose de discuter de ce que l'anthropologie peut apporter à la gestion de l'environnement (au niveau méthodologique et conceptuel), et de mettre en garde contre certains pièges liés à cette entreprise. Parmi les plus grands dangers se trouvent l'essentialisation de la culture, et son évaluation à l'aune de critères qui lui sont extérieurs (jugements de valeurs ethnocentriques), que l'on cache souvent derrière un léger vernis de relativisme culturel. L'article passe également

en revue certains problèmes liés à la collaboration interdisciplinaire, relativement courante dans les projets environnementaux. Il conclut en rappelant aux anthropologues l'importance de développer une conscience éthique et critique vis-à-vis de leur propre travail et de celui des autres.

Given the recent interest in the environment and sustainable development, environmental anthropology is likely to expand. The aim of this article is to discuss how anthropology can contribute to environmental management (both methodologically and conceptually), and to warn against some pitfalls linked to it. Among the most important dangers are the essentialisation of culture, and its evaluation in terms of criteria which are external to it (ethnocentric value judgements), often made under the pretence of cultural relativism. This article also reviews some problems linked to interdisciplinary collaboration, which is common in environmental projects. It concludes by reminding anthropologists of the importance of having an ethical and critical consciousness vis-à-vis their own work and that of others.

INDEX

Mots-clés : anthropologie environnementale, collaboration interdisciplinaire, dichotomie nature/culture, éthique anthropologique, MARP, relativisme culturel

Keywords : anthropological ethics, cultural relativism, environmental anthropology, interdisciplinary collaboration, nature/culture dichotomy, PRA

AUTEUR

QUENTIN GAUSSET

Institut d'anthropologie, université de Copenhague
Frederiksholms Kanal, 4 ; DK-1220 Copenhague K., Danemark.
quentin.gausset@anthro.ku.dk quentingausset@yahoo.fr