

# CULTURAL ECOLOGY

## **Table des matières**

Introduction	2
I. Une démarche scientifique homogène ? .....	3
A. Réactions aux approches anthropologiques précédentes.....	4
B. Représentation et phénomènes, méthode déductive-inductive .....	6
II. Environnement, culture, système socio-culturel et écosystème .....	8
A. L'environnement comme contrainte et déterminisme des conditions matérielles .....	9
B. Imbrication de la culture dans l'environnement et logique systémique.....	14
Conclusion	21
Références bibliographiques	22

## **Introduction**

« Pourquoi les choses ont-elles des contours ? » demande une fille à son père dans un des métalogues de Gregory Bateson. Quelques phrases plus loin, le père précise la question de sa fille, en la lui retournant : « est-ce que tu veux dire que nous donnons des contours aux choses lorsque nous les dessinons, ou bien que les *choses* mêmes ont des contours, que nous les dessinons ou pas ? »<sup>1</sup>. C'est une question de cette sorte que nous nous posons lorsque nous essayons de rendre compte d'un « courant » ou d'une « école » de l'anthropologie, en l'occurrence, ici, de la « cultural ecology ». Quels sont donc ces contours dont nous présumons l'existence par l'usage de ces termes (courant ou école) ?<sup>2</sup> En quoi peut-on dire qu'il y a dans un regroupement d'auteurs, de théories, de conceptions et de textes une certaine unité, ou un agencement suffisamment cohérent, qui nous autoriserait à les classer derrière un même terme ? C'est en partie à ces questions, pour le cas de la « cultural ecology », qu'il nous faut essayer de répondre.

Pour tenter de circonscrire ce regroupement qu'on nomme « cultural ecology », considérons d'abord ce qu'en disent, d'une part, Sydel Sylverman<sup>3</sup> dans son retour sur l'anthropologie américaine, et, d'autre part, Thomas H. Eriksen et Finn S. Nielson<sup>4</sup> dans leur histoire de l'anthropologie. Il n'est pas clair que S. Sylverman fasse de la « cultural ecology » un courant à proprement parler. Il s'agit plus pour elle d'une méthode, initiée et forgée par Julian H. Steward, qui prendrait en compte l'environnement dans un cadre de pensée matérialiste, en tant qu'élément déterminant de certains aspects de la culture. Cette variante du matérialisme dominant l'anthropologie américaine dans les années 50 et 60, aurait donné naissance (grâce à l'influence de J. H. Steward sur de nombreux élèves et futurs anthropologues renommés) à une myriade d'approches spécifiques, toutes caractérisées par la prise en compte de l'environnement. Dans ce halo se trouveraient, entre autres, Elman Service, Morton Fried, Eric Wolf, « le premier » Marshall Sahlins avant sa conversion au structuralisme, Robert Murphy, Marvin Harris, Roy Rappaport et Andrew P. Vayda. Le contour de la « cultural ecology » serait, pour ainsi dire, délimité, d'une part, par les travaux de J. H. Steward, et, d'autre part, à l'autre extrémité, par l'abandon de la notion de culture – Sydel Sylverman opère une distinction nette entre la « cultural ecology » et la « human ecology » – ainsi que par l'abandon de cette méthode et du matérialisme qui lui est inhérent par des anthropologues ayant fait partie de ce halo, comme A. P. Vayda ou R. Rappaport. Comparons ce premier découpage avec celui de T. H. Eriksen et F. S. Nielson. Alors que S. Sylverman insiste sur le matérialisme de la « cultural ecology », ceux-ci l'abordent à partir du néo-évolutionnisme de Leslie White et de J. H. Steward. Cette posture d'intégration de l'environnement dans l'étude des sociétés est autant attribuée à L. White qu'à J. H. Steward. Toutefois, l'apport théorique important qu'ils leur reconnaissent n'a pas trait à l'évolutionnisme mais à cette prise en compte des « relations entre sociétés et écosystèmes »<sup>5</sup>. La « cultural ecology » serait bien une « école » qui regroupe dans son sillage les mêmes noms que ceux mentionnés par S. Sylverman : « Elman R. Service, Stanley Diamond, Morton H. Fried, Eric R. Wolf, Sidney W. Mintz, Eleanor B. Leacock, Marvin Harris, Robert F. Murphy, Marshall Sahlins, Andrew P. Vayda, Roy A. Rappaport and others ».<sup>6</sup> Pour résumer brièvement leur propos, la « cultural ecology » est une école fonctionnaliste, favorisant une approche diachronique dans l'étude des cultures, influençant les travaux de Gregory Bateson (plutôt que l'inverse), et marquée par l'idée d'*adaptation* – un concept évolutionniste important pour mettre en évidence les liens entre

<sup>1</sup>(Bateson 1973) p. 55

<sup>2</sup>Peut-être pourrait-on, à partir de là et en s'inspirant de Michel Foucault (voir l'article qu'il rédige sur lui-même dans Dictionnaire des philosophes (1984), sous la dir. de Denis Huisman, 2e édition revue et augmentée, Paris, PUF, 1993 disponible sur [https://www.puf.com/Auteur%3AFoucault\\_Michel](https://www.puf.com/Auteur%3AFoucault_Michel)), se livrer à un exercice d'histoire de l'histoire de la pensée, où l'on s'interrogerait sur le mode de subjectivation et d'objectivation du chercheur et de sa connaissance.

<sup>3</sup>(Barth 2005), pp 257 - 347

<sup>4</sup>(Eriksen and Nielsen 2001)

<sup>5</sup>Ibid. p. 81

<sup>6</sup>Ibid. p. 80

environnement et culture ; la culture est alors considérée comme une fonction adaptative des humains à leur environnement. Sans l'indiquer de manière explicite, on peut dire que T. H. Eriksen et F. S. Nielson font s'achever la « cultural ecology », comme S. Sylverman, par l'abandon d'un présupposé déterministe de l'environnement sur la culture, en particulier par A. P. Vayda et R. Rappaport : le premier s'oriente vers un « cognitivisme et une attitude presque postmoderne », et le second, privilégie une vision cybernétique de l'écologie. M. Harris est demeuré, quant à lui, un irréductible matérialiste ayant conservé son approche déterministe.

De ces deux textes, il se dégage une forme de la « cultural ecology » dont le cadre historique et les caractéristiques sont plutôt établis. Pourtant, derrière cette vision relativement homogène que nous fournissent ces trois auteurs, il existe des nuances suffisamment prononcées pour que cette unité, ou l'idée que la « cultural ecology » soit une école, puisse être questionnée. Pour tracer un premier contour, néanmoins, nous considérerons que la « cultural ecology » fait bien référence à une phase de la pensée anthropologique américaine des années 1950 jusqu'à la fin des années 1970.

Les nuances qui nous amènent à questionner les contours de la « cultural ecology » et le regroupement que font S. Sylverman, T. H. Eriksen et F.S. Nielson, trouvent leur source dans les ouvrages des auteurs dont il est question, par exemple dans la distinction à laquelle R. Rappaport semble souscrire entre son approche, associée à celle de A. P. Vayda, et la « cultural ecology » de J. H. Steward<sup>7</sup>, mais aussi dans un article de Benjamin S. Orlove de 1980<sup>8</sup> où ce dernier distingue dans ce qu'il nomme « anthropological ecology », trois écoles : la « cultural ecology » (premier temps de l'écologie anthropologique, regroupant les travaux de L. White et de J. H. Steward), les néoévolutionnistes (E. Service) et les néofonctionnalistes (R. Rappaport, A. P. Vayda, M. Harris ; deuxième temps), et enfin les « processual approaches » (troisième temps). Face à ces nouveaux découpages, rendre compte de la « cultural ecology » semble moins aisé. En effet, quel choix opérer entre ces différentes classifications possibles ? Doit-on se résoudre à poser arbitrairement la nôtre, ou en reprendre une existante, et faire de sa justification, l'objet de ce texte ? Plutôt que de procéder ainsi, nous préférons suspendre cette question de la classification de ces auteurs et de leurs pensées en école, quitte à y revenir plus loin, pour considérer ce groupement (en particulier J.H. Steward, M. Harris, R. Rappaport, A. P. Vayda, G. Bateson) à partir de deux thèmes. Le premier consistera à mettre en évidence l'homogénéité relative de leur épistémologie ou de leur démarche scientifique. Le deuxième, qui fera apparaître des distinctions plus nettes, concerne les notions d'environnement et d'écologie. Nous nous efforcerons ainsi de démontrer que les découpages de ces auteurs en une seule classe ou en plusieurs, dépend de l'axe à partir duquel on les aborde et, partant, peut conduire à mettre en lumière soit leur homogénéité, soit leur hétérogénéité.

## I. Une démarche scientifique homogène ?

Pour expliquer les phénomènes culturels ou comportementaux, G. Bateson, à la manière d'un philosophe, élaborait des concepts, par exemple : *Ethos*, *Eidos*, schismogenèse. En simplifiant, la schismogenèse peut être considérée comme renvoyant à un processus d'identification par opposition et séparation, impliquant des comportements soit symétriques, soit complémentaires ; i.e. qu'il y a deux types de schismogenèse, une symétrique et une complémentaire. Réorientant ce concept d'identification par opposition sur la pensée anthropologique, ou plutôt sur l'histoire de la discipline, il semble que chaque « courant » soit le résultat d'une sorte de schismogenèse. Autrement dit, pour qu'il y ait discontinuité des théories anthropologiques, il faut qu'il y ait une identification de « courant » en opposition, ou en réaction à d'autres « courants ». Dès lors, il est possible d'aborder la « cultural ecology » par contraste. Dans cette perspective, nous essaierons de montrer en quoi elle est d'abord une réaction au diffusionnisme, au culturalisme et structuro-fonctionnalisme, quitte à

<sup>7</sup> (Rappaport 1984) pp 345-438. Voir aussi, (Rappaport 1979) p.18 ou p. 58, où R. Rappaport établit clairement une distanciation de son approche avec celle de J. H. Steward.

<sup>8</sup>Orlove, Benjamin S. "Ecological Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 9 (1980): 235-73. <http://www.jstor.org/stable/2155736>.

négliger les autres « courants » qui sont plus ses contemporains. Toutefois, il est également adéquat de mettre en évidence une certaine cohérence épistémologique entre ces auteurs, à travers la manière dont ils considèrent les représentations théoriques qu'ils construisent.

### A. Réactions aux approches anthropologiques précédentes

Considérons en premier J.H. Steward, étant donné qu'il est celui qui forge ce terme de « cultural ecology ». Sa position est explicite dans *Theory of Culture Change*. Sa démarche scientifique s'inscrit en réaction aux idiographies synchroniques des diffusionnistes, dont Franz Boas fut l'initiateur. Il reproche à cette démarche scientifique son historicité par opposition à la scientificité qu'il entend défendre et qui consiste à mettre en évidence des causes ou des lois de certains aspects culturels. Au lieu de considérer la singularité et l'incommensurabilité des cultures et de les classer en aires culturelles, il entend identifier des régularités entre cultures, ou des types culturels, et les expliquer. Plutôt que d'adopter une approche simplement synchronique, il entreprend également une démarche diachronique et vise à expliquer les régularités du développement, du dynamisme et des transformations de types culturels. La critique de J. H. Steward vis-à-vis des diffusionnistes ne porte pas uniquement sur leur démarche théorique, il souligne également les limites de leurs explications concernant certains types culturels, comme les bandes patrilineaires<sup>9</sup>. L'ambition scientifique de J. H. Steward, mettre en évidence des régularités culturelles et en rendre compte à partir de « lois », autrement dit, la dimension nomothétique de sa démarche anthropologique est tout aussi présente chez M. Harris, G. Bateson, R. Rappaport ou A. P. Vayda. Pour M. Harris, qui s'inscrit plus que les autres auteurs mentionnés dans le prolongement immédiat de la théorie de J. H. Steward, cette ambition est annoncée à plusieurs reprises, et y parvenir fonde la légitimité de sa « stratégie de recherche ». Le but que M. Harris donne à l'anthropologie est « to understand the cause of the differences and similarities among societies and cultures »<sup>10</sup>. L'élaboration théorique, tant de J. H. Steward que de M. Harris, trouve sa justification ou sa légitimité à leurs yeux dans cette capacité explicative des régularités au sein de la grande variété des cultures. Dans la mesure où leurs analyses tentent d'expliquer des phénomènes socio-culturels, soit comme résultant de déterminations identifiables (qui ne sont pas nécessairement elles-mêmes socio-culturelles)<sup>11</sup>, soit comme étant enchâssés dans une logique systémique, il est possible d'affirmer que cette démarche nomothétique est partagée entre les auteurs rattachés à la « cultural ecology ». On peut joindre également à cette ambition la démarche scientifique de G. Bateson puisqu'il s'attache, dans *Vers une écologie de l'esprit*, à construire des « fondamentaux » des sciences humaines ou sciences du comportement (autrement dit des lois fondamentales ou des théories fondamentales), à « cartographier les données [comportementales] en partant des « fondamentaux ». »<sup>12</sup>

D'une certaine manière, il serait possible de soutenir, en tout cas pour J. H. Steward et pour M. Harris, que la deuxième réaction mentionnée plus haut découle de la première. En effet, la recherche de régularité dans les explications des phénomènes socio-culturels, c'est-à-dire la mise en évidence de leurs causes, amène J. H. Steward puis M. Harris à se référer aux contraintes environnementales, à la « nature » dont le fonctionnement est régi par des lois. Étant donné que les sociétés humaines se situent dans le monde physique, elles sont nécessairement partiellement déterminées par celui-ci. Pour J. H. Steward les régularités et les causes qui peuvent être mises en

<sup>9</sup>«First [of the two possible explanations of the patrilineal band], that the pattern was borrowed from neighboring tribes. This explanation is untenable since their neighbors did not have the pattern.»(Steward 1955) p. 123. Il faut noter toutefois des nuances dans la position de J. H. Steward, car il reconnaît une certaine complémentarité du diffusionnisme ou des études idiographiques, en particulier en ce qui concerne les aspects culturels contingents, i.e. qui ne peuvent pas être expliqués par sa méthode, qui ne sont pas déterminés par des causes environnementales.

<sup>10</sup>(Harris 1979), préface, p. ix

<sup>11</sup>Cela peut être l'explication d'une pratique singulière (c'est le cas par exemple de l'article de M. Harner sur l'anthropophagie des Aztèques, (Harner 1977) ou l'explication de pratiques récurrentes ou de phénomènes typiques, par exemple l'explication de l'émergence de l'Etat par Robert L. Carneiro (Carneiro 1970).

<sup>12</sup>(Bateson 1973) p. 18

évidence sont dans la relation qu'une culture entretient avec son environnement en fonction de son niveau technologique. Les aspects de la culture ainsi déterminés ne concernent pas, néanmoins, les seules conditions matérielles de l'existence des sociétés.<sup>13</sup> Sans détailler plus avant la théorie de J. H. Steward, ce sont les similitudes ou régularités des caractéristiques fonctionnelles d'environnements différents qui peuvent expliquer certains « types » culturels similaires, c'est-à-dire ces aspects communs de cultures différentes.<sup>14</sup> Pour M. Harris, ce lien entre démarche nomothétique et environnement est plus explicite : « Since the aim of cultural materialism, in keeping with the orientation of science in general, is the discovery of the maximum amount of order in its field of inquiry, priority for theory building logically settles upon those sectors under the greatest direct restraints from the givens of nature. »<sup>15</sup> Or, le recours à l'environnement chez ces deux auteurs, mais aussi, entre autres chez R. Rappaport ou G. Bateson, recours également lié à leur démarche épistémologique, les positionnent *de facto* en critique de l'idée d'une sphère sociale autonome qui s'expliquerait par elle-même ou par ses seuls mécanismes internes.<sup>16</sup> Cette critique, également explicitement formulée, oppose les tenants de cette « cultural ecology » au fonctionnalisme et au structuro-fonctionnalisme.<sup>17</sup>

Une mise en parallèle de la démarche de M. Harris par rapport à celle d'Emile Durkheim, théorisée dans *Les règles de la méthode sociologique*<sup>18</sup>, qui a fortement influencé le fonctionnalisme de Radcliffe-Brown, mérite d'être notée. Dans un certain sens, tous deux aspirent à une scientificité forte des sciences sociales, en anthropologie ou en sociologie, et tous deux fondent cette condition de scientificité sur l'existence de contraintes. Mais là où Durkheim autonomise le social par des contraintes elles-mêmes sociales, les distinguant bien des causes matérielles et physiques et érigeant ainsi une barrière entre société et nature, postulant une différence de la nature de leurs causes, M. Harris<sup>19</sup> insère les faits sociaux dans la nature, comme résultant de contraintes « naturelles » : « Since they [patterns of mode production and of reproduction] are grounded in nature they can only be changed by altering the balance between culture and nature »<sup>20</sup>. Pourtant, autant chez M. Harris que chez E. Durkheim, est conservé le partage catégoriel entre nature et culture, caractéristique pour Bruno Latour de la pensée des modernes<sup>21</sup>. Cependant cette séparation nature-culture pose bien un problème d'imbrication réel de l'humain dans la nature et donc du point de passage ou de rupture entre ces deux règnes. Pour M. Harris, ce passage correspond dans son système à l'infrastructure, le mode de production et de reproduction. « Infrastructure, in other

<sup>13</sup>En effet, le « cultural core » contient « the constellation of features which are most closely related to subsistence activity and economic arrangement. The core includes such *social, political, and religious* patterns as are empirically determined to be closely connected with these arrangements. »(Steward 1955), p. 37 (nous soulignons)

<sup>14</sup>Ce que J. H. Steward nomme « cultural core » ou « cross cultural type » est cette construction méthodologique d'éléments culturels identifiables dans différentes cultures qui sont déterminés par des caractéristiques environnementales identiques. « But attention is directed not simply to the human community as part of the total web of life but to such cultural features as are affected by the adaptations. This in turn requires that primary attention be paid only to relevant environmental features rather than to the web of life for its own sake. » (Steward 1955) p. 39 ; voir aussi ibid. pp 88 - 89

<sup>15</sup>(Harris 1979) p. 57

<sup>16</sup>Cultural ecology « introduces the local environment as the extracultural factor in the fruitless assumption that cultures comes from culture. »(Steward 1955) p. 36

<sup>17</sup>R. Rappaport en particulier, dans l'édition de 1984 de *Pigs for the Ancestors* (Rappaport 1984) et dans *Ecology, Meaning and Religion* (Rappaport 1979), s'efforce de répondre aux critiques de son travail chez les Tsembagas (spécifiquement celle de Jonathan Friedman), pour souligner la différence de son étude du fonctionnalisme, la critique de celui-ci ayant, souligne t-il, été à la source de son travail. G. Bateson est également critique du fonctionnalisme malinowskien, voir en particulier (Bateson 1973), vol.1 pp 92-94

<sup>18</sup>Durkheim 1937, en particulier aux chapitres 1 et 5. On peut noter, en passant, l'opposition farouche de ce dernier à la notion de "milieu" de Vidal de la Blache, rejetant toute explication de phénomènes sociaux par des causes environnementales ; (Blanc, Demeulenaere, and Feuerhahn 2017), chap. 1.

<sup>19</sup>C'est aussi le cas de J.H. Steward, mais M. Harris nous semble encore plus explicite dans ses propos que le premier.

<sup>20</sup>Harris, Cultural Materialism. p. 58

<sup>21</sup>(Latour 2013)

words, is the principal interface between culture and nature, the boundary across which the ecological, chemical, and physical restraints to which human action is subject interact with the principal sociocultural practices aimed at overcoming or modifying those restraints. »<sup>22</sup>

Au-delà des oppositions et des différences avec les autres « écoles »<sup>23</sup>, mettant en évidence certaines caractéristiques communes de la démarche scientifique de ce « courant », il est possible d'établir d'autres aspects épistémologiques que ces auteurs partagent.

## B. Représentation et phénomènes, méthode déductive-inductive

En premier lieu, il est possible de noter une proximité épistémologique entre G. Bateson et M. Harris, dans la mesure où, ils mettent en avant une approche alliant déduction et induction, une approche « en pince ». A ce sujet, le premier chapitre de *Cultural Materialism* fait écho à certains passages de *Vers une écologie de l'esprit*. C'est dans l'introduction de cet ouvrage que G. Bateson revenant sur sa carrière scientifique met en exergue quelques considérations importantes de sa démarche. Il y défend en particulier l'approche déductive, comme une indispensable complémentarité à l'observation des « données ». « Dans la recherche scientifique, il y a toujours deux points de départ (...) ; d'une part les observations ne peuvent pas être contredites ; d'autre part « les fondamentaux » doivent être adaptés. C'est une opération « en pince » qu'il faut alors accomplir. »<sup>24</sup> G. Bateson insiste néanmoins sur le besoin de construire ces « fondamentaux », car l'accent, en ce qui concerne les sciences sociales, a été, selon lui, mis sur une démarche inductive, une construction de principes explicatifs à partir de données. Pour cette raison, on peut sans doute considérer que ce que construit G. Bateson dans *Vers une écologie de l'esprit* est avant tout une nouvelle épistémologie (« une écologie des idées »), un cadre théorique pour expliquer les processus mentaux et plus largement l'étude des formes. On peut retrouver chez M. Harris ou chez J. H. Steward cette défense de la complémentarité entre déduction et induction.<sup>25</sup> M. Harris insiste toutefois sur la capacité de répétition des observations, d'où l'accent qu'il met sur la quantification du « réel ». Cette proximité entre G. Bateson et M. Harris ne va pas beaucoup plus loin. En effet, il n'est pas sûr que G. Bateson partage la dichotomie entre comportement physique et processus mental qu'opère Harris pour introduire sa distinction entre emic et etic.<sup>26</sup>

L'etic et l'emic correspondent respectivement à la représentation anthropologique d'un système socio-culturel, i.e. de pratiques, et à celle des sujets étudiés sur leur propre culture et leurs comportements. M. Harris part de la distinction entre les comportements et les processus mentaux. Chacun de ces deux ensembles de phénomènes peuvent être vus sous deux perspectives celles des observateurs et celles des observés ou participants. En reprenant la distinction entre emic et etic, introduite en anthropologie par Kenneth Pike, il indique que l'emic renvoie aux représentations de la population étudiée (règles ou exégèse de telle ou telle pratique à partir d'informateurs), et que l'etic renvoie aux représentations de l'anthropologue, conjonction de catégories ou de concepts qu'il a lui-même formés et qui doivent lui permettre de construire des « theories about the causes of sociocultural differences and similarities. »<sup>27</sup> M. Harris insiste fortement sur l'indispensable recours

<sup>22</sup>(Harris 1979). p. 57

<sup>23</sup>On pourrait évoquer le réquisitoire de M. Harris vis-à-vis de toute démarche scientifique qui n'est pas la sienne ou encore l'opposition de son matérialisme au structuralisme de Lévi-Strauss, incarnée par la fameuse querelle des palourdes. (Levi-Strauss 1973; Harris 1976). En revanche, il est moins sûr qu'il y ait une opposition aussi franche entre la pensée de G. Bateson et celle de Lévi-Strauss. (Pour une comparaison des conceptions écologiques de ces deux auteurs on peut se référer à *The Perception of the Environment* de Tim Ingold. (Ingold 2000, chap. 1.)

<sup>24</sup>(Bateson 1973), p. 20

<sup>25</sup>Voir pour M. Harris en particulier à propos de D. Hume et lorsqu'il définit sa « stratégie de recherche ». (Harris 1979) Pour Steward (Steward 1955). p. 42

<sup>26</sup>La dichotomie présente chez G. Bateson sépare le monde de la matière, de la substance, le monde physique du monde de la forme, de la communication, le « monde mental » et se fait en termes de « codage », ou de concepts utilisés pour les décrire et les expliquer. Mais le « comportement » ne semble pas dissociable du « mental » chez G. Bateson où relever de deux « règnes ».

<sup>27</sup>(Harris 1979), p. 32

à l'étic afin de développer un « réseau de théories ». La combinaison des couples comportemental-mental et emic-etic, lui permet de définir « quatre domaines du champ d'enquête socio-culturel ». Cependant, les aspects comportementaux dans une perspective emic ou les aspects mentaux dans une perspective etic sont difficilement vérifiables à partir de données empiriques. M. Harris réduit donc les champs d'étude possibles au comportement etic et la psyché emic. Ces deux domaines sont complémentaires dans l'étude des systèmes socio-culturels mais la priorité est tout de même donnée à l'étude comportementale etic. On retrouve cette division dans la composition du système socio-culturel que M. Harris établit à partir d'une reformulation de la division de K. Marx entre infrastructure (forces et techniques productives, mode d'organisation de la production) et superstructure (ensemble des institutions sociales, comme l'Etat, le droit, la religion, etc.) : « The cultural materialist version of Marx's great principle is as follows : the etic behavioral modes of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic and political economy, which in turn probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructures. »<sup>28</sup> Là où K. Marx ne distinguait que deux niveaux dans la structure sociale, M. Harris en voit donc trois. Il retire de l'infrastructure de K. Marx le mode d'organisation des forces productives<sup>29</sup> pour en faire un niveau en lui-même (la structure) et réduit l'infrastructure aux modes de production des moyens de subsistance et de reproduction biologique.

Dans une certaine mesure, on peut dire que le développement que fait M. Harris à partir des notions d'etic et d'emic, est déjà présent chez J. H. Steward, bien qu'il ne soit pas formalisé dans ces termes. En effet, ce dernier précise que la « cultural ecology » est avant tout une méthode, une construction de l'anthropologue pour expliquer des types socio-culturels et parvenir à établir des régularités de causes et d'effets concernant les phénomènes culturels (etic), qui ne peuvent donc être assimilée aux explications vernaculaires des cultures étudiées (lorsque cela est possible car il est vrai que concernant l'archéologie, l'emic n'est guère présente). Par ailleurs, concernant R. Rappaport, les définitions qu'il donne d'« operational model » – « operational model is that which the anthropologist constructs through observation and measurement of empirical entities, events, and material relationships. » – et de « cognized model » – « the cognized model is the mode of the environment conceived by the people who act in it. » – à l'issue de son ouvrage *Pigs for the Ancestors*, évoquent les dimensions etic et emic telles que les utilise M. Harris. Toutefois R. Rappaport les applique non pas à un système socio-culturel mais à un environnement ou à l'écosystème. Le « cognized model » ou les aspects emic ont une place plus importante que chez M. Harris dans l'étude anthropologique de l'écologie dans la mesure où ce mode fixe les modalités d'interactions de la population avec les autres membres de l'écosystème.

Au-delà de ces nuances, une certaine représentation commune des théories scientifiques semble se dégager. En effet, les quelques auteurs mentionnés, semblent tous considérer leur production scientifique comme la construction d'une représentation adéquate du « réel », autrement dit, de cette « cartographie des données en partant des « fondamentaux ». <sup>30</sup> Que ce soit J.H. Steward, M. Harris, G. Bateson, R. Rappaport, tous partent de « fondamentaux », i.e. de leur élaboration théorique pour rendre intelligibles les phénomènes sociaux, comportementaux et psychiques. Cet aller-et-retour, qui correspond à la dynamique scientifique, est clairement exprimé par G. Bateson : « Si vous faites le relevé d'une surface de terre, (...) ce sont deux types de savoir qui entrent en jeu, et aucun des deux ne doit être omis : d'un côté, il y a vos mesures empiriques, de l'autre, il y a la géométrie euclidienne. Si elles ne se correspondent pas, de trois choses l'une : ou bien les données sont erronées, ou bien vos raisonnements partant de celles-ci sont faux, ou bien vous avez fait une

<sup>28</sup>(Harris 1979) p. 55-56

<sup>29</sup>Cette distinction, qui distingue l'infrastructure d'Harris du « cultural core » de J. H. Steward, est justifiée par la séparation, à des fins d'intelligibilité, des effets et des causes, "I think it is possible to explain the evolution of the ownership of means of production as a dependent variable in relation to the evolution of demography, technology, ecology, and subsistence economy." ((Harris 1979); p. 64)

<sup>30</sup>(Bateson 1973) Ibid.

découverte majeure, qui devrait conduire à la révision de l'ensemble de la géométrie. »<sup>31</sup>

Il est probable que derrière cette image relativement homogène des démarches scientifiques de ces auteurs rattachés à la « cultural ecology », il ait été omis de mentionner certaines nuances ou oppositions, dont une majeure, qui pourrait remettre en cause la cohérence de ces démarches. La considération de la logique systémique présente chez G. Bateson, R. Rappaport et A. P. Vayda, crée sans doute une rupture théorique suffisamment significative pour remettre en cause la cohérence de ce « courant ». Par ailleurs il est difficile de mettre dans un rapport de proximité important la pensée de G. Bateson, qui s'attache à présenter des structures formelles et contextuelles de l'esprit et le matérialisme déterministe de M. Harris. Ces lignes de division sont en particulier discernables lorsque l'on considère ce qui devrait faire l'unité de la « cultural ecology », i.e. les notions d'écologie et d'environnement.

## II. Environnement, culture, système socio-culturel et écosystème

Si la prise en compte par les auteurs de la « cultural ecology » d'éléments environnementaux dans l'étude des sociétés humaines constitue bien une « rupture » vis-à-vis du fonctionnalisme ou du diffusionnisme, cette démarche n'est pas inédite. On peut en effet trouver dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple chez Montesquieu<sup>32</sup>, une pensée de l'interaction entre forme sociale et environnement, et elle est également présente à travers le développement de la géographie au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>. Cependant, la perspective écologique adoptée n'implique pas *de facto* une homogénéité dans la manière d'appréhender l'environnement. Certains s'attachent à étudier la nature des relations entre humains et environnement, d'autres pensent la nature des relations des humains dans leur environnement. Cette différence renvoie à des représentations antagonistes. D'un côté, une relation d'extériorité de l'environnement vis-à-vis des cultures – les interactions entre ces deux sphères sont traduites par un rapport déterministe partiel, fonction de capacités techniques. De l'autre, une imbrication des cultures dans l'environnement, où les interactions d'une culture avec les autres éléments de son environnement s'expliquent par une logique systémique.

Bien qu'il ne s'agisse pas de grouper totalement les auteurs que nous allons considérer dans l'un ou l'autre de ces deux pôles, mais plutôt de les placer de manière graduée sur un axe, en partant de la vision de l'environnement comme contrainte, il est nécessaire de les départager en fonction de leur proximité avec l'un des deux pôles. Ainsi il est possible d'associer, dans une certaine mesure, d'abord J.H. Steward et M. Harris (tout en présentant les nuances qui les distinguent) et ensuite G. Bateson, R. Rappaport et A. P. Vayda. Cette approche, permettant de mettre en évidence des distinctions et des nuances entre auteurs, nous amène toutefois à les considérer de manière quelque peu successive. Il sera également nécessaire de s'attarder plus particulièrement sur M. Harris et sur la logique systémique présente dans sa théorie pour justifier la séparation que nous opérons entre lui et R. Rappaport par exemple.

<sup>31</sup>(Bateson 1973) p. 20

<sup>32</sup>Denis de Casabianca montre comment la notion de "climats" chez Montesquieu est une sorte d'équivalent de celle de "milieu" en géographie; Casabianca, Denis de, « Climats », dans *Dictionnaire Montesquieu* en ligne, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426390/fr> ; bien évidemment, il faut également mentionner Thomas Malthus, auquel M. Harris fait référence à de nombreuses reprises.

<sup>33</sup>Wolf Feuerhahn retrace dans "Les catégories de l'entendement écologique : milieu, *Umwelt*, *environnement*, nature..." (Blanc, Demeulenaere, and Feuerhahn 2017) les débats autour des concepts écologiques et des manières de concevoir les relations entre environnement et société humaine, montrant ainsi l'importance de la géographie dans le développement de la perspective écologique. On peut noter également que Marvin Harris, (Harris 1968), pour indiquer les influences de la pensée de J. Steward, souligne une sensibilité aux "facteurs environnementaux" chez Kroeber (professeur de J. Steward) via les travaux de Karl Sauer et son "interest in human geography" (ibid. p. 662). B. S. Orlove indique également l'influence de K. Sauer sur J. Steward (B. S. Orlove, ibid.)



## A. L'environnement comme contrainte et déterminisme des conditions matérielles

L'approche écologique de J. H. Steward, brièvement évoquée plus haut et qu'il développe dans *Theory of Culture Change*<sup>34</sup>, met en évidence deux conceptions de l'environnement, celle qui concerne la biologie, et celle qui concerne la « cultural ecology ». Cette seconde conception fait de l'environnement un facteur extérieur à la culture, plus ou moins déterminée par lui en fonction de ses capacités technologiques. J. H. Steward introduit la notion de « cultural ecology » par un rappel des significations « classiques » (biologiques) des notions d'environnement et d'écologie, où l'environnement est « the total web of life wherein all plant and animal species interact with one another and with physical features in a particular unit of territory. »<sup>35</sup> L'implication de l'humain dans l'environnement, dont il fait indéniablement partie, y introduit la culture.<sup>36</sup> Mais, J. H. Steward considère que l'étude de ces « interactions entre caractéristiques physiques, biologiques et culturelles », c'est-à-dire l'écologie, ne permet pas d'aboutir véritablement à des explications de phénomènes et ne constitue que des descriptions. Or, pour que l'écologie ait une valeur heuristique, il faut qu'elle soit un outil en vue d'un objectif scientifique, qu'il s'empresse donc de préciser. Il s'agira de déterminer « how culture is affected by its adaptation to environment. »<sup>37</sup> Cette phrase dénote une tension entre les deux conceptions de l'environnement ou de la nature des relations entre l'environnement et la culture. Si l'environnement est l'ensemble des interactions entre les vivants en fonction de contraintes physiques sur un territoire donné, on pourrait considérer que les cultures sont, au moins en partie, une forme de l'interaction des humains avec les autres vivants en fonction de ces mêmes contraintes physiques. Dans ce cas, l'environnement contiendrait la culture. Qu'est-ce que pourrait alors signifier que la culture s'adapte à l'environnement ou encore que la culture est conditionnée par son adaptation à l'environnement ? En posant cette question, et celle de l'adaptation (notion dont J. H. Steward ne précise pas le sens<sup>38</sup>), il place en fin de compte l'environnement dans une relation d'extériorité aux cultures, ce qui aboutit à faire de la culture une caractéristique spécifique partiellement déterminée par l'environnement plutôt qu'une forme d'interaction écologique. Autrement dit, l'environnement est un facteur déterminant de certains aspects de la culture. Même s'il y a une influence de l'environnement sur la culture, les deux sont toujours pensés comme séparés.

Il est possible d'expliquer cette définition de l'environnement chez J. H. Steward par plusieurs raisons. D'abord J.H. Steward veut éviter toute réduction de la culture au biologique et d'en faire une émanation génétique. Ensuite, il lui semble que les concepts de la biologie et de l'écologie, en particulier par l'accent qu'ils mettent sur la compétition, sont inadaptés pour une approche anthropologique, et que la nature des problèmes que la biologie pose est trop différente de celle de l'anthropologie pour que les mêmes outils soient utilisés : « The social science problem of explaining the origin of unlike behavior patterns found among different societies of the human species is very different from the problems of biological evolution. Analyzing environmental adaptations to show how new cultural patterns arise is a very different matter than seeking universal similarities in such adaptation. »<sup>39</sup>

Pour autant, le déterminisme de J. H. Steward n'est pas total ni étendu à l'ensemble de la société. Cette dernière garde un certain degré d'autonomie et la mesure de l'influence de l'environnement ou des contraintes qu'il impose aux formes sociales fait partie des problèmes de la « cultural

<sup>34</sup>(Steward 1955) L'élaboration conceptuelle de la "cultural ecology" est l'objet du chapitre 2.

<sup>35</sup>(Steward 1955) p. 30.

<sup>36</sup>"He introduces the super-organic factor of culture, which also affects and is affected by the total web of life." Ibid. p. 31.

<sup>37</sup>Ibid.

<sup>38</sup>Contrairement à R. Rappaport ou G. Bateson, cf. infra.

<sup>39</sup>(Steward 1955),p. 33 -34.

ecology »<sup>40</sup>. Ces aspects culturels qui sont déterminés par l'environnement correspondent à ce qu'il nomme « cultural core », les autres aspects sont régis par des facteurs historiques « by random innovation and diffusion »<sup>41</sup>, et expliquent la grande variété des cultures. De la même manière que ce sont certains aspects des cultures qui sont pris en compte, ce sont des caractéristiques fonctionnelles de l'environnement qui doivent être considérées.<sup>42</sup> A travers les applications empiriques de sa méthode, l'environnement agit sous forme de contrainte, déterminant soit positivement des formes socio-culturelles que J. H. Steward rassemble en « type », soit négativement ; l'environnement est alors condition de la mise en œuvre d'une pratique sociale « diffusée ».<sup>43</sup> Le degré de détermination de l'environnement sur la culture est liée à sa technologie, qui « exemplifies progress in man's control of nature »<sup>44</sup>. Ce serait donc par le développement croissant de la technologie, que l'humain, à travers sa culture, s'affranchirait des contraintes environnementales « naturelles », jusqu'à produire lui-même entièrement un environnement « artificiel », phénomène qu'il illustre en faisant référence à la station spatiale orbitale.<sup>45</sup> Cet ultime exemple confirme l'interprétation que nous faisons de sa conception de l'environnement comme quelque chose d'extérieur à la culture, qui la détermine plus ou moins, en fonction du niveau technologique, jusqu'au point où la culture, grâce à la technique renverse ce rapport de détermination. Mais, s'il peut y avoir inversion du rapport de détermination, la discontinuité entre les deux règnes semble se maintenir.<sup>46</sup>

La position de M. Harris, sur notre axe, est proche de celle J. H. Steward. En effet, M. Harris reprend d'une certaine manière la théorie de J.H. Steward<sup>47</sup>, accentuant à la fois les aspects matérialistes et l'étendue du déterminisme des conditions environnementales. Dans la structuration du système socio-culturel<sup>48</sup> en infrastructure, structure, superstructure, c'est en premier lieu l'infrastructure, « interface entre nature et culture », qui va être déterminante dans la configuration du système et c'est sur ce niveau que l'anthropologue doit se concentrer pour trouver les causes des phénomènes sociaux. Les variables déterminantes de l'infrastructure, i.e. des modes de production et de reproduction, sont regroupées en classes : l'environnement, la technique ou la relation technique-environnement, la démographie, l'économie. Par rapport au « cultural core », cette évacuation hors de l'infrastructure du mode d'organisation de la production, ou de tout autre élément culturel qui n'est pas immédiatement en relation avec les conditions de subsistance souligne le matérialisme exacerbé de M. Harris. Ce sont les contraintes environnementales qui déterminent l'infrastructure, qui étant donné son caractère vital, détermine les autres niveaux de la société. « Cultural materialists contend that this balance [the balance between the size of each human population, the amount of energy devoted to production, and the supply of life-sustaining

<sup>40</sup>«The problem is to ascertain whether the adjustments of human societies to their environments require particular modes of behavior or whether they permit latitude for a certain range of possible behavior pattern.” Ibid. p. 36.

<sup>41</sup>Ibid.

<sup>42</sup>Cf. supra, note 15 ; l'application de sa méthode lui permet de mettre en évidence des types culturels d'un degré d'« intégration socio-culturelle » (autre concept de J. H. Steward) plus ou moins élevé : groupe de famille (Shoshone), band patrilinéaire (Bushmen), "composite hunting band", sociétés à clan, sociétés complexes.

<sup>43</sup>Ibid. Voir en particulier chapitre 10.

<sup>44</sup>«Cultural Ecology», J.H. Steward dans *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (Darity 1968), p. 341.

<sup>45</sup>Ibid. p344.

<sup>46</sup>On peut noter toutefois qu'au moins à un endroit, J. H. Steward (Ibid, p. 341) mentionne l'effet de certains traits culturels sur l'environnement, sans que celui-ci ne soit dû à un niveau technologique moderne. Il inverse alors le rapport de détermination unilatérale qui fonde d'ordinaire la plupart de ses explications.

<sup>47</sup>Cette inscription de M.Harris dans la continuité de J. H. Steward est visible dans *The rise of Anthropological Theory* (Harris 1968), où il insère la "cultural ecology" dans le courant qu'il nomme "Cultural materialism" et dont il revendique la supériorité en tant que "stratégie de recherche". On peut noter également, qu'il regrette l'absence d'approche quantitative ou statistique dans l'approche de J.H. Steward qui aurait fait voir plus clairement la supériorité de sa méthode.

<sup>48</sup>M. Harris distingue la société de la culture de manière précise : “ A society for us is a maximal social group consisting of both sexes and all ages and exhibiting a wide range of interactive behavior. Culture, on the other hand, refers to the learned repertory of thoughts and actions exhibited by the members of social group” (Harris 1979) p. 47.

resources] is so vital to the survival and well-being of the individuals and groups who are its beneficiaries that all other culturally patterned thoughts and activities in which these individuals and groups engage are probably directly or indirectly determined by its specific character. »<sup>49</sup> Cette insistance sur le déterminisme de la structure finit par masquer les nuances qu'il peut apporter concernant son étendue.<sup>50</sup> Toutefois, il convient de s'attarder d'une part sur la place de l'environnement dans la structure et d'autre part sur la manière dont M. Harris décrit ce déterminisme de la structure sur les autres niveaux de la société, car il fait poindre une logique systémique, bien qu'elle soit moins marquée que chez G. Bateson ou R. Rappaport.

Dans sa construction théorique (ses études ethnographiques ou à partir de matériaux historiques ou archéologiques, ou les références auxquelles il a recours dans *Cultural Materialism* sont plus nuancées) il semble que M. Harris attribue aux conditions environnementales le statut de cause première par rapport aux autres variables de la structure (la technique ou la démographie). En premier lieu, le rapport entre technique et environnement n'est pas sans équivoque. Tantôt ils paraissent indissociables à travers l'ensemble technico-environnemental, tantôt ils sont séparés et nous avons deux facteurs de détermination du mode de production et de reproduction. Cette relation entre technique et environnement peut être éclaircie à partir d'un « impensé », l'innovation technique.<sup>51</sup>

Les techniques paraissent chez M. Harris comme une chose déjà-là qui ne se manifesterait comme innovation que par sa généralisation. En prenant l'exemple de la « révolution néolithique », il souligne que celle-ci n'est pas caractérisée par « l'invention » de l'agriculture, étant donné que celle-ci était connue des groupes de chasseurs-cueilleurs<sup>52</sup>, mais par sa généralisation, laquelle s'explique par une transformation des conditions environnementales, rendant celle-ci plus « rentable ». <sup>53</sup> Sans remettre en cause cette théorie à propos de la « révolution néolithique », on peut d'abord souligner un sous-jacent de la pensée de M. Harris : une logique économique d'optimisation productive en termes d'énergie constituerait un universalisme humain sinon biologique. Ensuite, à partir de cet exemple, il semble que M. Harris fasse de l'environnement un déterminant, non de l'innovation technologique puisque ce point demeure inexplicable ou inexplicable, mais de l'usage généralisé de telle ou telle technique. Si l'on considère le rapport de cette connexité technique-environnement au facteur démographique de l'infrastructure, il sera possible d'indiquer là encore une relation de détermination du premier sur le second. En effet, M. Harris, en néo-malthusien, explique que l'augmentation de la population est due à une efficacité technico-environnementale accrue<sup>54</sup>. Mais, face à l'objection qu'il s'oppose (pourquoi une amélioration des techniques productives conduit à une augmentation de la population plutôt qu'à l'augmentation des niveaux de vie ou à la diminution de la charge de travail) son argumentation est des plus incertaines. Avec des facteurs technico-environnementaux constants (c'est-à-dire avec des facteurs environnementaux qui ne conduisent pas

<sup>49</sup>(Harris 1979) p. 58

<sup>50</sup>« cultural materialism » « does not deny the possibility that emic, superstructural, and structural components may achieve a degree of autonomy from the etic infrastructure » (Harris 1979 ; p. 65) Ici, comme J.H. Steward, M. Harris semble concéder un degré d'autonomie de certains aspects de la culture vis-à-vis des déterminations environnementales.

<sup>51</sup>« Cultural materialism is not addressing the question of how technological inventions and other kinds of creative innovations originate in individuals but rather how such innovations come to assume a material social existence and how they come to exert an influence on social production and social reproduction. » (ibid. p. 59) On trouve une idée similaire chez J.H. Steward : "The concept of cultural ecology, however, is less concerned with the origin and diffusion of technologies than with the fact that they may be used differently and entail different social arrangements in each environment." (Steward 1955) p. 38

<sup>52</sup>"Furthermore, there is ample evidence to indicate that some of the greatest inventions ever made – for example, agriculture – were known in thought for thousands of years before they began to play a significant role in the infrastructures of prehistoric societies" (Harris 1979). p. 59

<sup>53</sup> "Cultural materialist theories envision these processes as fundamental shifts in the cost-benefits of hunting-gathering as opposed to the cost-benefits of farming and stock raising. These shifts were probably related to the global climatological changes marking the onset of the present interglacial period about 13,000 years ago." (Harris 1979). p. 86

<sup>54</sup>Ibid. p. 69

à utiliser une technologie déjà connue), nous explique-t-il, les populations limitaient leur propagation par un ensemble de moyens violents pour éviter des « severe cutbacks in the quality of life »<sup>55</sup> qu'une démographie trop importante aurait produit fatalement. Mais, étant donné que les populations souhaitaient « réduire le gaspillage d'enfants »<sup>56</sup> et s'épargner le « coût psychologique et biologique de l'infanticide »<sup>57</sup>, ils devaient chercher à augmenter leur production de moyens de subsistance dès que les techniques le leur permettaient. Autrement dit, M. Harris fait du mode de reproduction de la population, une fonction du mode de production des moyens de subsistance, ce qui lui permet de résoudre son paradoxe, sans que cela ne constitue en rien une « explication », car il n'a fait que poser l'expansion démographique comme principe dans son raisonnement. On pourrait pourtant lui demander, pourquoi celle-ci est-elle un principe de base, et non l'économie productive ou l'augmentation du niveau de vie. D'autant plus étrange est son raisonnement puisque ce qui motive le contrôle violent de l'expansion démographique est la primauté de la « quality of life ». Quoiqu'il en soit, si l'on relie cette argumentation avec les conditions d'émergence d'améliorations techniques ou de leur généralisation, ce sont les transformations environnementales, plus que la relation technique-environnement, qui semblent déterminer les modes de production et de reproduction, eux-mêmes fondamentaux dans les systèmes socio-culturels. Cette position n'est pas tenable, d'où une certaine incertitude qui demeure quant à la relation entre technique et environnement, en particulier lorsque Harris illustre sa théorie à partir d'études empiriques. Cet impensé de la relation technique-environnement ou encore entre la technique et d'autres aspects culturels est un évitement, car cette question de la technique et de son évolution indiquerait une incohérence dans la hiérarchie de son système socio-culturel.

Pour soutenir ce propos, mais aussi pour distinguer M. Harris de R. Rappaport, G. Bateson ou A. P. Vayda, il est nécessaire de présenter la manière dont est pensée la relation entre infrastructure, structure et superstructure, car ce rapport triple pourrait nuancer le déterminisme linéaire des conditions environnementales sur la société. En effet, M. Harris emprunte alors des éléments de la logique systémique. « Infrastructure, structure, and superstructure constitute a sociocultural system. A change in any one of the system's components usually leads to a change in the others. »<sup>58</sup> Néanmoins, si l'on se situe dans une perspective systémique, comment et pourquoi privilégier l'infrastructure par rapport à la structure et la superstructure dans une répartition des rôles déterminants. M. Harris répond à cette interrogation en distinguant les « negative feedbacks », qui maintiennent le système dans un état stable des « positive feedbacks », qui conduisent à une « consequent alteration of the system's fundamental characteristics »<sup>59</sup>. C'est le degré de probabilité que des changements au niveau de l'infrastructure conduisent à des transformations ou à une reconfiguration du système socio-culturel dans son ensemble qui donne à l'infrastructure sa primauté sur la structure et la superstructure. Les changements au niveau de l'infrastructure donnent plus probablement lieu à des « positive feedbacks » aux autres niveaux du système, débouchant ainsi à sa reconfiguration, tandis qu'habituellement les changements au niveau de la structure ou de la superstructure donnent lieu à des « negative feedbacks » de l'infrastructure, dont l'importance vitale permet de maintenir le système dans un état stable. Il y a bien un système et une logique de causalité circulaire, mais seule l'infrastructure peut donner lieu, en règle générale, à la réorganisation du système. Autrement dit, toute évolution, toute variation diachronique aura plus de chance d'être expliquée par un changement au niveau de l'infrastructure. On retrouve au fond la logique marxiste de la relation entre infrastructure et superstructure, de la résistance de la superstructure aux transformations de l'infrastructure. Mais l'usage de la logique systémique, contrairement à ce que M. Harris affirme, ne permet pas de dépasser cette logique dialectique. Dire

---

<sup>55</sup>Ibid.

<sup>56</sup>Ibid.

<sup>57</sup>Ibid.

<sup>58</sup>Ibid. (p.71)

<sup>59</sup>Ibid.

que le changement de l'infrastructure « neutralise » les effets rétroactifs potentiels de la structure et de la superstructure, revient à dire que l'infrastructure détermine la structure et la superstructure. Ou il y a un système et donc il y a boucle de détermination c'est à dire que les valeurs des variables du système varient en fonction des variations des valeurs des autres variables, et dans ce cas-là le changement de l'infrastructure est également déterminé par la superstructure ; ou il y a une détermination unilatérale, indépendance de certaines variables, et il ne s'agit pas d'une logique systémique. Or, dans la théorie de M. Harris, l'environnement et la technique sont en général cet ensemble de variables indépendantes du système. La question de la technique, abordée plus haut, mettrait vraisemblablement en difficulté cette primauté de l'infrastructure sur les autres composants du système socio-culturel, car il semble raisonnable d'affirmer que l'innovation autant que la généralisation de techniques sont fonction des autres modes du système.<sup>60</sup>

Ainsi, la prise en compte de l'environnement chez M. Harris, tout comme chez des auteurs comme M. Harner ou R. Carneiro ou même J. H. Steward, en tant que facteur explicatif des formes sociales, donne à voir une conception de l'environnement comme contrainte et détermination. M. Harris explique ainsi les aspects d'un nombre important de cultures, rendant compte de leur transformation ou de leurs différences à partir des facteurs environnementaux. Ainsi, il reprend J. H. Steward sur l'organisation sociale des Shoshone, s'appuie sur les travaux de l'archéologue Mark Cohen pour proposer une théorie concernant la révolution néolithique et la généralisation de l'agriculture, explique ainsi les différences entre les sociétés villageoises pré-étatiques. Il conditionne à des causes technico-environnementales l'intensification de la stratification sociale jusqu'à l'émergence de société étatique (il semble alors entériner la thèse de Karl Wittfogel sur le lien entre émergence de l'état et système d'irrigation). R. Carneiro pour sa part, n'acceptant pas l'hypothèse de K. Wittfogel sur l'émergence de l'état, celle-ci ayant été contredite par des données archéologiques<sup>61</sup>, explique l'apparition des sociétés étatiques comme le résultat d'une pression démographique croissante, faisant passer les conflits de la vendetta à la guerre de conquête<sup>62</sup>, conjuguée à un facteur écologique, la « circonscription » des terres agricoles (e.g par des montagnes) ou la concentration des ressources (e.g autour d'une rivière). Ces facteurs conduisent à une concentration territoriale au profit d'une population permettant l'émergence d'une structure étatique.<sup>63</sup> Un autre exemple de ce genre de théorie peut être illustré par l'article de M. Harner sur le cannibalisme aztèque, qu'il explique par les contraintes écologiques locales et le besoin impératif de protéines : « From the perspective of cultural ecology and population pressure theory, it is possible to understand and respect the Aztec emphasis on human sacrifice as the natural and rational response to the material conditions of their existence. »<sup>64</sup> Avant de considérer une autre conception du rapport entre culture et environnement, il paraît important de mentionner le travail de M. Harris concernant l'explication des tabous animaux, en particulier la sacralité de la vache en Inde, qu'il rapproche de l'anathème du porc au Moyen-Orient. Dans ce cas, l'interaction entre environnement et culture est plus réciproque. La sacralisation des vaches en Inde résulterait d'un processus de dégradation environnementale due à une pression démographique<sup>65</sup>. Cette transformation de l'écosystème conduit à rendre la

<sup>60</sup>L'analyse de Philippe Descola concernant les « résistances ontologiques » des chasseurs cueilleurs animistes vis-à-vis de programme de développement souhaitant les transformer en éleveurs (ou l'incompatibilité de cette pratique avec leur mode d'identification) pourrait être traduite dans les termes de M. Harris, comme une détermination de la superstructure sur l'infrastructure. (Descola 2015) Chapitre XV.

<sup>61</sup>Bien que M. Harris fasse référence à l'article de R. Carneiro, celui-ci n'évoque pas cette limite empirique à la théorie de l'émergence de l'Etat de K. Wittfogel.

<sup>62</sup>Cette explication de la guerre par la pression démographique est également soutenue par A. P. Vayda (Vayda 1976).

<sup>63</sup>(Carneiro 1970). Par ailleurs, une répartition territoriale créant une "social circumscription" (encercllement par la présence d'autres groupes sociaux) peut selon lui jouer la même fonction qu'une « ecological circumscription ».

<sup>64</sup>(Harner 1977) p 132

<sup>65</sup>« As in the case of the pig in the Middle East, the underlying reason for this change [l'interdit alimentaire] was the intensification of production, the rise in population density, and the shift to new modes of production. (...) With the increase in population, and in the number of towns and cities, India became subject to increasingly severe droughts and famines, due in part at least to deforestation and settlement of marginal lands. The Ganges Valley is a classic case of

consommation de la viande de bœuf trop onéreuse (en termes caloriques), ce qui serait la raison de son interdiction. Cette situation environnementale vis-à-vis de l'élevage est selon lui identique pour le Moyen-Orient. Cependant, l'utilité de la vache dans les travaux agricoles en Inde expliquerait qu'elle soit devenue « sacré » et non un animal impur, comme le porc au Moyen-Orient. Il est intéressant de noter qu'à ce niveau, la transformation de l'écosystème n'est pas extérieure à l'activité humaine mais lui est inhérente. Dans cette explication, les causes sociales et environnementales sont indissociables. On pourrait là encore questionner ce cas par rapport à l'élaboration théorique de M. Harris. En effet, si c'est le développement de certaines techniques qui initie le mécanisme de transformation environnementale, on peut se demander ce qui a fait émerger ces techniques. Le maintien de la position théorique nous ferait retomber sur une cause extérieure : il y a eu un changement dans l'environnement permettant et encourageant la généralisation de ces techniques qui ont ensuite eu une influence sur l'environnement.

L'environnement, pris en compte par ces auteurs dans leurs études de pratiques ou de systèmes socio-culturels, est pensé dans un rapport d'extériorité et de séparation. Les sociétés s'adaptent à leur environnement, elles sont pour ainsi dire l'unité de survie dans l'évolution. La culture, en particulier ses aspects liés aux conditions matérielles d'existence, est une propriété adaptative des systèmes socio-culturels. Cette conception de l'environnement est transformée lorsque l'unité de survie devient l'écosystème et non simplement la société, comme c'est le cas chez G. Bateson et chez R. Rappaport.

## B. Imbrication de la culture dans l'environnement et logique systémique

En quoi peut-on dire que, malgré la prise en compte de l'environnement, la manière dont ils le conçoivent différencie R. Rappaport et G. Bateson, de M. Harris ou de J. H. Steward ? En quoi la conception de G. Bateson ou R. Rappaport fait-elle de l'environnement, non pas un élément déterminant, distinct d'un type culturel ou d'un système socio-culturel, mais un ensemble de relations ou une composition de systèmes plus ou moins fermés, plus ou moins autonomes ?

Il est sans doute possible d'attribuer cette différence d'une part à l'application de la logique systémique issue des développements de la cybernétique et, d'autre part à une prémisse de continuité communicationnelle<sup>66</sup>. Le système devient l'unité d'analyse, et plus précisément l'écosystème ou le système « humain-plus-environnement ». G. Bateson fournit, par la diversité de ses analyses, un cadre conceptuel puissant qui influencera R. Rappaport. Ce dernier dans *Pigs for the Ancestors* met en pratique une approche écosystémique des Tsembagas tout en conservant une dimension matérialiste.

La logique systémique raisonne à partir de causes circulaires et non linéaires, à la manière d'une boucle. Il existe deux possibilités pour des systèmes : « soit tendre vers un état stable, soit subir un

---

environmental depletions created by the intensification of production" (Harris 1979) pp. 251 -252

<sup>66</sup> Cette prémisse renvoie à la pensée de G. Bateson. Exprimée de manière schématique, G. Bateson établit une continuité au niveau communicationnel entre les processus mentaux et les contextes de ces processus. L'information qui circule dans un circuit communicationnel ne doit pas être pensée comme un stimuli mais comme une chaîne de différences. De tels circuits incluent les processus mentaux et ne permettent donc pas la séparation de ces derniers de leur environnement. C'est ainsi que G. Bateson fonde l'immanence de l'esprit. Pour reprendre un exemple qu'il utilise à de nombreuses reprises, lorsqu'on veut étudier le comportement d'un aveugle qui marche dans la rue, il est nécessaire de prendre en compte la chaîne d'information qui circule au sein d'un système communicationnel qui comprend la rue, la canne, la main, le système nerveux, les muscles des jambes, etc. Il est impossible pour G. Bateson d'effectuer une coupe dans ce circuit, à rompre la continuité du circuit communicationnel se composant d'un vivant dans un environnement. "Les idées sont immanentes dans un réseau de voies causales que suivent les conversions de différence. (...) Ce ne sont pas des "impulsions", mais de "l'information". 3. Ce réseau de voies ne s'arrête pas à la conscience. Il va jusqu'à inclure les voies de tous les processus inconscients, autonomes et refoulés, nerveux et hormonaux. 4. Le réseau n'est pas limité par la peau mais comprend toutes les voies externes par où circule l'information. Il comprend également ces différences effectives qui sont immanentes dans les "objets" d'une telle information ; il comprend aussi les voies lumineuses et sonores le long desquelles se déplacent les conversions de différences, à l'origine immanente aux choses et aux individus et particulièrement à nos propres actions." (Bateson 1973 vol. 1 pp. 276-277)

changement exponentiel progressif ; ce changement sera limité par les ressources d'énergie du système, par une restriction extérieure ou bien par l'effondrement du système en tant que tel. »<sup>67</sup> La systémique fournit en quelque sorte un outil théorique pour penser la perpétuation ou l'évolution de toute sorte de système (humain, société, écosystème). G. Bateson l'utilise pour tenter d'expliquer l'équilibre des schismogénèses symétriques et complémentaires permettant la perpétuation de la société Iatmul. L'homéostasie d'un système est obtenue s'il existe un ou des régulateurs fixant les valeurs des variables composant le système dans des intervalles de stabilité. L'équilibre du système est défini par le maintien des valeurs dans ces intervalles. Le système doit être fait de telle sorte que lorsqu'une variable dévie de sa valeur cible, celle-ci soit empêchée de dévier indéfiniment par un mécanisme régulateur (celui-ci peut être inclus dans le système et l'on peut parler alors d'auto-régulation). Il doit donc exister une valeur de référence à partir de laquelle des processus ramèneront la valeur de la variable dans son intervalle cible. Ces systèmes impliquent donc l'existence de circuits communicationnels dirigeant ces processus. Un exemple de système élémentaire homéostatique, fourni autant par G. Bateson ou R. Rappaport, est un système thermostatique ou une machine à vapeur.

Au risque de simplifier, il est possible de dire que la logique circulaire à l'œuvre dans un système, associée à une dimension temporelle (l'état présent dépend d'un état passé) fait qu'il n'y a aucune primauté d'une partie du système sur l'ensemble. La logique systémique supprime en effet la possibilité d'une cause première, puisqu'elle s'identifie à une chaîne de causes circulaires, de déterminations réciproques en expansion, i.e intégrant une dimension temporelle. « Ainsi, dans aucun système qui fait preuve de caractéristiques "mentales" [c'est-à-dire dont "le comportement du régulateur (...) est partiellement déterminé par son propre comportement antérieur"], n'est donc possible qu'une de ses parties exerce un contrôle unilatéral sur l'ensemble. Autrement dit : *les caractéristiques "mentales" du système sont immanentes, non à quelque partie, mais au système entier* »<sup>68</sup>. D'une certaine manière, si le système socio-culturel est un système « mental », ce qui semble probable, cela soulignerait la différence de la logique inhérente aux théories de G. Bateson par rapport à la logique déterministe de M. Harris, où l'infrastructure a cette sorte de « contrôle unilatéral ».

Au cours de ses études sur le comportement, G. Bateson s'est rendu compte de l'importance du contexte.<sup>69</sup> Ce contexte ou environnement peut être considéré comme composé d'interactions, elles-mêmes traduisibles ou modélisables par une logique systémique. Les changements, évolutions, transformations ne se font pas au niveau des unités mais des relations : « c'est donc le contexte entier qui évolue » et non pas, par exemple, une espèce par rapport à un environnement qui serait stable. Pour G. Bateson l'environnement immédiat correspond à un « environnement biologique » : « les éléments les plus importants dans l'environnement d'un organisme individuel sont : a) d'autres individus de la même espèce ; b) des plantes et des animaux d'autres espèces avec qui l'individu donné se trouve dans une intense relation interactive. »<sup>70</sup> Cette interconnexion constante fait de l'unité de survie, ou de l'unité adaptative, l'écosystème (ou l'homme dans son environnement). Une conception contraire constituerait alors une menace pour la survie des relations écologiques : « Toute philosophie matérialiste qui voit l'homme aux prises avec son environnement s'effondre rapidement, à mesure que l'homme technologique devient de plus en plus capable de s'opposer à des systèmes plus vastes. Chaque bataille qu'il gagne apporte une nouvelle menace de destruction. L'élément de survie – dans l'éthique ou dans l'évolution – n'est ni l'organisme, ni l'espèce, mais le système plus vaste, le "pouvoir" où vit l'individu. Si celui-ci détruit son environnement, il se détruit lui-même. »<sup>71</sup> On peut encore préciser cette conception de l'environnement à partir de ce qu'il écrit

<sup>67</sup>(Bateson 1973) p. 204

<sup>68</sup>(Bateson 1973). Vol 1. p273; G. Bateson souligne

<sup>69</sup>Voir l'anecdote qu'il rapporte en introduction de l'ouvrage *Vers une écologie de l'esprit* (Bateson 1973) p. 15

<sup>70</sup>Bateson 1980, vol 1 réf. p. 200

<sup>71</sup>Bateson 1980, vol 1 réf. p. 291

dans le commentaire de la troisième section de *Vers une écologie de l'esprit*. En effet, il ne s'agit pas de considérer le contexte comme une « variable "indépendante" » du contenu du contexte (« une action ou une énonciation ») – le contenu étant, lui, dépendant du contexte. L'environnement au sens le plus global est, pour ainsi dire, caractérisé par l'interrelation, l'interaction, l'autodétermination systémique de sous-systèmes (cellule, organisme, société, écosystème). « Nous aurions tort de penser que cette évolution [ici, du cheval] ne résulte que d'un ensemble de transformations dans la façon dont l'animal s'adapte à la vie dans des plaines herbeuses ; elle s'explique, bien plutôt, par une constance dans la relation entre l'animal et son milieu. Car c'est l'écologie qui survit et évolue lentement. »<sup>72</sup>Cette écologie concerne également les processus « mentaux », puisque les relations entre systèmes, entre un système et ses sous-systèmes sont communicationnelles. Les processus « mentaux » ne peuvent dès lors être saisis que dans leur relation avec ce contexte ou ensemble de *différences* sélectionnées ; l'unité d'information (ce qui circule dans un système communicationnel) étant définis comme « une différence de différences ». L'analogie avec la cartographie qu'il donne dans le chapitre « forme, substance et différence »<sup>73</sup> permet sans doute de comprendre cette logique de différences et l'imbrication des « systèmes mentaux ». Ce que l'on reporte sur une carte ce sont des différences topographiques du « territoire », or cette carte est elle-même une « représentation de la représentation rétinienne de celui qui a fait la carte »<sup>74</sup>. Ce mouvement de recul qui montre des séries imbriquées est valable également "en avant" : « Je reçois diverses sortes de cartographies, que j'appelle données, ou informations. C'est sur la base de ces données qu'ensuite j'agis. Mais mes actions, mes contractions musculaires sont des transformations élémentaires de différences dans le matériel de l'entrée. Et je reçois encore d'autres données, qui sont [à nouveau] des transformations élémentaires de mes actions. »<sup>75</sup>Ce que G. Bateson exprime c'est que l'unité d'un système ou d'un processus mental n'est pas l'individu, mais davantage l'individu dans la société, ou plus encore l'individu dans son environnement. De là découle cette écologie de l'esprit ou de la pensée dont G. Bateson ne prétend que poser les bases. On retrouve chez R. Rappaport cette logique systémique et l'imbrication de systèmes. Pour autant il paraît moins distant des préoccupations scientifiques de M. Harris, de J. H. Steward ou de R. Carneiro, que ne l'est G. Bateson. Sa conception de l'environnement et la place de la notion de culture, dans une étude écologique s'exprime déjà dans *Pigs for the Ancestors*, mais est plus explicite dans *Ecology, Meaning and religion*, en particulier dans son essai sur l'adaptation. Comme chez G. Bateson, l'unité de survie est le système espèce-plus-environnement ; l'adaptation, qui signifie la persistance, concerne avant tout l'écosystème. Il y a persistance du système s'il y a homéostasie, auto-régulation et donc séquence de réponses à des changements continuels dans les valeurs des variables du système. Toutefois, un système peut également « s'auto-organiser » et certains ajustements face à l'entropie naturelle requièrent, en effet, une transformation dans la structure des séquences de réponses homéostatiques. La flexibilité de la structure systémique, caractérisée par une logique circulaire et par des dimensions hiérarchiques, détermine l'adaptabilité du système. Cette structure systémique correspond à une imbrication de systèmes et les dimensions hiérarchiques situent l'autonomie relative des systèmes entre eux. Certaines dimensions hiérarchiques sont communes à tout système (durée, temps de réponse, spécificité du système, réversibilité des changements), mais d'autres sont spécifiques aux systèmes sociaux du fait d'un degré d'autonomie plus élevé vis-à-vis des « contraintes environnementales », i.e., dans une logique d'imbrication de systèmes, d'une autonomie vis-à-vis des états des autres sous-systèmes qui composent l'écosystème. Les valeurs ou le « meaning » sont une dimension hiérarchique importante du système social humain, dans la mesure où leur degré de détermination est une condition de sa flexibilité adaptative.

<sup>72</sup>Bateson 1980, vol 2 réf. p. 107

<sup>73</sup>Bateson 1980, vol 2, pp. 243 - 278

<sup>74</sup>Bateson 1980, vol 2, p. 250

<sup>75</sup>Bateson 1980, vol 2, p. 251



Ces développements qui succèdent à son ethnographie des Tsembaga, précisent à travers la notion d'adaptation cette conception de l'environnement comme imbrication de systèmes dont les rapports sont des déterminations réciproques de degré plus ou moins élevé en fonction de leur autonomie relative. Autrement dit, R. Rappaport ne nie pas la possibilité d'existence des contradictions entre systèmes, par exemple entre le système social et l'écosystème.<sup>76</sup> Ces contradictions sont d'ailleurs considérées comme des inadaptations des structures systémiques.

L'écologie de R. Rappaport située au niveau de l'écosystème, prend comme variable du système la population ou la densité démographique, plutôt que la culture de cette population humaine.<sup>77</sup> La culture est vue comme une propriété de la population humaine « in part, analogous to the distinctive means by which populations or other species maintain their environmental relations. »<sup>78</sup> C'est dans cette perspective écologique que R. Rappaport a étudié le rituel cyclique du *Kaiko* des Tsembagas peuple de langue Maring de Nouvelle Guinée.

Il est possible de noter dans *Pigs for the ancestors*<sup>79</sup> une certaine proximité avec l'approche de M. Harris. En effet, l'analyse ethnographique est surtout portée sur les conditions matérielles des Tsembagas ; elle a recours aux implications de la densité démographique sur les pratiques sociales<sup>80</sup> et témoigne d'un effort d'objectivation par l'établissement de variables quantifiables. Cette ethnographie de R. Rappaport est une étude synchronique qui ne cherche pas à montrer l'évolution d'une structure par rapport à une transformation de l'environnement, mais la manière dont les pratiques sociales contribuent à un équilibre écosystémique<sup>81</sup>. A. P. Vayda dans son ouvrage sur la guerre comme processus chez les peuples de langue Maring, chez les Iban de Bornéo et chez les Maoris<sup>82</sup> adopte à l'inverse une approche diachronique. L'ethnographie de R. Rappaport est en quelque sorte une application théorique de la systémique ou l'expérimentation d'un cadre analytique à un cas, celui des Tsembagas. De ce travail transparait cette conception de l'environnement comme ensemble de relations au niveau d'un territoire dans lesquelles les humains et leur groupement sont impliqués. Son ethnographie montre plus particulièrement comment les pratiques rituelles des Maring, en fixant les temps de guerre et de trêve, agissent comme des régulateurs d'un écosystème anthropocentré. Par notion d'écosystème anthropocentré, il faut comprendre que la dégradation qui est corrigée ou empêchée par le rituel fait « référence à des déviations de conditions optimales pour la survie d'une population humaine dépendant d'un ensemble particulier de ressources et munie d'un ensemble particulier de moyens pour les obtenir »<sup>83</sup>.

Dès le chapitre introductif, R. Rappaport énonce clairement son approche écologique : « The Tsembaga are regarded here as an ecological population in an ecosystem that also includes the other living organisms and the nonliving substances found within the boundaries of Tsembaga territory. The rituals upon which this study focuses are interpreted as part of the distinctive means by which a population, the tsembaga, relates to other components of its ecosystem and to other local human

<sup>76</sup>Pour R. Rappaport, voir la critique qu'il fait de Friedman dans *Ecology, Meaning and Religion* (Rappaport 1979 ; p. 58).

<sup>77</sup>"We thus begin with the simple observation that the human species is, after all, a species among species and that, as such, humanity's relations with its physical and biotic environments are, like those of other animals, continuous, indissoluble, and necessary. It follows that it is not only possible but proper to take populations of the human species to be an environed unit in ecological formulations. An ecological population is an aggregate of organisms sharing distinctive means for maintaining a common set of material relations with the other components of the ecosystem in which they together participate." (Rappaport 1979), p. 61.

<sup>78</sup>(Rappaport 1979) P62

<sup>79</sup>(Rappaport 1984).

<sup>80</sup>R. Rappaport, tout comme A. P. Vayda, en fait une des causes possibles de l'émergence des conflits armés entre les tribus. (Rappaport 1984) pp.114-115.

<sup>81</sup>"This study has been concerned with regulation, or processes by which systems maintain their structure, rather than adaptation from processes by which the structure of systems change in response to environmental pressures."(Rappaport 1984) p. 241.

<sup>82</sup>(Vayda 1976)

<sup>83</sup>(Rappaport 1984)p. 90

populations that occupy areas outside the boundaries of Tsembaga territory. »<sup>84</sup> La relation qui a lieu entre les Tsembagas et leur milieu à travers leur rituel, nommé *kaiko*, est un régulateur au sein de leur écosystème. Pour le démontrer, il tente de mettre en évidence le fonctionnement systémique de l'écosystème. Le procédé de R. Rappaport consiste à évaluer les valeurs des variables retenues dans la composition du système, pour prouver ensuite son fonctionnement homéostatique. Il commence donc par établir les variables du système, qui doivent être mesurables. Par exemple concernant les jardins, dont la culture constitue un des moyens de subsistance répertorié, il estime l'énergie dépensée dans et produite par ces activités horticoles. Ces mesures prennent en compte la diversité des espèces cultivées. Il arrive à déterminer ainsi une « carrying capacity » du système, exprimée en nombre d'humains et de cochons<sup>85</sup>. Toutefois, ces relevés et estimations sont sujets à caution comme il l'indique à plusieurs reprises.<sup>86</sup>

On peut noter dans sa démarche de traduction quantitative, une remarque relative à la rentabilité énergétique de l'élevage de porcs qui s'avère nulle ou presque.<sup>87</sup> Cela pourrait constituer une objection aux théories de M. Harris selon lequel l'élevage de porcs a été abandonné au Moyen Orient à cause d'un rapport de production d'énergie déficitaire, puisqu'il se fait ici quasiment à perte et que, malgré cela, cette domestication est maintenue. On pourrait surtout élargir ce questionnement aux explications se fondant sur le calcul des coûts et bénéfices énergétiques (ou caloriques) des activités de subsistance. Pour autant, R. Rappaport ne s'engage pas dans cette voie, puisqu'il maintient une explication fonctionnelle en soulignant que le cochon ne se réduit pas à un simple apport de calories mais qu'il contribue à apporter des nutriments complémentaires à ceux des produits horticoles. En effet, si R. Rappaport rend compte des perceptions et motifs vernaculaires des pratiques culturelles, il leur attribue presque systématiquement une fonction. L'explication de l'ingestion de sel avant les combats (devant faciliter la transpiration) en fournit un exemple parmi de nombreux autres.<sup>88</sup> R. Rappaport pourtant se défend de retomber dans les limites du fonctionnalisme de B. Malinowski ou de Radcliffe-Brown.<sup>89</sup> Ayant déterminé les valeurs stables des variables du système (ou « carrying capacity »), il peut démontrer que celles-ci sont maintenues dans leurs intervalles de stabilité à travers le *kaiko*, en particulier lorsqu'au moment culminant de ce rituel, on abat un nombre considérable de porcs domestiques.

Toutefois, pour que la logique systémique soit complète, il doit mettre en avant les mécanismes communicationnels qui conduisent au déclenchement du régulateur ou du rituel. Comme énoncé plus haut, la société des Tsembaga, avant la pacification de la région par l'armée australienne, est marquée par l'alternance de temps de guerre et de trêve.<sup>90</sup> Au départ des combats, une dette est engagée vis-à-vis des esprits des hautes terres et des basses terres, qui apportent leur soutien aux guerriers. A l'issue de la guerre, en supposant qu'il n'y ait pas eu abandon de territoire, chaque camp plante des *rumbims* qui ne seront déracinés qu'à l'issue du *kaiko*. Néanmoins, pour pouvoir amorcer ce rituel, il faut accumuler suffisamment de cochons. Or, le nombre de porcs nécessaires à la tenue du rituel n'est pas fixé. Ainsi, R. Rappaport explique, que le *Kaiko* est enclenché à l'issue d'un consensus au sein du groupe (il n'y a pas d'organisation hiérarchique quotidienne au sein des Tsembaga), et que celui-ci est a priori motivé par les plaintes des femmes concernant le travail supplémentaire qu'exige l'élevage – car ce sont elles qui en ont la charge – et par les dégâts sur les jardins que produit la surpopulation de cochons. Ainsi, c'est lorsque la densité de population de cochons au niveau de l'écosystème du territoire fait apparaître les signes d'une atteinte possible de la

<sup>84</sup>Ibid. p.6 ; Cette perspective est appelé tout au long de l'ouvrage en particulier pp. 32 ; 96 ; 224

<sup>85</sup>Ibid., cf. p. 87-89

<sup>86</sup>Voir en particulier, ibid. p. 47

<sup>87</sup>Ibid. p. 62-64

<sup>88</sup>Ibid. pp. 136-137 ; Voir aussi p.87, où il résume les fonctions biologiques de la consommation de porc.

<sup>89</sup>En particulier dans l'épilogue de l'édition de 1984 de *Pigs for the Ancestors*, où il répond à la plupart des critiques qu'on a pu faire à son travail, et dans "Ecology, Adaptation, and the Ills of Functionalism" (Rappaport 1979)

<sup>90</sup>R. Rappaport n'assiste donc pas au cycle rituel et à la succession des phases de guerre et de paix. Il établit sa théorie à partir des propos qui lui sont rapportés par les Tsembagas lui décrivant la situation précédant la pax australia.

« carrying capacity », que le rituel est enclenché<sup>91</sup>. Celui-ci est composé de plusieurs étapes, dont la plus importante dans une perspective systémique est celle du festin organisé pour les ancêtres, les combattants et les alliés, à l'occasion duquel les porcs élevés pendant la période précédant le déclenchement du *kaiko* sont mangés. C'est à cette occasion que les dons de nourriture faits aux esprits et aux alliés payent la dette qui avait été contractée au début de la phase guerrière. A l'issue du rituel, les *rumbims* plantés au début de la trêve sont déracinés, permettant l'occasion d'une reprise des hostilités. Ce mécanisme de contrôle de l'impact de la population des cochons vis-à-vis des ressources de l'écosystème dans lequel vivent les Tsembaga, n'est pas le seul élément régulateur du rituel. Le retour de la guerre ainsi permis, a une fonction régulatrice de la densité de population humaine. En effet, si l'on considère les causes de la guerre, elles sont a priori le résultat de faits de violence entre groupes ou membres de deux groupes. Les affrontements sont ensuite entretenus par une logique de vengeance et de représailles. Bien que prudemment<sup>92</sup>, R. Rappaport émet toutefois l'hypothèse qu'une des causes des guerres est liée à la pression démographique.<sup>93</sup> Cet argument est repris lorsqu'il indique le rôle possible du *Kaiko* pour réguler la densité de population. « While the kaiko cannot prevent an expanding human population from exceeding the carrying capacity of its territory, it may serve to relieve local population pressure by affording increased opportunities for expansive aggression. »<sup>94</sup> Etant donné que la « carrying capacity » du territoire est exprimée par le nombre d'humains et de cochons vivant sur un territoire, et que le déclenchement du *kaiko* dépend de ce que l'écosystème anthropocentré s'approche de la « carrying capacity », l'augmentation de la population humaine rend le nombre de cochons nécessaire pour déclencher le rituel plus faible ; ce qui va conduire à une accélération du rythme d'occurrence des périodes de guerre et des occasions d'expansion territoriale. La densité de population semble alors être sinon la cause au moins une cause de l'augmentation du nombre de conflit et de guerre. On retrouve ici l'argument que développe P. A. Vayda dans *War in an Ecological Perspective*.<sup>95</sup> Mais les fonctions régulatrices du rituel ne se réduisent pas aux deux seules que nous avons indiquées, R. Rappaport en mentionne les principales à l'issue de l'ouvrage : « It has been argued that the regulatory function of ritual among the Tsembaga and other Maring helps to maintain an undegraded environment, limits fighting to frequencies that do not endanger the existence of the regional population, adjusts man-land ratios, facilitates trade, distributes local surpluses of pig in the form of pork throughout the regional population, and assures people of high-quality protein when they most need it. »<sup>96</sup>

Il est difficile de rendre compte de toute la richesse ethnographique de *Pigs for the Ancestors*, et seuls deux aspects seront encore considérés. Dans son œuvre, R. Rappaport considère les interactions des Tsembaga avec leur environnement, au niveau de ce qui forme leur écosystème, c'est-à-dire le territoire sur lequel ils sont en quelque sorte l'espèce biologique dominante. Par ailleurs, la perspective écologique adoptée demeure anthropocentrée. Les pratiques culturelles décrites reçoivent deux niveaux d'explication : d'abord, une explication vernaculaire (dette vis-à-vis des esprits) et ensuite, une explication systémique. Pour autant cette explication ne considère pas que l'écosystème des Tsembaga constitue un système fermé. En effet, l'écosystème, arbitrairement

<sup>91</sup>«Agitation for a kaiko starts when the relationship of some pigs to their owners changes from one of support (emergency protein supply, conversion of substandard tubers, etc.) to one of parasitism (burdensome or even intolerable energy demands)" (Rappaport 1984) p. 159

<sup>92</sup>"The ecological-demographic conditions that may have underlain much of Maring fighting must remain hypothetical, since reliable quantified data concerning such conditions at the time of, and preceding, outbreaks of warfare are unavailable." Ibid. p. 110

<sup>93</sup>Ibid. pp.114 -117

<sup>94</sup>Ibid. p. 164

<sup>95</sup>(Vayda 1976). Dans cet ouvrage, à partir de cas historiques (Iban & Maori) et ethnographique (Maring), A.P. Vayda développe une étude de la guerre, considérant celle-ci comme un processus ou une succession de phases, qui est intégré à une logique systémique. L'occurrence de la guerre est attribuée à la pression démographique sur un territoire donné. Un argument que l'on retrouve également dans l'article de R. Carneiro cité plus haut.

<sup>96</sup>(Rappaport 1984) p. 224

dessiné par l'anthropologue, est toujours en relation avec un système plus global. Il y a imbrication des « écosystèmes » dans le « regional system », et transfert entre les éléments des écosystèmes composant le « regional system ». <sup>97</sup> Ainsi, on peut dire qu'à aucun moment, il n'est présupposé une rupture ou une discontinuité dans la chaîne interactive, à la fois trophique et communicationnelle, c'est-à-dire dans l'environnement. <sup>98</sup> Cette absence de discontinuité des systèmes et l'imbrication des pratiques culturelles dans les relations écologiques, différencie autant sa démarche que sa conception écologique des travaux de J. H. Steward. Par ailleurs, le raisonnement systémique de Rappaport ne vise pas à expliquer l'origine du rituel, et il n'y a pas de mise en évidence de cause déterminante de l'existence du *kaiko*, dont la recherche aurait caractérisé une démarche du type de celle que défend M. Harris. L'explication systémique de R. Rappaport s'attache à montrer comment une pratique culturelle agit dans l'ensemble de relations interspécifiques et intraspécifiques qui l'englobe, et dans le cas du *kaiko* en tant que régulateur d'un système.

Avant de conclure, il faut noter que le fonctionnalisme de R. Rappaport n'est pas un finalisme. Partant de l'établissement d'un système homéostatique, il s'interroge sur les conditions de maintien de l'équilibre. Affirmer que des pratiques sociales contribuent à maintenir cet équilibre n'équivaut pas à prétendre que la fin de ces pratiques sociales est l'équilibre du système. Si c'était le cas, on pourrait s'interroger sur la raison qui justifie la forme sociale de la fonction régulatrice de l'écosystème. Pourtant un certain finalisme, bien qu'absent de *Pig for the Ancestors* est vraisemblablement présent lorsqu'il tente, dans un autre ouvrage, de rendre compte de la variation des organisations sociales entre différents groupes d'humain. C'est le cas, lorsque R. Rappaport effectue une critique de l'étude de M. Sahlins au sujet des différences entre l'organisation sociale polynésienne des îles montagneuses et celle des atolls. <sup>99</sup> La critique de R. Rappaport fait voir une démarche toujours distincte de celle de M. Harris ou de J. H. Steward, puisque les éléments techniques ou culturels n'agissent pas comme des déterminants de cette variation. En effet, il soutient que ce sont les caractéristiques écosystémiques qui peuvent expliquer les différences de structure sociale. La nécessité de prévenir les dégradations anthropiques sur l'écosystème des îles volcaniques du fait d'un accroissement de la densité de population aurait conduit à la mise en place d'une stratification sociale forte, comme une sorte de réponse adaptative. <sup>100</sup> Le maintien de l'équilibre systémique justifie la stratification sociale polynésienne à partir de sa finalité ou de la fonction qu'elle a. Mais on peut alors se demander si R. Rappaport ne remplace pas ainsi la tautologie de M. Sahlins par une autre. Toutefois, dans *Pigs for the Ancestors*, lorsqu'il se livre à une courte comparaison entre la régulation de l'écosystème polynésien via les chefferies au mode de régulation par le rituel des Maring dont l'organisation est acéphale, il n'avance aucune hypothèse explicative, se contentant de mettre en balance les avantages homéostatiques de ces deux formes de régulation. <sup>101</sup>

A l'issue de cette deuxième partie, la considération de la notion d'environnement, et la manière dont celle-ci est pensée par les différents auteurs considérés, nous ont permis de distinguer deux

<sup>97</sup>"Maring ritual, in short, operates not only as a homeostat-maintaining a number of variables that comprise the total system within ranges of viability-but also as a transducer-"translating" changes in the state of one subsystem into information and energy that can produce changes in the second subsystem." Ibid. p. 229

<sup>98</sup>"Nevertheless, the systemic discontinuities that enable us to distinguish sets of highly coherent phenomena from each other (and designate them as systems) are only relative. Nature is continuous, and the several systems one may establish are not likely to be independent of each other. For one thing, they are likely to share some components, and, through these, events in one system eventually are likely to affect events in others." Ibid. p. 228

<sup>99</sup>(Rappaport 1979)

<sup>100</sup>"I suggest that the development of large, stratified social units on Polynesian high islands was a managerial response to the need of large and perhaps expanding populations to derive stable or increasing food supplies from the anthropocentric communities of spatially limited ecosystems in which man's activities could easily induce degradation." (Rappaport 1979) p. 23

<sup>101</sup>(Rappaport 1984) pp. 221-223

groupements, au sein desquels se situent également des différences de degré. Par exemple le déterminisme de M. Harris paraît plus fort que celui de J.H. Steward, tout comme la prise en compte des aspects matériels de la culture chez R. Rappaport par rapport à G. Bateson. Ainsi, dans notre approche de la « cultural ecology » si l'axe épistémologique faisait apparaître plus de similarités que de différences, l'axe environnemental fait apparaître plus de différences que de similarités.

### **Conclusion**

En partant de la difficulté de circonscrire la « cultural ecology », de dessiner les contours de cette classe d'auteurs, nous avons tenté, d'abord, de montrer une certaine homogénéité dans leurs aspirations scientifiques et leur approche déductive-inductive, pour nous confronter ensuite à leurs différences au niveau de ce qui est censé faire leur unité, les notions d'écologie et d'environnement. Si la « cultural ecology » est au départ une méthode ou un programme de recherche pour aboutir à un degré plus élevé de scientificité en anthropologie, i.e. dégager des liens de cause à effet, on devrait pour conserver notre agencement, lui attribuer un sens plus large, en tant que prise en compte de l'environnement ou questionnement de la nature des relations écologiques des sociétés humaines avec ou dans leur environnement. Mais si l'on tente de préciser la manière de concevoir l'environnement au sein de la « cultural ecology », alors celle-ci révèle une sorte de tension ou un fractionnement. L'environnement oscille entre contrainte déterminante extérieure et ensemble englobant de systèmes : écosystèmes et systèmes sociaux.

Mais la question initiale concernant le contour des choses portait également sur le sens d'un découpage par « courants » ou « écoles ». L'histoire de la pensée anthropologique est en quelque sorte une anthropologie qui se retourne sur soi-même, et qui doit réitérer la détermination d'un mode d'objectivation de cette pensée faite de discours et de pratiques. En s'inspirant de l'épilogue de 1958 du *Naven* de G. Bateson et plus généralement de son épistémologie, on peut considérer que le découpage en "courants" ou en "écoles", nous informe peut-être autant sur la manière dont on peut classer et organiser la pensée anthropologique, que sur son contenu. Cela nous donne à voir une imbrication de représentations, qui se fondent, à l'image d'une cartographie, sur une perception de différences à partir de « données » et sur une codification particulière. De la même manière, il y a des différences, peut-être même une infinité de différences, au niveau des représentations. Cette infinité de différences nous oblige, ou oblige la conscience à opérer des coupes, i.e. des sélections de différences qui seront elles-mêmes, ainsi, « cartographiées ». La représentation de l'histoire de l'anthropologie par « courants » ou « écoles » pourrait correspondre à une coupe dans des différences au niveau de l'anthropologie, dans la mesure où un "courant" ne peut se définir que par contraste – et c'est ainsi que nous avons essayé de procéder à deux niveaux différents ou à partir de deux axes différents. Cela nous amène à soutenir que ces « courants » ou « écoles » ne sont en quelques sortes que des fictions, des manières de cartographier l'anthropologie en établissant des frontières à partir de différences. Mais ce que nous avons essayé de montrer avec la « cultural ecology » c'est qu'il est difficile d'identifier ce qui nous permet de tracer les contours et les bornes d'un certain mode de pensée anthropologique, et l'on pourrait se demander, si l'on n'opère pas ainsi des césures dans des circuits de transmission de modalités de codification du « réel ». Peut-être qu'une autre manière possible d'appréhender cette histoire de l'anthropologie pourrait consister en une vision de « nœuds », point de jonction et de dispersion de modalités d'objectivation. On pourrait alors définir un courant comme un nœud ou un regroupement de nœuds partageant un certain nombre de relations mutuelles. La « carte » que nous obtiendrions ainsi prendrait plus la forme d'un réseau que d'un ensemble de blocs, réseau qui dépasserait sans doute les frontières de la discipline. De ce nouveau point de départ, il serait intéressant à partir d'un de ces auteurs ou un des concepts que l'on rattache à la « cultural ecology », de retracer les fils qui s'y nouent et s'y dénouent, pour mener à d'autres nœuds. Il serait ensuite possible de comparer l'agencement des auteurs que nous obtiendrions ainsi au découpage par « écoles » ou « courants ».

**Références bibliographiques**

Barth, Fredrik, ed.

2005 *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. The Halle Lectures.* Chicago: University of Chicago Press.

Bateson, Gregory

1973 *Vers une écologie de l'esprit.* Ferial Drosso, Laurencine Lot, and Eugène Simion, trans. Paris: Éditions du Seuil.

Blanc, Guillaume, Elise Demeulenaere, and Wolf Feuerhahn

2017 *Humanités environnementales: enquêtes et contre-enquêtes.*

Carneiro, R. L.

1970 *A Theory of the Origin of the State: Traditional Theories of State Origins Are Considered and Rejected in Favor of a New Ecological Hypothesis.* *Science* 169(3947): 733–738.

Casabianca (de), Denis

2013 « Climats », *Dictionnaire Montesquieu* en ligne, sous la direction de Catherine Volpillac-Auger, ENS de Lyon, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426390/fr>

Darity, William A., ed.

1968 *International Encyclopedia of the Social Sciences.* 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA.

Descola, Philippe

2015 *Par-delà nature et culture.* Paris: Gallimard.

Durkheim, Émile

1937 *Les règles de la méthode sociologique.* François Dubet, ed. Paris: PUF.

Eriksen, Thomas Hylland, and Finn Sivert Nielsen

2001 *A History of Anthropology. Anthropology, Culture and Society.* London ; Sterling, Va: Pluto Press.

Foucault, Michel

1984 Michel Foucault, *Dictionnaire des philosophes*, sous la dir. de Denis Huisman, 2e édition revue et augmentée, Paris, PUF, 1993 ; [https://www.puf.com/Auteur%3AFoucault\\_Michel](https://www.puf.com/Auteur%3AFoucault_Michel)

Harner, Michael

1977 *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*<sup>1</sup>. *American Ethnologist* 4(1): 117–135.

Harris, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* Wolfgang Laade, ed. Wolfgang Laade Music of Man Archive. New York: Crowell.

1976 Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972. *L'Homme* 16(2): 5–22.

1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture.* 1st ed. New York: Random

House.

Ingold, Tim

2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London ; New York: Routledge.

Latour, Bruno

2013 *Nous n'avons pas jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Levi-Strauss, C.

1973 *Structuralism and Ecology*. *Social Science Information* 12(1): 7–23.

Orlove, Benjamin S.

1980 *Ecological Anthropology*. *Annual Review of Anthropology* 9: 235-73.

<http://www.jstor.org/stable/2155736>.

Rappaport, Roy A.

1979 *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, Calif: North Atlantic Books.

1984 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. A new enl. ed. New Haven: Yale University Press.

Steward, Julian H.

1955 *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Digitally reprinted from the 7. paperback pr. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Vayda, Adrew P.

1976 *War in Ecological Perspective Persistence, Change, and Adaptive Processes in Three Oceanian Societies*. Springer Verlag.