

Introduction

Anthropologie historique de la nature : essai de cadrage et tentative de définition

Jérôme LAMY et Romain ROY

Renart et la polysémie des ambivalences

Plutôt que de commencer en donnant une définition abstraite de ce que pourrait être l'anthropologie historique de la nature, nous proposons d'introduire cet ouvrage par une sorte d'exercice pratique qui donne à voir non seulement les possibilités qu'offre cette approche, mais également les soubassements sur lesquels elle repose ainsi que les rapprochements (disciplinaires et heuristiques) qu'elle suppose. Nous prendrons donc, pour point d'appui, l'image de la page précédente. Il s'agit d'un fragment d'une fresque murale de la chapelle de Plaincourault (situé dans l'Indre, en lisière du parc régional de la Brenne). L'édifice date du XII^e siècle et est remarquable par le nombre et la qualité des peintures médiévales qui couvrent ses murs. La scène que nous avons détachée de l'ensemble date de la seconde moitié du XIII^e siècle. Elle représente un renard jouant de la vielle devant un coq et des poules. On remarque également un chien portant un plat avec des œufs.

Aux yeux d'un observateur contemporain nourri de sciences humaines, la fresque semble saturée de sens. Elle paraît mobiliser des registres d'analyse multiples : les animaux, l'instrument de musique, la représentation picturale, l'espace ecclésial, forment autant de pistes d'interprétation possibles. Comment cependant, au-delà d'un nécessaire découpage heuristique, retrouver un peu du feuilleté complexe que pouvaient former, aux yeux et à l'esprit des Médiévaux, ces différentes strates d'interprétation ? Car c'est bien là un des enjeux de toute anthropologie historique : dépasser les interprétations subjectives et intellectualisées pour tenter d'atteindre les soubassements multiples du rapport au monde singulier d'une société historique. Dans le cas d'une fresque murale, la question de la réception (individuelle et collective) de l'image s'avère donc au moins aussi importante que la question de sa production. C'est ainsi au croisement de ces

deux dimensions de l'image que se loge la possibilité d'une appréhension anthropologique d'un exemple de regard – parmi d'autres possibles – porté par les Médiévaux sur la nature. Pour dissiper, quelque peu, le vertige de la composition de cette image, il est alors utile de mobiliser différentes disciplines pour reconstituer les points architectoniques d'une structure de sens enfouie sous les siècles comme sous nos propres anachronismes. L'hypothèse que nous faisons à l'orée de ce livre, c'est que la possibilité d'une anthropologie historique de la nature se situe précisément dans la diversité des approches.

Les spécialistes de littérature y discernent, évidemment, des réminiscences du fameux *Roman de Renart*. Il existe en effet au moins deux épisodes du long poème médiéval qui se rapprochent de la scène peinte : d'une part celui où Renart est présenté en jongleur et, d'autre part, celui où Goupil tente de duper le coq Chanteclerc. Aurélie Barre remarque très justement que la représentation de la chapelle de Plaincourault « se donne comme une variation du texte, [une] arborescence supplémentaire¹ ». Dans ce lieu sacré, c'est un jeu sur les valeurs du bien et du mal, de la ruse et de la séduction qui est tissé avec la matière poétique du *Roman de Renart*. Renart incarne la tentation, celle qui fait oublier à Chanteclerc sa propre faiblesse. Il matérialise à la fois le danger d'un détournement toujours possible par les forces diaboliques, mais aussi une « alternative au mal dans la spiritualité² ».

Une telle interprétation rejoint les analyses symbolistes de Michel Pastoureau. Le chromatisme du pelage de Renart est associé, tout au long du Moyen Âge, au diable³, à la ruse et à la tromperie. Appartenant à la catégorie des « bestes puantes » et « mordantes⁴ », le renard rappelle l'enfer⁵. Mais il est également un animal proche, « domestique » puisque, comme « le merle, la pie, le corbeau, la souris [...] ou la belette », il vit « autour de la maison (*domus*)⁶ ».

Les historiens de l'antiquité confirmeraient, pour l'Occident, cette longue familiarité du renard avec la ruse, cette *métis* dont Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant ont montré la prégnance dans la Grèce antique⁷. Et l'anthropologie comparative, de confirmer pour l'aire africaine ce rapport entre le « renard pâle » et la perturbation « du système divin⁸ ».

1. A. BARRE, « Renart à Plaincourault. Du texte à l'image », *Reinardus*, vol. 17, 2004, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 34.

3. M. PASTOUREAU, « Une écriture en images : les armoiries parlantes », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, vol. 30, 2008, p. 195.

4. M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil, p. 78.

5. Voir pour des représentations du renard en animal diabolique dans les manuscrits enluminés : M. CLOUZOT, « La musique des mages. L'iconographie des animaux et des êtres hybrides musiciens dans les manuscrits enluminés du XII^e au XIV^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 168, octobre-décembre 1999, p. 323-343.

6. M. PASTOUREAU, « L'historien face à l'animal : l'exemple du Moyen Âge », in J. BIRNBAUM (dir.), *Qui sont les animaux?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 203.

7. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, « La métis du renard et du poulpe », *Revue des études grecques*, t. 82, fascicule 391-393, juillet-décembre 1969, p. 291-317.

8. L. DE HEUSH, « Le renard et le philosophe », *L'Homme*, t. 8, n° 1, 1968, p. 72.

Que peut apporter, avec ces multiples interprétations relativement convergentes, une tentative d'anthropologie historique de la nature? Quelle dynamique heuristique pourrait-elle soutenir pour étendre le champ des interprétations? Cette fresque permet-elle de dépasser le stade de l'analyse symbolique pour tendre vers une compréhension plus profonde des rapports de l'homme à son environnement? La question est d'importance et une réponse définitive malaisée à donner : à travers les réminiscences du *Roman de Renart* qu'elle rappelle, la fresque convoque en effet indirectement les mécanismes de la fable dont le roman – entre autres genres – s'est inspiré. Or, selon Pierre-Olivier Dittmar, en radicalisant « la discontinuité du monde animal [...] la fable procède, comme le discours symbolique des bestiaires, à une *réduction* de l'animal⁹ ». Le renard, par exemple, se voit ainsi réduit à n'être qu'une allégorie de la ruse : « Ce procédé de réduction appauvrit la perception du monde de l'animal, il le rend "pauvre-en-monde", il l'instrumentalise, en fait une chose et une lettre, un objet manipulable qui permet à l'homme d'asseoir sa domination sur un monde objectivement rétif à son empire¹⁰. » Ceci étant dit, la représentation picturale du thème du renard aux poules à Plaincourault permet-elle néanmoins de dépasser l'appauvrissement sémantique de l'animal-symbole pour nous autoriser à questionner dans sa totalité le rapport des médiévaux à l'animal et la nature? En nous appuyant sur les arguments de la présence singulière de cette image dans un lieu destiné au rituel – et en cela, faisant elle-même partie intégrante de ce rituel – et de son insertion au sein d'un programme sémantique singulier composé d'éléments divers avec lesquels elle dialogue nécessairement, c'est le pari que nous faisons. L'enjeu est en effet d'abord matériel : la peinture murale dans les espaces sacrés n'est pas une source des plus conventionnelles pour les historiens. Mais ce faisant, la représentation anthropomorphisée de la nature ainsi présentée aux fidèles dans un lieu de culte permet de densifier l'approche anthropologique en dépassant la pure saisie graphique des jeux de ressemblances, d'analogies ou de correspondances. Que des éléments du *Roman de Renart*, ce texte profane et érudit, se trouvent exposés sur les pans d'une chapelle des confins du Poitou au crépuscule du Moyen Âge, voilà qui intéresse une anthropologie historique de la nature. Le fait n'est pas isolé, bien évidemment, et les représentations de scènes inspirées du *Roman de Renart* au sein des espaces de culte de la chrétienté occidentale sont au contraire assez récurrentes. Pourtant, la spécificité de la fresque de Plaincourault réside dans la grande visibilité que lui confère une place de choix au sein du programme iconographique de la chapelle. Là où Renart n'est bien souvent ailleurs qu'un élément peu discernable de l'ensemble auquel il appartient (comme dans de nombreuses

9. P.-O. DITTMAR, « Ce que la fable fait à l'animal. Regard anthropologique sur l'instrumentalisation morale des bêtes au Moyen Âge », *Sens-Dessous*, vol. 16, n° 2, 2015, p. 95.

10. *Ibid.*

sculptures sur bois¹¹), à Plaincourault le thème de Renart jouant de la vielle aux poules s'expose ostensiblement aux fidèles. Une rapide comparaison de la visibilité de Renart à Plaincourault en regard de sa plus discrète représentation, à travers le thème du renard et du corbeau¹², dans l'abbatiale de Saint-Savin-sur-Gartempe – dont dépend au XIII^e siècle la chapelle de Plaincourault –, parmi les 460 m² de peintures qui ornent la voûte en berceau de la nef et qui se trouvent à plus de 17 mètres du sol, suffirait à nous convaincre de l'originalité de la situation spectaculaire de la fresque de Plaincourault. Au-delà donc d'un programme iconographique pensé par les commanditaires et les artistes, c'est bien lors de sa réception par les fidèles et les visiteurs, et en confrontation avec le bagage imaginaire avec lequel ils viennent au-devant d'elle, que la fresque murale de Plaincourault prend toute son ampleur. Cette fresque se trouve donc à l'intersection de pans très divers de l'ordre social : le sacré et le profane, l'érudit et le populaire, l'animal et l'humain, le politique et l'ecclésiastique, autant de catégories historiques et anthropologiques qui se trouvent mêlées en une fresque évocatrice. Tenter une approche en termes d'anthropologie historique de la nature, c'est précisément écarter les scintillements symboliques de surface pour dégager les relations profondes et parfois inchoatives entre des dimensions éparses de la vie sociale qui se trouvent intriquées dans une peinture murale.

C'est d'abord le rapport à l'animalité (et son évolution dans le temps) qui permet d'introduire une analyse de l'altérité à propos de laquelle l'histoire et l'anthropologie ne cessent de débattre. Car dans la fresque édifiante de Plaincourault, l'anthropomorphisme n'est pas seulement un moyen de découper une ontologie dans l'ordre naturel. Il est construit autour d'une série de valeurs morales soutenant une pastorale populaire. L'animal est donc tout à la fois familier et étranger, le même et l'autre. C'est dans ces écarts, qui ne cessent de varier selon les époques et dont le sens même n'a rien de constant, que l'anthropologie historique de la nature peut proposer des interprétations nouvelles.

On peut également discerner, dans cette peinture de Plaincourault, le surgissement de discours politiques multiples. Il y a d'abord la volonté d'une Église qui ne se contente pas de conquérir les âmes, mais veut construire un discours englobant l'ensemble des êtres, des plantes et des choses. Car c'est bien d'un ordre cosmologique que la puissance ecclésiastique entend se saisir. La parole qu'elle porte ne connaît de frontières d'aucune

11. S. DUHEM, « Quant li goupil happe les jélines... », ou les représentations de Renart dans la sculpture sur bois bretonne du XV^e au XVII^e siècle », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 105, n° 1, 1998, p. 53-69.

12. Cette peinture est antérieure au programme artistique de la chapelle de Plaincourault. Elle est en effet datée du XII^e siècle (D. KOTTMANN, « Animal Set among the Biblical Cycle of the Saint-Savin-sur-Gartempe », in F. DE ASIS GARCIA GARCIA, M. A. WALKER VADILLO et M. V. CHICO PICAZA [dir.], *Animals and Otherness in the Middle Ages. Perspectives across disciplines*, Oxford, British Archeological Reports, 2013, p. 95-107).

sorte. C'est ainsi que non seulement la fresque est un discours sur ce que nous appellerions un ordre naturel, mais elle est aussi un récit public adressé aux détenteurs du pouvoir séculier. La chapelle de Plaincourault fait partie d'une commanderie de l'ordre des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem dont l'activité militaire permettait la défense des fidèles mais aussi le soutien aux puissances royales. La fresque condense donc également une dimension politique probablement explicite pour ceux qui participaient aux offices. Il n'est pas anodin que le renard soit, tout au long de l'époque médiévale, un élément récurrent des satires politiques¹³. L'évocation politique de la nature ne se limite pas à ce discours ecclésial. Trois léopards royaux sont peints sur la paroi faisant face au goupil (figure 1).



FIGURE 1. – Les trois léopards de la chapelle de Plaincourault (photographie Jérôme Lamy)

Cette représentation peut rappeler la présence anglaise dans les terres du Poitou. Mais le léopard n'est pas seulement un marqueur géopolitique. Il est présent dans le *Roman de Renart* ; c'est un animal qui entre en « opposition symbolique¹⁴ » avec le lion. Il est le « mauvais lion », l'« animal bâtard [...] qui se charge rapidement de tous les aspects négatifs du lion¹⁵ ». Le *Roman de Renart*, comme l'a magistralement mis en évidence Xavier Kawa-Topor, est une longue démonstration de la déchéance progressive du lion « vers le péché ». Allégorie de la situation politique médiévale, l'œuvre vise à souli-

13. A. BARRE, « Le renard de Rutebeuf », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, vol. 14, 2007, p. 253-266.

14. X. KAWA-TOPOR, « L'image du roi dans le *Roman de Renart* », *Cahiers de civilisation médiévale*, 36^e année, n° 143, 1993, p. 267.

15. *Ibid.*, p. 268.

gner la « faillite morale de la royauté contemporaine¹⁶ ». Il est donc possible que les léopards présents en face du goupil soient dotés d'un double sens : ils renvoient à la fois à l'occupation anglaise et à la corruption politique de la couronne française. S'il n'est pas possible de trancher entre ces différentes expressions, il n'en demeure pas moins que l'animalité sert ici de répertoire volontairement ambigu pour construire des discours politiques et critiques.

L'approche en termes d'anthropologie historique de la nature permet enfin de mettre au jour non pas seulement un symbolisme fait de résonance entre le sacré et le profane, mais une puissance de ritualisation qui, en deçà des discursivités religieuses, intègre ce que nous nommons la nature dans une intellection du monde sensible : à Plaincourault l'alliance du sacré et du militaire – qui n'est pas sans poser des questions à la fin du Moyen Âge – trouve sa place dans l'espace sacré du cérémonial chrétien.

Enfin, la scène du renard est aussi un surgissement inattendu à côté des représentations classiques de la Bible. Ainsi trouve-t-on les plus traditionnelles des images sacrées : la vierge à l'enfant, le christ sur la croix et Adam et Ève près de l'arbre de connaissance. Goupil charmeur de poules apparaît donc en rupture avec le reste de l'iconographie peinte dans la chapelle. Il introduit une distorsion dans l'ordre graphique ; il impose une ouverture dans le champ perceptif. C'est ici tout le répertoire de l'accidentel, de l'inattendu et de l'imprévu qui vient se combiner avec les manifestations animales inattendues ou redoutées. Le renard, tueur de poules, est un animal craint pour les dégâts qu'il peut commettre. Sa prédation est une atteinte potentielle à la survie des hommes qui ont domestiqué les gallinacées pour vivre de leurs œufs et de leur chair. Dans un rapport au temps, à la survie et à la planification des opérations humaines, la nature a parfois été construite comme un ordre plus ou moins disruptif.

Subversif, anthropomorphe, politique et disruptif, le renard est un lieu commun des figurations sacrées. On le retrouve, par exemple, sur le jubé de l'église Saint-Fiacre au Faouët en Bretagne : vomit ou dégluti, il incarne l'ivresse et le grotesque somatique. Il est également présent, pour rappeler les fables d'Ésope, dans l'abbaye de Saint-Savin comme nous l'avons vu précédemment et dans l'église de Grézac¹⁷ (où il est associé avec la cigogne). C'est donc une animalité régulièrement invitée dans les espaces ecclésiaux qu'incarne le renard : être polysémique, chargé de narrations anciennes, traversé d'ambiguïté et de transgression potentielle, il déploie les plis singuliers d'un rapport anthropologique complexe à la nature tout au long du Moyen Âge (figure 2).

16. *Ibid.*, p. 273.

17. L. AUDIAT, *Épigraphie Santone et Aunisienne*, Paris/Niort, J. B. Moulin/L. Clouzot, 1870, p. 119.



FIGURE 2. – Le renard sur le jubé de l'église du Fauët (photographie Romain Roy)

Faire de l'anthropologie historique de la nature

L'étude du rapport de l'homme à la nature, dans une perspective historique, n'est certes pas un domaine neuf, mais il constitue un secteur particulièrement actif des deux disciplines que sont l'histoire et l'anthropologie. Précisément, parce qu'elle se situe à l'intersection de plusieurs ensembles historiographiques fort divers (comme nous venons de le voir avec la fresque de Plaincourault), la possibilité d'une anthropologie historique de la nature mérite qu'on dessine un peu plus nettement ses contours théoriques et qu'on mesure l'épaisseur de son heuristique. Au cœur de cet ouvrage, il y a un questionnement obsidional autour des modèles ontologiques proposés par Philippe Descola. Son livre *Par-delà nature et culture*, paru en 2005, avait réactivé un foyer encore incandescent de problématiques sur la place de la nature dans l'histoire humaine; et, fait rare, comme l'a souligné Florent Coste à la suite de Maurice Bloch, Descola s'y est risqué « à un élargissement du discours ethnographique (local) au discours anthropologique (global) [...], sans renoncer à penser l'historicité des phénomènes¹⁸ », encourageant nous semble-t-il ainsi les historiens à se saisir de ces problématiques nouvelles.

18. F. COSTE, « Philippe Descola en Brocéliande », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, vol. 6, 2010.

Philippe Descola a proposé de distinguer quatre grandes ontologies structurant les rapports entre l'homme et la nature. Les ontologies se distribuent selon des continuités et des ruptures entre physicalité et intériorité. L'ontologie animiste suppose une cohérence des intériorités de tous les êtres, mais une différence des apparences physiques. Le totémisme est caractérisé par la ressemblance des intériorités et des physicalités. L'analogisme synthétise une double césure entre l'intérieur et la constitution matérielle des êtres. Le naturalisme entend, quant à lui, de distinguer les intériorités tout en insistant sur les continuités physiques des êtres¹⁹. Ces différentes ontologies sont historiquement constituées; elles ne procèdent pas du seul relevé ethnographique contemporain. Par exemple, en ce qui concerne le naturalisme, Philippe Descola fait coïncider l'émergence d'une conception autonome de l'homme et de son environnement avec l'apparition des sciences expérimentales de l'époque moderne. Suivant Foucault, il envisage une maturation lente de cette ontologie naturaliste²⁰. L'analogisme, « cette grande chaîne des êtres » semble avoir été « hégémonique en Europe durant le Moyen Âge et la Renaissance²¹ ». L'histoire longue du totémisme se rencontre principalement en Australie dont l'insularité a assuré une cohérence certaine à cette ontologie. L'animisme est moins caractérisé par son histoire que par sa situation géographique : Amazonie, Arctique, Nouvelle-Guinée²². Une anthropologie historique descolienne de la nature prend donc pour point de départ ces quatre divisions ontologiques du monde pour comprendre leurs enchaînements, leurs successions, leurs oppositions, voir leurs superpositions. Dans un récent livre d'entretiens, Philippe Descola est revenu sur les implications historiennes d'une décomposition ontologique du monde. L'anthropologue nuance l'idée d'une pénétration globale du naturalisme dans l'Europe moderne :

« Lorsque je parle de l'avènement du naturalisme dans les images au xv^e siècle, et de sa stabilisation dans un discours scientifique au xvii^e siècle, mais aussi de l'émergence d'une opposition explicite entre nature et culture au xix^e siècle qui va organiser le partage des savoirs, je fais nécessairement référence à une petite minorité. À l'autre extrême, on a aussi des études sur l'immense majorité de la population, le monde paysan, puis ouvrier²³. »

19. P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 204-226.

20. *Ibid.*, p. 109. Descola explique : « Retenons seulement ceci pour notre propos : si c'est seulement au xix^e siècle que le concept de société commence à prendre corps comme totalité organisée, et si c'est seulement à cette époque, donc, qu'un tel concept est susceptible d'être opposable à la nature, alors la genèse respective de l'une et de l'autre notion, leur progressive maturation dans un champ opératoire où elles pouvaient se combiner, les découpages du réel que leurs discontinuités accouplées rendent possibles, tout cela résulte d'un processus si long et si singulier de décantations et de ruptures multiples que l'on voit mal comment il aurait pu être partagé par d'autres cultures que la nôtre. »

21. *Ibid.*, p. 353.

22. *Ibid.*, p. 236-237.

23. P. DESCOLA, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 314-315.

Citant notamment les travaux d'Emmanuel Le Roy Ladurie, Philippe Descola admet que les différentes strates sociales n'ont pas adopté l'ontologie naturaliste dans un mouvement synchronique. Mais il y a plus. Dans Montaignou, village occitan de 1294 à 1423, Le Roy Ladurie, précisément, recomposait à partir des sources de l'Inquisition la vie d'un petit village des Pyrénées gagné au catharisme. Il y distinguait des formes d'anthropocentrisme, d'analogisme et d'animisme pour évoquer les rapports des habitants de Montaignou à leur environnement proche. Ce sont en fait des croisements entre « pensée zoologique, familiale (ou non familiale) et pensée sociale » qui permettent d'ordonner un complexe de représentations qui ne peut trouver à s'étiqueter correctement dans la quadri-partie ongologique²⁴.

Si la division du monde que propose Philippe Descola est plus que suggestive, elle pose également aux historiens d'insondables questions sur sa portée chronologique. Les allants de soi historiques convoqués par l'anthropologue (notamment la rupture historique qu'aurait constituée l'émergence de l'ontologie naturaliste occidentale au début de l'époque moderne) doivent être (assez largement) questionnés. Il est donc possible, sinon nécessaire, de redéployer, le plus finement possible, les nervures d'une problématique du rapport de l'homme à la nature qui ne cesse de faire retour dans l'historiographie. Nous avons donc imaginé, avec les auteurs de cet ouvrage, amplifier, questionner et complexifier la modélisation ontologique proposée par Philippe Descola. C'est donc volontairement que nous n'avons pas cherché à trancher entre des interprétations critiques pointant l'impossibilité de décrire des situations historiques au moyen de la partition ontologique et des analyses qui déploient, au contraire, la potentialité heuristique de ce cadre général. Il nous a semblé opportun de constituer un rapport de dialogue critique avec une théorisation générale que la vitalité empirique n'épuise pas mais auprès de laquelle elle peut trouver à se régénérer. Ce faisant, nous avons également laissé l'opportunité d'un approfondissement des discussions autour des rapports historiquement situés de l'homme avec son environnement en lien avec les préoccupations environnementales contemporaines. Les réflexions anthropologiques sur la place des êtres humains dans des écosystèmes qu'ils contribuent à dégrader au point de mettre leur propre survie en danger nous semblent d'une importance capitale pour comprendre, dans un même mouvement, les déplacements politiques et ontologiques à l'œuvre ainsi que les transformations heuristiques qui positionnent les propositions et les arguments des sciences humaines et sociales au centre des débats publics.

24. E. LE ROY LADURIE, *Montaignou, village occitan de 1294 à 1423*, Paris, Gallimard, 1975, p. 448-461. Voir sur le rapprochement entre les travaux de Philippe Descola et l'enquête d'Emmanuel Le Roy Ladurie : J. LAMY, « L'ontologie au village : Montaignou et le "Grand Partage" », *Carnet Zilsel*, 22 novembre 2014, [zilsel.hypotheses.org/1273].

Nous n'interrogerons pas ici toutes les quatre ontologies proposées par Philippe Descola. Mais il nous semble que l'exemple du naturalisme permet de pointer quelques-unes des limites à la tétralogie ontologique qu'il propose. La synthèse synoptique est d'abord un modèle logique (avec cette double entrée physicalité/intériorité) dont on voit bien que les exemples historiques l'excèdent de toutes parts. Nous avons donc fait le choix de retenir des propositions de Philippe Descola les perspectives heuristiques qu'incontestablement elles ouvrent, en particulier, ce décentrement de l'Occident dans les prises ontologiques du rapport nature/culture. Enfin, précisons que malgré la distance que nous pouvons prendre avec le modèle des quatre ontologies, sans les questionnements nombreux qu'il permet, le présent ouvrage n'existerait pas.

En considérant que le couple nature-culture est inscrit dans l'histoire longue, il ne s'agira donc pas d'étendre à l'ensemble des sociétés la dichotomie nature-culture en tant que schème de pensée ou même, *a minima*, en tant qu'outil heuristique, mais de considérer qu'il n'est nul besoin de cette dichotomie pour faire l'expérience de ce que nous nommons la nature. Façon peut-être d'esquiver un débat complexe ; mais façon aussi de contourner une possible aporie en partant du postulat que, partout et tout le temps, la position de l'homme dans la nature constitue à la fois un champ d'expériences concrètes multiples et inscrites dans des plans d'existence divers (e.g. les rapports aux moyens de subsistance, à la nourriture, au corps, aux événements climatiques) et une propriété essentielle des pratiques religieuses, culturelles et intellectuelles (e.g. récits anthropomorphiques, représentations artistiques de la nature, jeux des dualités cosmologiques).

Pour composer une anthropologie historique de la nature, il faut tenter de définir ce à quoi nous référons lorsque nous parlons de nature. Pour le dire assez abruptement, nous partirons du principe que la nature n'est pas la même chose que l'environnement. Robert Delort et François Walter rappelaient très justement dans leur *Histoire de l'environnement européen*²⁵ que la façon dont chaque aire socio-culturelle percevait la notion de nature dépendait des conditions environnementales dans lesquelles elle vivait. Il s'agit d'une évidence qui – à notre avis – n'a pas été assez souvent rappelée. En effet, lorsqu'on aborde la question de la nature dans l'ordre des représentations notamment, l'ouverture des possibles n'est pas infinie et elle reste conditionnée non seulement par l'inertie des institutions sociales, politiques, culturelles et religieuses, mais aussi par le contexte environnemental, climatique, géographique, voire astronomique (puisque par exemple toute la voûte céleste ne peut être visible d'un point donné de la Terre). Il en résulte un jeu de propriétés déterministes qui fait de la nature

25. R. DELORT ET F. WALTER, *Histoire de l'environnement européen*, Paris, PUF, 2001.

(en tant que fait anthropologique total, pour paraphraser Mauss) le produit d'un environnement (c'est-à-dire des conditions objectives de la nature à un endroit donné) et de dispositifs socio-culturels variant dans le temps. De ce fait, l'histoire environnementale qui retrace les séries climatiques ou météorologiques sur le long terme nous semble intéressante (pour notre propos) lorsqu'elle est mise en rapport avec les façons de penser (pour une époque donnée) l'appropriation collective de ces conditions « naturelles ».

Il nous faut ajouter une prévention méthodologique d'importance. La question des sources, prégnante en histoire, oblige à reconsidérer les possibilités même d'une anthropologie historique de la nature. Lorsqu'on relit *Histoire de l'idée de nature* de Robert Lenoble²⁶ ou *Le voile d'Isis* de Pierre Hadot²⁷, les sources mobilisées le sont d'abord au titre de la philosophie. Il en résulte une histoire relativement abstraite, faiblement incarnée dans les pratiques sociales. Même si Jean Ehrard²⁸ s'est efforcé de produire une histoire de la sensibilité à la nature qui ne soit pas seulement réduite aux propriétés philosophiques de cette attention à l'environnement, on note que son texte ne se reporte presque exclusivement qu'à des sources imprimées. De la même façon, la philosophie historique de Stéphane Haber et Arnaud Macé retient les textes philosophiques canoniques pour une perspective essentiellement intellectuelle sur la nature.

Les historiens de l'environnement et les éco-historiens ont, de ce point de vue, questionné plus fermement ce rapport aux sources. La question est aiguë, notamment dans les domaines de l'Antiquité et du Moyen Âge, où les sources philosophiques sont mobilisables, dans des registres très différents, par les historiens et les philosophes. Marianno Barriendos avait souligné, notamment en ce qui concerne l'histoire du climat, que toutes les sources faisant référence au temps qu'il fait (et elles sont nombreuses) pouvaient intégrer le corpus documentaire de référence. Mais dès lors, l'exhaustivité d'un phénomène devenait une quête illusoire. Retenons ici que l'anthropologie historique de la nature dont nous proposons de faire l'expérience n'exclut *a priori* aucune source, mais qu'elle se focalise sur les documents susceptibles de faire émerger les jeux d'interaction complexe entre les différentes pratiques sociales et leurs représentations. De ce fait, les textes relevant de la philosophie peuvent (et doivent) côtoyer les sources de l'histoire du corps, de l'étude des animaux, de la formation des représentations ou de ce que l'on appelait encore il y a trente ans, les mentalités.

Il ne nous semble pas inutile, à l'orée de nos discussions, de redéfinir les coordonnées historiographiques de ce que peut être une anthropologie historique de la nature, de dégager les objets sur lesquels elle porte et de

26. R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

27. P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.

28. J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, SEVPEN, 1963.

proposer un premier cadrage. L'objectif est donc de fixer les termes d'un débat, de rappeler que l'espace heuristique que nous occupons est déjà très largement balisé.

Coordonnées historiographiques

À la façon d'une spirale se rapprochant de son point d'équilibre, nous détaillerons les territoires épistémiques de plus en plus proches des préoccupations qui ont été les nôtres et celles des auteurs de cet ouvrage. La philosophie historique de la nature, la sociologie de l'environnement et, finalement, l'histoire de la nature, à forte connotation anthropologique, ont constitué les points de référence de l'ensemble des intervenants. Si la discipline historique – et tout particulièrement, dans sa composante française, les *Annales* – a été à ce point déterminante, c'est que son intérêt pour la nature et l'environnement est ancien. Grégory Quenet et Fabien Locher ont pointé trois points de basculement qui, à partir des années 1960, imposent une certaine histoire environnementale comme le point de passage obligé de l'histoire annaliste : l'attention portée à une « histoire sans homme » (qui privilégie les perspectives holistes inclusives), le point d'appui géographique (centrant ainsi les questionnements sur les territoires et leurs caractéristiques écologiques et physiques) et l'intégration des questionnements anthropologiques autour des mentalités²⁹.

Notre ouvrage assume l'ensemble des héritages philosophiques, sociologiques et historiques ; ainsi que l'importance considérable qu'a eue l'École des *Annales* dans une définition très spécifique de ce que représentait une étude anthropologique de la nature sur la longue durée. L'articulation des enjeux culturels, sociaux, politiques et symboliques trame donc l'ensemble des textes de ce volume.

Une philosophie historique de la nature ?

L'ancrage philosophique des questionnements autour du rapport de l'homme à la nature est puissant. Une grande partie de la tradition philosophique occidentale est, depuis l'Antiquité, travaillée par l'inscription humaine dans l'environnement ou, au contraire, la subsumption totale des êtres humains dans une nature englobante. Il n'est qu'à citer la « nature naturante » de Spinoza (et les débats qui ont suivi cette proposition) pour donner une idée de l'ampleur de la question. Nous n'envisagerons absolument pas ici de dégager les principes de cette anthropologie philosophique de la nature ; nous nous contenterons d'évoquer les efflorescences contemporaines de ces interrogations.

29. F. LOCHER et G. QUENET, « L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 56-4, 2009, p. 19-20

Ainsi, du côté des pragmatistes américains, les réflexions de John Dewey, dans son ouvrage *Expérience et nature*, portent, notamment, sur l'articulation de la nature, de l'histoire et des fins. Considérant l'homme comme un être de consommation, davantage qu'un être de production, Dewey envisage la circulation des symboles et des mythes comme un moyen pour l'homme d'échapper « à la pression de son environnement naturel³⁰ ». Actant d'une césure nette entre l'homme et la nature, le philosophe en vient à considérer l'histoire grecque au prisme du rapport entre les maîtres et les esclaves. Les premiers, ignorant l'expérience de la nature ne pouvaient voir, dans cette dernière, qu'une finalité limitant les possibilités de changement, les seconds, de plain-pied avec l'expérience concrète du monde (puisque ce sont eux qui travaillent), ne sont pas légitimes pour proposer des opérations de connaissance. Il en résulte, selon Dewey, une conception erronée des « fins naturelles » qui ne sont, en quelque sorte, que les vues des maîtres sur une nature qu'ils n'expérimentent jamais.

En philosophie morale, les approches historiques ont servi de point d'appui à des travaux sur l'idée de nature, chez Robert Lenoble et à la notion de dévoilement de la nature chez Pierre Hadot. La thèse de Robert Lenoble se fondait sur une interrogation (neuve au moment de sa sortie en 1969) : « Croit-on vraiment qu'il y eut jamais une époque où l'homme *n'observait pas* la Nature ? À quoi donc passait-il son temps et comment pouvait-il subsister ? La Nature, mais il vit en elle, il lui emprunte ses ressources, il ne peut durer qu'en apprenant à se protéger³¹. » Récusant l'idée que la nature puisse être « le champ du seul savant », Lenoble entend explorer l'ensemble des rapports que l'homme entretient avec elle dans les domaines de la morale et de la théologie. Il considère que ces aspects moraux et scientifiques sont *inséparables*. Le « pur savant » n'existe pas : « le savant en chair et en os, le seul qui effectivement observe, raisonne et construit la science, appartient à une époque, à un milieu ; entre les idées globales que l'on se fait autour de lui de la Nature, il choisit pour son compte, et, quand il apporte du nouveau, ce nouveau s'inscrit dans un ensemble³² ».

Trente-cinq ans après les travaux de Lenoble, Pierre Hadot³³ rouvrait le dossier d'une philosophie historique et morale de la nature en s'interrogeant sur l'idée de dévoilement. Retraçant la généalogie de la métaphore du voile d'Isis, il entreprend de suivre cette perception d'un secret de la nature pouvant être repéré par des moyens divers, depuis Héraclite jusqu'à la période contemporaine. Ce qui frappe dans cet ouvrage fort suggestif, c'est que la philosophie morale se saisit de l'histoire comme une toile de fond pour faire se contraster les usages d'une métaphore ; en somme

30. J. DEWEY, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2012.

31. R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature...*, *op. cit.*, p. 27-28.

32. *Ibid.*, p. 30.

33. P. HADOT, *Le voile d'Isis...*, *op. cit.*

l'historicisation est davantage mobilisée pour caractériser une sémantique persistante que pour saisir – vraiment – la façon dont l'idée de nature et d'inscription de l'homme dans son cadre s'est transformée au fil des siècles.

Retenons encore que la philosophie de l'environnement (de Hans Jonas³⁴ à Arne Naess³⁵) s'est quant à elle peu ouverte aux analyses historiques, s'orientant davantage vers une éthique écologique. D'une certaine façon, en radicalisant le point de vue moral et en se déplaçant vers l'éthique, la philosophie s'est détachée de tout ancrage historique.

Le retour à l'histoire s'opère davantage, aujourd'hui, dans les réflexions menées, après la parution de l'ouvrage de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, sur le motif du couple nature-société. Dans l'ouvrage collectif qu'ils dirigent, Stéphane Haber et Arnaud Macé défendent l'idée que le partage entre l'environnement naturel et les pratiques humaines ne remonte pas à la période moderne, mais que dès l'Antiquité, cette dichotomie est construite comme un moyen de penser. Ils soutiennent notamment que le partage entre nature et société est une « invention permanente³⁶ », puisque les Anciens ont expérimenté de multiples façons d'articuler ces deux grands secteurs socio-cognitifs. S'éloignant d'une perspective proprement anthropologique (tout en restant dans l'orbe du comparatisme), Haber et Macé se concentrent surtout sur la « trajectoire épistémologique³⁷ » du naturalisme et de l'antinaturalisme en Occident. Il en résulte certes une remise en question (salutaire) du Grand Récit sur le partage nature-société, mais aussi, un oubli des implications anthropologiques (notamment dans le jeu des symbolismes et des représentations) de cette relecture.

Les propositions philosophiques de Catherine et Raphaël Larrère ont, elles aussi, réintroduit l'histoire pour penser non pas la nature, mais « les natures », dans une généalogie conceptuelle qui va de Rousseau à Thoreau. L'intérêt de cette proposition est de dégager la construction sur le long terme d'une question très contemporaine, celle du rapport entre écologie et politique³⁸. En ce sens, cette philosophie de la nature intéresse l'anthropologie historique de la nature par cette historicisation des problèmes environnementaux actuels.

34. H. JONAS, *L'éthique de la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

35. A. NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions MF, 2008.

36. S. HABER et A. MACÉ, « Introduction. Le partage nature/société : une invention permanente », in S. HABER et A. MACÉ (dir.), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 7.

37. *Ibid.*, p. 16.

38. C. LARRÈRE et R. LARRÈRE, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 323-330.

Sociologie des non-humains, du genre et de l'environnement

Si l'on approche la question de l'anthropologie historique de la nature par le versant sociologique, trois grands ensembles de position épistémiques se détachent : le rapport société/nature, l'approche par le genre et les différentes saisies de l'objet environnement.

D'abord, plusieurs études ont porté sur l'articulation, l'opposition et/ou la dissociation société/nature. L'*Essai sur l'histoire humaine de la nature* de Serge Moscovici, paru initialement en 1968, est une tentative de renversement du couple nature-société³⁹. En proposant de considérer que l'activité humaine produit un certain type de nature, il fait de l'appropriation humaine de la nature le prisme par lequel toute l'histoire humaine peut-être reconstituée. L'homme travaillerait, selon Moscovici, sous contrainte de deux systèmes de référence, la nature et la société, et coordonnerait ses réponses à ces deux ensembles. Chaque époque secrète son état de nature et le sociologue se donne pour tâche d'élaborer une « technologie politique » capable d'intégrer l'ensemble des savoirs dispersés sur le sujet.

Quelques années plus tard, c'est du côté de la sociologie des sciences que le réexamen du doublet nature-société fait retour. Bruno Latour fonde ce qu'il appelle une « anthropologie des sciences et des techniques » qui s'appuie sur une dissolution de la frontière homme-nature. Dans son célèbre ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes*, il prend comme exemple le débat entre Hobbes et Boyle pour récuser l'idée d'une séparation de principe entre nature et société⁴⁰. Il soutient que les pratiques humaines les plus diverses multiplient les hybridations entre les deux, par le biais d'associations diverses entre les acteurs humains et les acteurs non humains.

La proposition de Bruno Latour de lier humain et non-humain nous semble réintroduire une difficulté davantage que d'en résoudre. Comme l'a fait remarquer Simon Schaffer⁴¹, la démarche générale de Latour consistant à symétriser les acteurs humains et non humains, loin d'être une innovation conceptuelle, signait le retour à l'hylozoïsme présocratique. Remarquons en outre que sous couvert d'une indifférenciation humains/non-humains, Latour réifie les écarts (puisque – par le nom même de cette catégorisation – c'est la qualité d'humain qui sert de marqueur). De même, Bruno Latour, en sophistiquant ses propositions, en est venu à envisager un « parlement des choses » dans lequel les humains parlent pour les non-humains, ce qui, *in fine*, revient à placer les humains au centre d'un dispositif politique englué dans ses ambiguïtés ontologiques.

39. S. MOSCOVICI, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.

40. B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

41. S. SCHAFFER, « The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour », *Studies in history and philosophy of science*, vol. 22, n° 1, 1991, p. 175-192.

Dans le cadre de l'anthropologie de la nature dont nous essayons d'esquisser les contours, il convient, précisément, de se démarquer des tentatives, vaines selon nous, d'indifférenciation des pratiques humaines et des phénomènes non-humains. L'anthropologie cerne les activités humaines et se nourrit des sources de cette activité. Autrement dit, il n'est d'autre porte-parole de la nature que les êtres humains. La dissymétrie de l'anthropologie historique de la nature est constitutive de sa pratique même : il faut se faire à cette évidence (qui chez certains auteurs comme Latour ne va pas sans une discrète mélancolie), la nature ne parlera pas pour nous. Et c'est donc bien une histoire humaine de la nature, de ses formes d'appropriation, de représentation et de discussion qui sera le cœur même de notre entreprise.

La sociologie du genre a permis de poser des questions particulièrement novatrices sur la façon d'envisager un rapport anthropologique à la nature. En dénaturant le genre, en déconstruisant les catégories et les pratiques distribuées entre les sexes, une série d'enquêtes et de propositions théoriques ont remis en question des « évidences » épistémologiques. Ainsi, l'ouvrage pionnier de Carolyn Merchant (qui doit autant à la sociologie des sciences qu'à l'histoire des discours savants), *The Death of Nature*, interroge la construction simultanée d'un discours scientifique à valence mécaniste et la dépréciation du genre féminin⁴². La domination matérielle et symbolique des pratiques masculines sur la nature comme sur les femmes, par le truchement des discours savants permet de reconsidérer, sur le long terme, la construction politique des hiérarchies dans le genre. La nature, assimilée aux femmes, devient un objet de prédation et de conquête pour la force scientifique et technicienne.

De la même façon, la sociologie du genre a approfondi la problématique du rapport à l'animalité : la comparaison des formes de domination comme le rapport à l'altérité ont permis de dénouer des catégorisations trop figées entre « genre/race/espèce⁴³ ». Les travaux de Donna Haraway sur la nécessaire rupture avec « l'exceptionnalisme spéciste » visent notamment à pointer la naturalisation d'une « hétéronormativité⁴⁴ » dominante.

En réouvrant les champs d'analyse de l'évidence et de la naturalisation des rapports de genre – et plus généralement des rapports sociaux – la sociologie permet d'envisager l'analyse de la construction historique des catégories menant à ces essentialisations comme une tâche épistémologiquement et politiquement nécessaire.

42. C. MERCHANT, *The Death of Nature. Women and the Scientific Revolution*, New York, HarperOne, 1989.

43. F. MORIN, « Animal », in J. RENNES (dir.), *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, 2016, p. 57.

44. *Ibid.*, p. 63. Voir D. HARRAWAY, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

Le troisième grand ensemble de travaux que la sociologie a mené de front concerne l'environnement. Il existe une tradition ancienne de sociologie de l'environnement. Elle se structure globalement autour de deux questions : d'une part un intérêt pour les approches écologiques et toutes les formes de politisation des questions relatives à la nature et à sa sauvegarde et, d'autre part, une analyse davantage centrée sur les ressources naturelles. C'est aux États-Unis que s'est d'abord constitué ce partage heuristique⁴⁵. Les approches réalistes et constructivistes s'affrontent au sein de la sociologie environnementale : la définition de l'objet « nature » diverge fondamentalement puisque la première approche privilégie l'étude des facteurs sociaux et politiques et que la seconde se refuse à définir une frontière entre un ordre naturel et un ordre humain (rejoignant ainsi les thèses de Bruno Latour). C'est donc bien autour de la définition de ce qu'est la nature, des moyens que fournissent les sciences sociales pour en déterminer les contours, pour y découper des objets préhensibles par les analystes que s'organisent les conflits épistémologiques. L'une des voies proposées pour réduire les difficultés relatives à la saisie de ce qu'était la nature a consisté à renouer avec les sciences de la vie. C'est ainsi que le sociologue marxiste de l'environnement Ted Benton a cherché à connecter les grands secteurs de luttes politiques (oppressions, santé, environnements, animaux) qui peuvent permettre d'ouvrir des voies de dialogue entre sciences sociales et biologie⁴⁶. La nature est alors recomposée en objets capables de rendre compte des antagonismes sociaux : le biologique n'est plus réductible à des lois du vivant et vient s'articuler aux formats politiques de sa saisie, de sa gestion et de sa protection.

L'apport de la sociologie à une anthropologie historique de la nature réside dans l'aiguillon heuristique permanent que la discipline n'a cessé de manier pour interroger l'objet nature, en cerner les limites (souvent bien difficile à fixer), en remanier les fondements épistémologiques. Cette dé-essentialisation constitue donc un aiguillon épistémique puissant, obligeant, dans un geste réflexif continu, à résister aux effets « naturalisant » des analyses qui portent, précisément, sur la nature.

Une histoire protéiforme de la nature

C'est peu dire que l'histoire environnementale constitue un secteur historiographique particulièrement actif. Nous voudrions insister, en quelques mots, sur la pluralité des approches dans ce domaine et sur leur imprégnation anthropologique fort variable.

45. F. H. BUTTEL, « Environ-mental Sociology and the Sociology of Natural Resources: Institutional Histories and Intellectual Legacies », *Society and Natural Resources*, vol. 15, 2002, p. 205-211.

46. T. BENTON, « Biology and social science: why the return of the repressed should be given a (cautious) welcome », *Sociology*, vol. 25, n° 1, 1991, p. 1-29.

Dans leur article récapitulatif paru dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* en 2009, Fabien Locher et Grégory Quenet ont mis en exergue des écarts théoriques structurant dans l'histoire environnementale autour, précisément, de la notion de nature⁴⁷. Le célèbre article de William Cronon sur une nature imaginaire prise pour objet par les historiens de l'environnement introduit une rupture dans l'historiographie : il s'agit désormais de dénaturer la nature⁴⁸. C'est encore une fois la conception (théorique autant qu'empirique) de la nature qui nourrit les débats. Du côté français, si l'École des *Annales* s'est très tôt intéressée à l'histoire environnementale, c'est davantage sur le plan d'une vision d'une « histoire écologique » (intégrant le climat, les épidémies, la pollution...) que d'une histoire du rapport de l'homme à la nature que les recherches sont entreprises. Toutefois, c'est bien du côté des historiens des représentations que l'on retrouve les linéaments les plus remarquables d'une anthropologie historique de la nature. Pour la période moderne, Jean Erhard a proposé une réflexion sur *L'idée de nature en France*, en la mettant en lien avec l'histoire du sentiment de bonheur. À l'articulation du sensible et du philosophique, cette entreprise d'historicisation de la grâce et de ses emprises environnementales s'écarte des propositions philosophiques sur le sujet en tentant de saisir les traits marquants d'une époque.

Claude Lévi-Strauss avait proposé une série de réflexions sur la nature et sa perception dans une distribution structurale ; ces propositions empruntaient parfois à l'histoire.

Dans « Structuralisme et écologie », l'anthropologue envisage de ne plus considérer l'homme comme une entité extérieure au milieu qu'il occupe et dans lequel il vit. L'opération consistant à détacher les êtres humains du reste du monde ne lui semble ni justifiée d'un point de vue méthodologique, ni pertinente d'un point de vue heuristique. Il note que « les contraintes inhérentes au fonctionnement de l'esprit » ne sont pas fondamentalement différentes des « rapports que l'homme entretient avec le milieu⁴⁹ ». Le somatisme humain et l'environnement sont liés par « une certaine affinité⁵⁰ ». Les organes procèdent à un travail de codage qui rend caduque l'idée d'une saisie immédiate et sans médiation de données extérieures. L'ordre biologique et l'ordre anthropologique ne sont plus distincts ; le structuralisme est la théorie qui permet de rendre compte de cette naturalisation généralisée⁵¹.

47. F. LOCHER et G. QUENET, « L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 56-4, 2009, p. 7-38.

48. W. CRONON, « The trouble with wilderness: or, getting back to the wrong nature », *Environmental History*, vol. 1, n° 1, 1996, p. 7-28.

49. C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 160. Pour un développement de ces différents aspects des propositions de Claude Lévi-Strauss, voir J. LAMY, « Les structures du monde. Claude Lévi-Strauss et l'ordre des sciences », in J.-F. BERT et J. LAMY (dir.), *Résonances des structuralismes*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, p. 97-111.

50. C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné...*, *op. cit.*, p. 160.

51. *Ibid.*, p. 164.

Pour donner à voir l'efficacité de ses propositions, Claude Lévi-Strauss résout une « petite énigme mythico-littéraire⁵² » à propos de deux vers d'Apollinaire dans son poème « Les colchiques » : les caractéristiques de cette plante (génération d'un bulbe chaque année, à proximité du précédent, séparation des organes sexuels, floraison précédant l'émergence des feuilles) autorisent le rapprochement qu'opère l'auteur d'*Alcools*, avec l'expression « mères filles de leurs filles ». En enquêtant dans le corpus des « Pseudo-Augustin » comme dans celui des botanistes, Lévi-Strauss consacre l'interprétation du poète et légitime sa démarche structuraliste.

La réception du structuralisme en histoire a permis de réinterpréter la désignation et la compréhension de la nature sous l'empire d'analyses privilégiant les mythes et leur circulation. Les historiens anthropologues de la Grèce ancienne réunis autour du Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes, ont abordé la question du rapport des hommes à la nature. Autour notamment des thèmes du sacrifice et de la chasse, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne et Pierre Vidal-Naquet ont permis l'ouverture d'un large champ de recherche questionnant autant la relation de l'homme au monde que la relation à « l'Autre » – autour du tryptique bien connu des antiquisants : les bêtes, les hommes, les dieux (auxquels il faudrait ajouter l'étude du symbolisme des végétaux)⁵³. Les analyses qu'ils ont par ailleurs données autour des questions de mouvements et de spatialisation, et dont l'analyse du couple Hestia-Hermès en 1963 par Jean-Pierre Vernant n'est que la plus connue⁵⁴, constituent autant d'autres soubassements historiographiques à une anthropologie historique de la nature.

Nous ne prendrons ici que deux exemples qui donnent à voir tout à la fois la fécondité des relectures historiennes de Claude Lévi-Strauss, mais également la relative prudence des historiens à l'endroit de la dissolution entre nature et culture à laquelle appelait l'anthropologue.

Dans leur analyse d'*Yvain ou le chevalier au lion* de Chrétien de Troyes, Jacques Le Goff et Pierre Vidal-Naquet reviennent sur le retour d'Yvain « parmi les hommes⁵⁵ » après qu'il soit parti en forêt et ait laissé échapper sa promesse. Précisément, dans l'« analyse structurale » que proposent les deux historiens, le lien avec l'espace forestier est rapporté à sa fonction « de refuge, de chasse et d'aventure ». Davantage encore, la forêt est « le

52. *Ibid.*, p. 291-296. Voir également J. LAMY, « Les structures du monde », art. cité, p. 97-111.

53. P. VIDAL-NAQUET, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs », in L. POLIAKOV (dir.), *Hommes et bêtes : entretiens sur le racisme*, actes du colloque de Cerisy-La-Salle, 12-15 mai 1973, Paris/La Haye, Mouton, 1975, p. 129-140.

54. J.-P. VERNANT, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *L'Homme*, n° 3, 1963, p. 12-50.

55. J. LE GOFF et P. VIDAL-NAQUET, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois », in R. BELLOUR et C. CLÉMENT (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979, p. 269.

lieu où se brisent, en quelque sorte, les mailles de la hiérarchie féodale⁵⁶ ». Et dans la lente remontée d'Yvain vers le monde, l'univers naturel se trouve christianisé⁵⁷.

Marcel Detienne s'est lui intéressé, dans *Les jardins d'Adonis*, à la « mythologie des parfums et des aromates en Grèce ». Son analyse est clairement située dans le cadre structuraliste et elle noue une approche des célébrations d'Adonis et des représentations végétales. Les plantes exposées au Soleil lors de ces fêtes où les femmes peuvent subvertir leur position habituelle signalent les limites de la vie cultivée et de la raison conjugale⁵⁸.

Dans l'étude d'Yvain comme dans celle des célébrations d'Adonis, la grille structurale sert à élaborer des correspondances entre des niveaux de compréhension et de pratique sociale disjoints. La nature et la relation des hommes à cette dernière occupent une place importante, mais elles ne sont pas prises *en tant que telle* comme point d'appui pour l'analyse. La question lévi-straussienne du *continuum* nature/culture (et potentiellement de son historicité) n'est jamais posée par les historiens-anthropologues. Elle reste un en-deçà du plan structuraliste appliqué à l'histoire.

L'anthropologie historique d'Emmanuel Le Roy Ladurie, dans son célèbre *Montaillou* aborde la question de la nature, du rapport de ce singulier des habitants du village occitan à leur environnement en proposant un tableau des correspondances symboliques entre les niveaux zoologiques, familiaux et institutionnels. Les apports du structuralisme lévi-straussien et de la psychanalyse lacanienne sont visibles dans l'interprétation qui est faite d'un « inconscient collectif » structuré « comme un langage » permettant une circulation entre les différents niveaux⁵⁹.

Les travaux de Robert Delort sur les animaux⁶⁰, puis sur l'environnement européen ainsi que ceux de Michel Pastoureau, sur l'ours ou le cochon⁶¹, s'approchent également de cette ambition anthropologique d'une histoire de la nature.

Malgré la fertilité heuristique des analyses historiques d'inspiration structuraliste, la construction systématique d'oppositions de type binaire que recouvre plus généralement la dichotomie nature/culture – pensons ici aux études réunies par de Pierre Vidal-Naquet dans *Le chasseur noir*⁶² – et le

56. *Ibid.*, p. 272.

57. *Ibid.*, p. 318.

58. M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates*, Paris, Gallimard, 2007 (1972).

59. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou...*, *op. cit.*

60. R. DELORT, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1984

61. M. PASTOUREAU, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris, Éditions du Seuil, 2007 ; M. PASTOUREAU, *Le Roi tué par un cochon*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

62. P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, François Maspero, 1981.

priviège souvent accordé aux mythes, ont néanmoins parfois eu tendance à réifier certaines catégories d'analyse (la frontière, par exemple) et à produire une histoire peu incarnée de la relation des hommes au monde. Comme l'expliquent John Scheid et François de Polignac dans un numéro de la *Revue de l'histoire des religions* qu'ils ont coordonné en 2010, dans le champ de l'antiquité, c'est à partir du renouvellement des problématiques archéologiques et en particulier de l'archéologie des sanctuaires, que l'on cherche désormais à dépasser ces écueils⁶³.

La mise en réseau, à diverses échelles, des lieux de cultes d'une ou plusieurs communautés, a permis de faire émerger la notion de « paysage religieux », entendu par Scheid et Polignac « à la fois dans sa matérialité visible et métaphoriquement comme le spectre d'identités religieuses multiples et négociées ». En partant délibérément d'une notion de paysage que l'on sait ethnocentrée, il s'agit pourtant de retrouver l'organisation, le fonctionnement, mais aussi la perception de sociétés du passé face aux espaces naturels et anthropiques dans lesquels ils inscrivent leur rapport au divin. Ainsi Polignac et Scheid soulignent le rôle joué notamment par les travaux sur la « performativité » dans la construction des paysages culturels ; notion qui permet d'interroger l'appréhension de l'espace dans ces dimensions tant idéelles (représentations) que sensorielles (la perception constituant, selon Bernard Davasse, une des facettes du paysage).

Force est de constater néanmoins que dans cette nouvelle veine historiographique d'histoire des religions, la « nature » a souvent une place plus limitée que dans les analyses de type structuralistes. On note néanmoins, chez certains historiens comme Claude Calame, un souci de penser comme un tout les éléments culturels et les paysages « naturels » dans lesquels ils s'expriment.

Enfin, autour de François Clément, c'est tout un pan de l'histoire des phénomènes naturels (dans leurs conséquences sur les sociétés humaines) qui a été mis au jour. Prônant une approche éco-historienne, ces auteurs envisagent de réintroduire « la nature dans l'histoire », s'éloignant ainsi de l'histoire environnementale qui elle, tend à remettre « l'histoire dans la nature ». De façon générale l'histoire de la disruption ou des catastrophes naturelles occupent aujourd'hui une large part de l'histoire environnementale. Les recherches de Grégory Quenet sur les tremblements de terre mettent en évidence le travail de construction des catégories (le risque notamment) qui occupent les acteurs politiques, juridiques et scientifiques tout au long de l'époque moderne⁶⁴.

63. J. SCHEID et F. de POLIGNAC, « Qu'est-ce qu'un paysage religieux ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2004, p. 427-435.

64. G. QUENET, *Les tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles. La naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon, 2005. Voir également, pour une réflexion historique plus globale sur la catastrophe : F. WALTER, *Catastrophes. Une histoire culturelle (XVI^e-XXI^e siècles)*, Paris, Éditions du Seuil, 2008. Pour une histoire sensible des catastrophes naturelles au Moyen Âge : T. LABBÉ, *Les catastrophes*

Les approches successives, dont nous n'avons fait qu'esquisser les grandes lignes permettent de cerner l'espace des possibles pour une anthropologie historique de la nature. Nous avons fait le choix de tenir compte de ces coordonnées historiographiques pour ouvrir une perspective pluraliste capable d'intégrer à la fois les apports et les limites d'une anthropologie philosophique de la nature, d'une sociologie des faits de nature et d'une histoire étendue de la nature et de l'environnement. Il s'agit aussi de mettre au jour des points aveugles et des problèmes méthodologiques assez conséquents.

Altérité, politique et symboles

Les différentes contributions qui composent cet ouvrage s'organisent en fonction des choix qui ont été les nôtres de privilégier une anthropologie historique de la nature attentive aux productions humaines, à leur circulation et à leurs effets dans la conduite des activités sociales, politiques, techniques, savantes ou artistiques. Les quatre axes du livre se déploient selon des plans anthropologiques relativement disjoints – même si des articulations sont évidemment possibles et qu'elles sont largement explorées par les auteurs.

Les textes qui constituent la première partie de cet ouvrage s'engouffrent, chacun à leur manière, dans la brèche théorique laissée par le profond désir d'ouverture qui a gouverné ce projet. Il ne s'agit pas d'un slogan mais bien d'une volonté sincère : celle de prendre à bras-le-corps la complexité des problématiques que soulève l'ambition d'une anthropologie historique de la nature, sans s'interdire d'en pointer les éventuelles apories. À partir d'une réflexion historiographique sur la place des animaux dans une histoire de la nature (Dittmar) ou d'une problématisation de la figure du berger – « à la confluence d'un mode de gestion de ressources naturelles d'une part et d'un mode d'organisation politique d'un collectif » – (Coste), par exemple, les auteurs questionnent et mettent à l'épreuve les propositions descoliennes, les discutent, les critiquent, en gardant comme objectif plus général de penser ce que peut (ou doit) être, épistémologiquement parlant, une anthropologie historique de la nature. Par-delà leur hétérogénéité, ces textes se caractérisent aussi par le fait que leurs auteurs s'y risquent à une mise en relation tout à fait assumée de leurs champs de recherche propres avec les problématiques très contemporaines posées par notre propre rapport à la nature : qu'ils prennent la forme d'un détour heuristique par

naturelles au Moyen Âge, Paris, CNRS Éditions, 2017. Enfin, la très belle enquête de François Dedieu sur la tempête de 1999 en France, met en évidence l'importance des configurations techniques, environnementales, politiques accumulées pour expliquer tout à la fois l'ampleur des phénomènes et la réaction des collectifs de secours : F. DEDIEU, *Une catastrophe ordinaire. La tempête du 27 décembre 1999*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

une pensée grecque « prométhéenne » (Calame), d'une analyse de l'épistémologie d'un philosophe singulier comme Dewey et son « naturalisme continuiste » (Godin) ou encore d'une réflexion philosophique d'ordre général sur la nature en politique (Flipo), chacun de ces textes nous livre une vision très personnelle du rôle des sciences humaines pour penser et intégrer les problématiques écologiques dans les questionnements politiques contemporains.

Les trois parties suivantes, tout en maintenant un dialogue critique avec une théorie ontologique générale – dialogue propice aux redéploiements d'ordre théorique –, sont le fruit de recherches empiriques.

C'est d'abord l'importance de l'altérité et de la définition de ce qui inclut/exclut les êtres et les entités dans un ordre naturel qui occupe la deuxième partie de l'ouvrage. De la polysémie de la « nature sauvage » et de ses usages sociaux chez les Francs (Guizard) à la dimension « culturelle » de l'agriculture médiévale (Schroeder), les deux analyses du Moyen Âge occidental proposées ici montrent, chacune à leur manière, « que les systèmes de représentation et la praxis sont inséparables, parce qu'ils s'informent et s'orientent mutuellement », pour reprendre les mots de Nicolas Schroeder. La mise en valeur de la praxis est également au cœur de l'analyse des trois écologies du château de Versailles que propose Grégory Quenet, comme un moyen de dépasser l'aporie ontologique. Car si les propositions ontologiques descoliennes sont suggestives dans le cadre d'un comparatisme à portée universelle, les textes de Rémi Luglia et de Raphaël Rousseleau rappellent opportunément que leur efficience heuristique nécessite en contrepartie une historisation précise. Tous deux en effet, à travers une analyse historique des mutations idéologiques de la communauté scientifique des naturalistes de la Société d'acclimatation pour l'un (Luglia) et une étude de l'évolution des thèmes paysagers dans la littérature et la peinture indiennes pour l'autre (Rousseleau), montrent la subtilité des rapports à la nature dont témoignent les fluctuations et autres syncrétismes qui se produisent au sein d'une même ontologie supposée (*i. e.* naturaliste dans le cas de la Société d'acclimatation ; analogique dans le cas des arts indiens). *In fine*, cette deuxième partie replace la vision occidentale (qui est la nôtre) dans l'ordre plus vaste des représentations de la nature.

La force politique des catégories découpées pour désigner les éléments naturels et la façon d'agir sur eux organise la troisième partie de l'ouvrage. La nature est ainsi question de politique, et ce, même en dehors du paradigme écologique contemporain des problèmes environnementaux et de la protection de la nature. C'est la force des textes de Malik Mellah et Johann Chapoutot que de nous le rappeler : la nature comme enjeu ou objectif politique, selon qu'il s'agisse de la mettre au service d'un pacte républicain naissant et reposant sur l'idée d'un rapport du politique à une « matérialité environnementale », au lendemain de la révolution française

(Mellah), ou d'en retrouver les « lois naturelles » – dont celle du plus fort n'est évidemment pas la moindre –, selon le programme anti humaniste de la « révolution culturelle » nazie (Chapoutot). Les questions écologiques sont néanmoins au cœur des rapports plus contemporains entre politique et nature. À partir d'une analyse des grandes questions qui ont structuré le mouvement écologiste des années 1970, Alexis Vrignon discute de la dimension réellement politique (ou non) de la nature pour le mouvement écologiste. Enfin, les textes d'Alix Levain et de Karine Basset mettent en évidence la dimension également narrative et identitaire des politiques de la nature. L'analyse, proposée par la première, des réactions politiques locales aux marées vertes bretonnes (Levain) introduit déjà la thématique de l'irruption de la nature. À travers une étude des délibérations communales, l'auteure montre que face au disruptif, la politique est donc aussi, au-delà de l'action, une manière pour une communauté politique locale d'assimiler des expériences vécues d'interactions hommes-nature et d'en proposer une narration signifiante. À partir de l'étude de l'invention du parc national des Cévennes, la seconde réfléchit à la place de la nature dans la construction des identités spatiales contemporaines (Basset). Des politiques de la nature donc, comme autant de façons pour une société de parler de soi et de son rapport au monde.

Enfin, la quatrième et dernière partie se centre sur toutes les possibilités de construction symbolique qui, du surgissement de l'inconnu à la ritualisation du sacré, travaillent toutes les formes de réassurance anthropologique des sociétés humaines. On commence en territoire grec. Philippe Monbrun propose au lecteur de le suivre en terre Ionienne pour une enquête toute structuraliste – mais extrêmement sensible aux réalités éco-matérielles anatoliennes – qui cherche à comprendre la morphologie singulière de la statue polymaste de la Grande Artémis d'Éphèse, en explorant les liens qu'entretient cette divinité avec le palmier-dattier (Monbrun). C'est ce même type de liens entre figures sacrées et éléments naturels qu'explore Edina Bozoky au sujet des traces et empreintes laissées par les saints et les reliques dans la nature. L'irruption de la nature dans le champ des sociétés humaines et son traitement narratif et/ou rituel par ces mêmes sociétés, occupent les réflexions de François Clément, de Karen Dutrech et de Florence Ménez. Le premier propose une analyse comparée de deux événements historiques ayant touché le royaume d'al-Andalus, dans laquelle il montre la porosité, tant réelle qu'idéelle, des causes naturelles et des causes anthropiques dans les événements qui rythment la vie des sociétés humaines (Clément). Karen Dutrech s'intéresse de son côté à la mise en récit qui a fait suite à l'éruption du Vésuve en 1631. La production littéraire et figurative autour du volcan, d'une part, et la construction du personnage d'un saint protecteur (saint Janvier), d'autre part, dessinent alors une réappropriation de l'environnement qui met en valeur la *convivenza* entre les hommes et

le volcan. Florence Ménez, enfin, analyse les stratégies discursives élaborées par les acteurs de la lagune vénitienne en réaction à l'introduction de la palourde philippine qui a fait suite aux catastrophes environnementales des années 1980. La mobilisation de références historiques – passant notamment par la métaphore de l'ADN – par des pêcheurs refusant de devenir éleveurs, est alors mise au service d'une contestation des politiques de gestion de la lagune. Pour finir, cette quatrième partie se conclut par un texte d'Elsa Devienne. En s'inscrivant dans une perspective historiographique attentive à l'évolution des regards et des émotions, l'auteure propose de poursuivre en aval les travaux d'Alain Corbin sur « l'invention de la plage », afin d'observer l'invention de la plage « moderne » dans le contexte californien. Entre un désir d'aménagement, parfois jusqu'au trop-plein, et un « laisser tranquille » cherchant à renouer avec une certaine pureté du littoral, l'auteure dessine ce qu'ont été les contours d'une réinvention perpétuelle des plages occidentales au xx^e siècle.