
**Culture et construction de la connaissance :
la recherche face au changement**

Marie France Labrecque

Département d'anthropologie
Directrice du Groupe de recherche Régions et développement au Mexique
Université Laval, Québec, Canada

Marie-France.Labrecque@ant.ulaval.ca

Résumé

Les modes de connaissances du monde sont multiples dans la mesure où il existe plusieurs régimes de nature existant simultanément, particulièrement à l'heure de la transnationalisation. C'est ce que j'ai appris en réfléchissant sur la cérémonie de la pluie (le Ch'a'a Ch'ak) chez les Mayas du nord du Yucatán et à laquelle j'ai assisté – une cérémonie jusqu'à tout récemment réservée aux hommes. Parce que ces régimes de nature ne sont pas fixes et parce que leur historicité est variable, les modes de connaissance ne sont pas figés une fois pour toutes; ils peuvent changer.

Mots-clés

Connaissances; régimes de nature; Maya; Yucatán; milpa; écologie politique.

Abstract

The ways of understanding the world are many, to the extent that there are several regimes of nature existing simultaneously, especially in the era of transnationalization. This is what I learned in reflecting on the rain ceremony (Ch'a'a Ch'ak) among the Maya of the northern Yucatán, which I attended, and which was until very recently a ceremony reserved for men. Because these regimes of nature are not fixed and because their historicity varies, the ways of knowledge are not frozen in time once and for all; they can change.

Keywords

Knowledge; regimes of nature; Maya; Yucatán; milpa; political ecology.

Resumen

Los modos de conocimiento del mundo son múltiples, en la medida en que existen varios regímenes de naturaleza simultáneamente, particularmente en esta época de transnacionalización. Fue lo que aprendí al reflexionar sobre la ceremonia de la lluvia (el Ch'a'a Ch'ak) con los Mayas del Norte de Yucatán a la que asistí – ceremonia que hasta hace poco estaba reservada a los hombres. Puesto que los regímenes de naturaleza no son fijos, y su historial es variable, los modos de conocimiento no están por siempre yertos; pueden cambiar.

Palabras claves

Conocimientos; regímenes de naturaleza; Maya; Yucatán; milpa; ecología política.



INTRODUCTION

On suppose en général que l'anthropologie sociale étudie la culture. Mais depuis l'émergence de cette discipline à la fin du XIX^e siècle, les voies empruntées pour étudier la culture se sont diversifiées dans la mesure où ses définitions sont devenues de plus en plus complexes et contestées. Ici, contrairement à ce que le titre pourrait laisser supposer, je ne m'attarderai ni sur la culture ni sur la connaissance, mais bien sur la relation entre les deux tout en puisant dans mon expérience ethnographique sur les processus productifs chez les Mayas du Yucatan, au Mexique.

Les processus productifs avec lesquels je suis le plus familière au Yucatan sont ceux de la milpa. On peut la définir succinctement comme étant un système économique, social et culturel complexe de production du maïs et de cultures associées (haricot, courges, piments, etc.). Les connaissances détenues par les Mayas qui s'adonnent à la milpa sont actuellement contestées notamment par les « experts », ces autres détenteurs de la connaissance qui la considèrent comme une pratique agricole dangereuse pour l'environnement. Je n'entrerai pas dans le débat entre les experts et les Autochtones car, bien entendu, je ne saurais le trancher. Cependant, je m'intéresserai à la rencontre de plusieurs interprétations de ce qu'est la milpa et réfléchirai, à partir de ces interprétations, sur la construction de la connaissance.

1. LA CÉRÉMONIE DE LA PLUIE CHEZ LES MAYAS YUCATÈQUES¹

Malgré mes séjours répétés sur le terrain dans le nord du Yucatan depuis une trentaine d'années, et malgré ma connaissance documentaire du phénomène, ce n'est que récemment que j'ai pu assister pour la première fois à la cérémonie du Ch'a'a Ch'ak qui se pratique normalement sur la milpa pour

demander la pluie. C'est d'ailleurs grâce à un technicien agronome responsable de la supervision de processus productifs locaux que j'ai pu y assister. Le Ch'a'a Ch'ak est une cérémonie maya très ancienne qui fait partie intégrante du processus productif. Pour les anthropologues qui ont étudié les Mayas, le processus productif de la milpa tient à la fois d'opérations techniques et rituelles axées vers l'obtention du meilleur résultat possible dans le cadre plus large de la cosmologie propre à cette population. La cérémonie de la pluie n'est pas le seul rituel agricole maya. On pratique encore le waajil kool (qui célèbre les premiers fruits de la récolte) et le jóolche' (les rogations) (Güémez Pineda 2001 : 4). Les rituels agricoles reliés à la milpa revêtent une très grande importance pour la reconnaissance de l'identité maya tant par les Mayas eux-mêmes que par les non-Mayas.

Toute une littérature a été publiée sur cette cérémonie surtout dans les années 1930 alors que l'anthropologue américain Robert Redfield et le Mexicain Alfonso Villa Rojas sillonnaient les routes du Mayab. Les rituels décrits dans cette littérature — qui allait en quelque sorte devenir le canon des ethnographies ultérieures — sont précis et le moindre détail a de l'importance. On y découvre la façon dont les Mayas contemporains sont reliés à leurs ancêtres et surtout au monde invisible des maîtres de la nature (notamment Redfield et Villa Rojas 1962).

Dans un article publié récemment, ma collègue historienne du Yucatan, Alejandra García Quintanilla, nous rappelle aussi les liens entre la milpa et l'ordre cosmique. Dans la cosmologie maya, c'est en effet aux humains qu'incombe la lourde responsabilité de maintenir ou d'appuyer l'ordre cosmique. Le fait de pratiquer la milpa oblige les milperos à rompre cet ordre cosmique alors qu'ils doivent défricher la forêt, couper la végétation et même tuer des animaux pour y arriver. Comme l'indique le titre de l'article : « El dilema de Ah Kimsah K'ax, 'el que mata al monte' : significado del monte entre los Mayas milperos

¹ J'ai utilisé cet exemple de la cérémonie de la pluie dans un article intitulé « El papel de la cultura en la construcción del conocimiento : la ecología política de los procesos productivos », *Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente* 4 (1) : 7-17, publié au Mexique en 2003.

de Yucatán²», ils doivent « tuer la forêt ». Ainsi, « faire » la milpa serait en quelque sorte « faire » la forêt. Les cérémonies sont censées apaiser la tension entre les humains et les maîtres de la forêt (los dueños del monte) et compenser pour le désordre qu'on impose à cette dernière en faisant la milpa. La forêt serait la milpa des êtres surnaturels; la tâche des humains en faisant la milpa serait de réintroduire la forêt dans la milpa. L'auteure nous rappelle que la milpa est une « polyculture exubérante » dans laquelle on compte, selon les lieux, jusqu'à vingt-huit espèces différentes de plantes et quatre-vingt-quinze (95) variétés (García Quintanilla 2000 : 264).

Dans cette perspective, lorsqu'on laisse la milpa en friche au bout de deux ans, on n'abandonne pas la milpa, on la restitue à ses maîtres (García Quintanilla 2000 : 265). Mais la tension est là. L'auteure signale qu'il n'y a pas de continuité entre la milpa et la forêt. Il y a des « vents » (vientos) et encore davantage qui peuvent faire beaucoup de mal aux êtres humains : « Ces habitants tout puissants font que la forêt non seulement est dangereuse mais elle est aussi importante pour la continuité de la vie » (García Quintanilla 2000 : 268). Cette menace est prise au sérieux même dans des versions édulcorées de la cérémonie du Ch'a'a' Ch'ak comme on le verra un peu plus loin.

Voici d'ailleurs ce que dit un autre vieil informateur lorsque je lui ai demandé, à la même époque de mon observation, ce qu'il pensait du Ch'a'a Ch'ak :

Le Ch'a'a Ch'ak, c'est très bon. Ce que je comprends, c'est que chacun de nous dépend de quelqu'un. C'est la même chose pour la pluie; la même chose pour la forêt; l'eau [...] (la lluvia tiene su personal; el monte tiene su personal...). Tout cela est divisé, c'est comme avoir un président qui a son programme. Ainsi, j'imagine que faire ces cérémonies aux seigneurs Ch'a'a Ch'ak, c'est très utile. Parce que celui qui est hierbatero³ – un vrai

hierbatero – te fait voir la vérité et il le fait comme il faut. Mais qu'est-ce qui se passe aujourd'hui? Les hierbateros font n'importe comment. Je pourrais le faire moi-même. Je pourrais faire les prières – bzz bzz bzz – je les connais ou je pourrais dire n'importe quoi et dire que je demande la pluie, seigneur! Mais non, ça ne doit pas être comme ça. Le vrai hierbatero connaît les vrais mots et ce sont des mots qu'on ne peut pas comprendre. Même si vous savez écrire, vous ne pouvez pas comprendre. [...] Quand on l'a fait, il s'est mis à pleuvoir très fort. Ça marche! On était très content tout le monde [...] Toutes ces personnes, les maîtres de l'eau, de la forêt qui descendent pour recevoir ces grâces, il faut les congédier et ça c'est le plus dur car si le hierbatero sait comment les faire descendre et s'il ne sait pas comment les faire remonter, c'est comme si vous arrivez dans un village, vous vous perdez et vous ne savez pas comment sortir. Il faut savoir les bonnes prières. Tout ça, c'est très beau⁴.

Accompagnée d'un expert en agronomie, moi, l'anthropologue, je me suis donc rendue à cette cérémonie avec une idée précise de ce que devait être le Ch'a'a Ch'ak. La cérémonie prenait place dans la ferme d'un paysan âgé. Alors que je m'attendais devoir marcher dans les bois pour retrouver les lieux de la cérémonie, quelle ne fut pas ma surprise en sortant du véhicule de voir l'autel dressé sur le bord de la route aux abords d'un pâturage doté d'un système d'arrosage sophistiqué. Sur la route qui menait à cette ferme, j'avais d'ailleurs pu apercevoir un bâtiment de ferme surmonté d'un panneau solaire qui assurait l'alimentation en électricité. Bref, la technologie moderne était bien là.

Ma surprise fut encore plus grande de constater le caractère décontracté des personnes qui se trouvaient déjà sur place pour la cérémonie. Des hommes, mais surtout des femmes et des enfants, formaient des petits groupes à la conversation animée. Les adultes prenaient un verre et les enfants couraient ici et là. Mon compagnon l'agronome en profitait pour discuter avec les hommes des prochaines opérations de production à entreprendre sur

² En français : « Le dilemme de Ah Kimsah K'ax, 'celui qui tue la forêt' : signification de la forêt chez les Mayas milperos du Yucatán ».

³ Le terme hierbatero est ici utilisé pour désigner l'officiant des rituels traditionnels au nord du Yucatan.

⁴ Entrevue avec un informateur de Hubilá, Tixkokob, le 24 juillet 2002.

leurs parcelles qu'il avait pour fonction de superviser. Le propriétaire de la ferme et un autre homme d'une quarantaine d'années s'affairaient autour de l'autel. De la terre, près de l'autel sortait une petite fumée blanche et j'en déduisis qu'il s'agissait du four souterrain où cuisait le repas cérémoniel.

Une femme, qui semblait la leader du groupe, a d'emblée engagé la conversation avec moi. J'appris qu'elle était la rezadora (la prieuse) et qu'elle venait de finir de réciter le chapelet. Je demandai à cette engageante et sympathique rezadora déjà un peu ivre à dix heures du matin où était l'officiant, le prêtre maya. Elle me désigna, un peu méprisante, l'homme d'une quarantaine d'années que j'avais déjà remarqué à mon arrivée. Elle me dit : « Tu vas voir, il ne sait rien ». Devant mon air interrogatif, elle ajouta sans se préoccuper de ce qu'il entende : « Regarde l'autel. C'est lui qui doit le bâtir et l'organiser. Il manque plein de choses. C'est pas correct ». Si peu de respect envers un homme de pouvoir, comme le dirait Carlos Castañeda, me sidérait d'autant plus que selon l'ethnographie, en tant que femme, elle n'aurait pas dû être là, pas plus que moi d'ailleurs.

Soudain, sans signe avant-coureur, le propriétaire de la ferme me dit de m'éloigner de l'autel, qu'ils allaient commencer. Enfin quelque chose qui coïncidait avec ce que j'avais lu dans mes livres! En effet, la cérémonie du Ch'a'a Ch'ak occasionne des mauvais vents (mal viento) qui peuvent affecter les personnes fragiles dont supposément les femmes et les enfants. Mais alors que je m'apprétais à quitter les lieux, on me dit qu'il suffisait que je m'éloigne de 10 mètres environ pour être à l'abri des mal vientos. Je me rappelle avoir pensé que les mal vientos avaient bien perdu de leur vigueur depuis mes études. Mais je n'étais pas au bout de mes étonnements. Alors que je m'attendais à ce que tout le monde garde le silence durant la cérémonie et adopte une attitude de respect, seuls le propriétaire de la ferme, son associé et le prêtre se sont agenouillés près de l'autel, alors que le reste de l'assemblée, hommes, femmes et enfants, ont continué à converser, à boire et à jouer. J'étais bien la seule à

m'inquiéter. Avant même que je ne réalise entièrement que la cérémonie proprement dite battait son plein, soit depuis environ dix minutes, elle était finie comme si de rien n'était. Puis, vint le moment que tous attendaient, la distribution du repas cérémoniel, des morceaux de poulets dans de la pâte de maïs, cuits dans des feuilles de bananiers et arrosés d'une boisson faite de miel, le fameux balché décrit dans mes livres, ou encore de coca-cola ou de rhum (pas décrit dans mes livres...). Après avoir bien mangé et bien bu, tout le monde est remonté dans sa camionnette en vitesse et est reparti. Sur la route du retour, après des semaines de sécheresse, il s'est mis à pleuvoir mais pas suffisamment pour favoriser la milpa. Toutes mes compagnes de voyage m'affirmèrent que c'était parce que la cérémonie avait été bâclée.

C'est en tout cas l'opinion de plusieurs de mes informateurs mayas qui affirment ne plus s'adonner à la pratique de la milpa, non pas parce que les experts les auraient convaincus d'abandonner cette pratique ou encore parce que ça coûte aujourd'hui plus cher de faire du maïs sur la milpa que de l'acheter sur le marché, mais bien parce qu'il n'y a plus de hierbatero qui sachent vraiment quoi faire pour réussir une milpa. Bien entendu, ce ne sont pas tous les Mayas qui adhèrent à ces croyances. Un jeune horticulteur maya qui a tenu à faire l'entrevue en langue maya à qui je posais la question m'a répondu, un peu cynique, qu'il ne croyait pas du tout que quelqu'un puisse intervenir pour obtenir de la pluie, que seul Dieu en était le maître et que le Ch'a'a Ch'ak, c'était une croyance des anciens Mayas, que c'était vraiment dépassé.

Où veux-je en venir avec le récit de cette expérience et de ces témoignages? Certains anthropologues ou observateurs puristes diraient ou disent que les Mayas ne sont plus des Mayas, qu'ils ont perdu leur culture, qu'ils sont disparus ou qu'à tout le moins ils ont perdu leurs connaissances. Mais en fait, les modes de connaissances du monde sont multiples. C'est ce qu'un auteur comme Arturo Escobar, un anthropologue colombien travaillant aux États-Unis, nous aide à comprendre en proposant une approche qui

considère l'existence simultanée de plusieurs régimes de nature⁵. Parce que ces régimes ne sont pas fixes et parce que leur historicité est variable, les modes de connaissance ne sont pas figés une fois pour toutes; ils peuvent changer. Dans cette simple cérémonie, même bâclée aux dires de certaines catégories de personnes, nous avons la rencontre de plusieurs historicités : celle qui relie les Mayas contemporains aux anciens Mayas qui pratiquaient le Ch'a'a Ch'ak depuis des temps immémoriaux; celle qui relie les Mayas contemporains au marché capitaliste sur lequel le propriétaire de cette ferme achète son équipement sophistiqué d'irrigation et vend son bétail; il y a cette autre historicité dont les experts agronomes et anthropologues sont les produits... Dans les lignes qui suivent, je me propose d'aborder cette approche des régimes de la nature et le contexte de son élaboration. Ce contexte est celui de l'écologie politique en anthropologie.

2. L'ÉCOLOGIE POLITIQUE

Arturo Escobar affirme que l'écologie politique « peut être définie comme l'étude des articulations multiples de l'histoire et de la biologie, et des médiations culturelles par lesquelles de telles articulations sont nécessairement établies ». Définie ainsi, l'écologie politique « examine les multiples pratiques à travers lesquelles le biophysique a été incorporé dans l'histoire – ou plus précisément à travers lesquelles la biophysique et l'historique ont été impliqués l'un avec l'autre ». Enfin la tâche de l'écologie politique sera de « décrire et de caractériser ces processus d'articulation et [...] de suggérer des

articulations possibles qui conduisent à des relations économiques plus justes et plus durables » (Escobar 1999 : 3 4). Dans le domaine des sciences sociales, l'écologie politique a une lourde tâche, soit celle de lutter contre l'influence persistante des métaphores de l'équilibre, de la régulation et de l'harmonie si influentes dans les mouvements environnementaux et chez les écoféministes (Scoones 1999 : 488).

Dans ce contexte, et tout en tenant compte des rapports entre le social et le naturel, mais en dépassant l'approche dichotomique de la nature et de la culture, Escobar définit différents régimes de nature : la nature organique, la nature capitaliste et la techno-nature. Dans la nature organique, la nature et la société ne sont pas séparées ontologiquement et il en résulte un champ génératif qui est à la fois culturel et biologique (Escobar 1999 : 10, d'après Ingold 1990); ainsi, dans la cérémonie de la pluie, le discours sur les maîtres de la forêt et sur la nécessité d'apaiser la tension provoquée par le défrichement tient de la nature organique. Dans la nature capitaliste, la nature est une marchandise et en tant que ressource elle est encadrée par le savoir expert des planificateurs, statisticiens, économistes, démographes [...] (Escobar 1999 : 6); lors de la cérémonie que j'ai décrite, la nature capitaliste est représentée par le pâturage et la présence du savoir expert de l'agronome et même le savoir expert de l'anthropologue. Enfin, le troisième régime de nature est la techno-nature; dans la littérature, elle est représentée de façon métaphorique par le cyborg, une espèce d'alliance entre l'organique et l'artificiel, entre la réalité et la virtualité (Escobar 1999 : 12); la techno-nature est timidement présente dans la cérémonie que j'ai décrite; elle n'est pas active au moment de la cérémonie mais elle est là, à proximité, représentée par les panneaux solaires (alliance entre organique et artificiel – Escobar 1999 : 12) qui surmontent les bâtiments de fermes voisins. Comme le précise Escobar, et comme nous l'avons vu dans la cérémonie que j'ai décrite, les trois régimes ne sont pas une séquence linéaire, ils sont relationnels (Escobar 1999 : 5). Quoi que l'on pense de

⁵ Selon le Petit Robert, édition de 1989, le premier sens du terme régime renvoie à une « façon d'administrer, de gouverner une communauté. Par extension (1789) : organisation politique, économique, sociale d'un État. Voir système ». Si le terme utilisé par Escobar en anglais, soit « regime of nature » pourrait être traduit par « système de nature », j'ai préféré utiliser, même en français, l'expression « régime de nature ». Je ne suis pas la seule à utiliser en français ce terme dans ce sens. Michel Foucault l'a également fait dans plusieurs de ses œuvres, notamment dans les expressions « régime de pouvoir », « régime de vérité » (notamment Foucault 2004).

cette approche, elle contribue à la remise en question d'idées reçues sur la culture, la connaissance et le pouvoir.

3. LA CULTURE, LA CONNAISSANCE ET LE POUVOIR

La remise en question de la dualité nature-culture est donc logiquement extrêmement provocatrice, puisqu'elle nous amène également à remettre en question la connaissance et le pouvoir de l'expert qu'il soit des sciences humaines, sociales ou pures. Ici, l'anthropologue, spécialiste de la culture, est pris à parti dans la mesure où la culture a été fournie comme facteur explicatif de plusieurs phénomènes sociaux difficiles à comprendre. La critique la plus sévère est d'ailleurs venue de l'intérieur de la discipline anthropologique et plusieurs anthropologues doutent « de la valeur opérationnelle du concept de culture, amalgame d'attitudes psychiques, de faits sociaux et d'objets matériels [...] la question devient politique lorsque le mot culture se transforme en enjeu et que, d'une manière irréfléchie, toute une série de processus, de programmes, de stratégies se mettent en œuvre autour de celui-ci » (Sabelli 1993 : 27).

Sur un autre plan, ignorer le fait que les connaissances autochtones et locales varient selon le genre et la génération notamment, et valoriser celles qui sont détenues par une catégorie sociale aux dépens de l'autre peuvent renforcer les inégalités (Sillitoe 1998 : 232). Ce qui peut sembler homogène lorsque l'on se situe sur le plan structurel de LA connaissance peut devenir passablement hétérogène lorsque l'on tient compte de l'expérience des acteurs individuels. Revenons un moment sur l'exemple de la cérémonie maya de la pluie telle que j'ai pu l'observer, et sur les témoignages recueillis. Lorsque la rezadora affirme que l'officiant ne sait pas ce qu'il faut faire, lorsque mon informateur âgé affirme qu'il y a des officiants qui ne savent pas les bonnes prières ou encore lorsque les cultivateurs commentent qu'on ne fait presque plus la milpa aujourd'hui parce que les gens qui savent quoi faire n'existent plus, tous me parlent de connaissances ou de déficit de connaissances. Mais tous ne s'inscrivent pas

dans les mêmes rapports de pouvoir pour m'en parler. La rezadora constitue en fait l'équivalent féminin du hierbatero et le fait qu'elle se trouve sur les mêmes lieux que lui, alors que cette cérémonie était autrefois prohibée aux femmes, représente sans doute un certain renversement de l'ordre établi, en particulier de l'ordre de genre. La critique qu'émet la rezadora me semble la réaffirmation de ce renversement. Il est indéniable que la représentation de l'ordre cosmique a changé au sein de la population maya dans la mesure où la nature capitaliste notamment vient s'articuler à la nature organique. Ce que mes informateurs ont exprimé en même temps que la contestation et même la dérision du savoir, c'est la contestation du pouvoir. Cette contestation prend différentes formes et est formulée de différentes façons selon le genre et les générations, et selon l'expérience individuelle.

CONCLUSION : POUR UN NOUVEAU CADRE PARADIGMATIQUE

Les chercheurs réclament donc une méthodologie multidimensionnelle qui ne tienne ni du déterminisme quel qu'il soit ni du relativisme non plus. Une des pistes prometteuses semble être celle qui établit des distinctions d'échelle au sein des phénomènes selon leurs dimensions locale et globale et qui distingue leur dynamique selon ces différents plans (Scoones 1999 : 493). Ainsi, tous les environnements ne sont pas définis selon les mêmes échelles et ils ne s'analysent pas avec les mêmes outils. Avec l'interpénétration étroite des différentes échelles, il importe d'envisager les approches en tenant compte simultanément de tous les champs du social, autant le local, le national, l'international. C'est justement dans la mesure où on envisage simultanément ces différents ordres que l'on peut nuancer le caractère local de la « connaissance locale » et évaluer la part de global et aussi d'histoire et d'incertitude qui est souvent incluse dans la connaissance. La prise en compte de ces différents ordres permet de déceler le caractère impérialiste de certains discours globaux, notamment sur la gestion de l'environnement. C'est d'ailleurs en ce sens que Shiva soutient

que « le global ne représente pas l'intérêt humain universel, mais bien un intérêt particulier local et de clocher qui a été globalisé [...] » (Shiva 1993 cité dans Little 1999 : 272).

De plus en plus donc, on reconnaît qu'autant la culture est naturalisée, autant la nature est culturalisée ou plus précisément, elle est de plus en plus vue comme un produit du social, particulièrement avec la technoscience contemporaine (Escobar 1999 : 11). La distinction entre nature et culture comme objets complètement distincts d'étude et de recherche devient intenable. Cette reconnaissance nécessite une renégociation des frontières entre les sciences sociales et naturelles ou, dans les termes de Bruno Latour, la création d'une anthropologie symétrique dans laquelle les frontières entre nature et culture disparaissent pour de bon (Scoones 1999 : 487). C'est en vertu de cette anthropologie symétrique que Latour peut montrer que nos pratiques scientifiques ont beaucoup en commun avec les conceptions de ce que l'imaginaire occidental considère comme étant les « sauvages ». Ainsi, il affirme :

Les sauvages, eux, ont dit depuis toujours qu'on ne pouvait toucher quoi que ce soit de l'ordre social sans changer quelque chose à la cosmologie. C'est le B.A. – BA de l'anthropologie : l'ordre social et l'ordre naturel sont en telle correspondance que dès que je touche l'un je touche l'autre. Dès que je mange un animal, je suis obligé de parler à mes ancêtres et de faire ce qu'il faut pour éviter que le ciel me tombe sur la tête [...]. Nous, nous sommes différents, nous n'avons pas peur que le ciel nous tombe sur la tête, enfin nous n'avons pas peur, parce que maintenant [...] j'achète un aérosol pour ma mise en plis, j'appuie sur le bidule, et qu'est-ce que je me dis aussitôt, si je suis un américain politically correct? Que la couche d'ozone va encore en prendre un coup, et que le ciel va finir par me tomber sur la tête! Et donc quand j'appuie sur mon aérosol je suis en relation directe avec la cosmologie. (Latour 1995 : 79)

C'est une approche comme celle-là qui fait dire à Bruno Latour que « nous n'avons jamais été modernes ». L'approche de la symétrie permet donc non seulement d'effacer les frontières

entre la nature et la culture mais également entre nous et eux.

Mais il n'y a pas que les connaissances locales ou les connaissances indigènes qui soient d'intérêt pour les anthropologues. De plus en plus les anthropologues font l'ethnographie du système global de connaissance de la science tout comme ils ont autrefois entrepris l'étude d'autres systèmes de connaissance aux prétentions universelles comme par exemple les grandes religions. C'est dans cette perspective qu'une anthropologue comme Emily Martin a montré que les micrographes de cellules fournissent un champ propice à l'expression de l'imaginaire autant chez les scientifiques que les personnes de la rue. Elle montre surtout que grâce au microscope électronique couplé à la technique de photographie nous sommes maintenant familiers avec les images des cellules cancéreuses ou autres, avec les virus et les microbes. Ces images ne sont pas seulement destinées aux publications scientifiques où les scientifiques vont les qualifier de belles, magnifiques ou médiocres du point de vue esthétique, elles se sont déplacées de la science vers la société dans un processus que Latour a appelé « l'irruption des objets dans le collectif humain ». Elles ont déambulé de telle sorte qu'elles font désormais partie de la vie domestique quotidienne comme le montrent les annonces pour les balayeuses électriques qui sont accompagnées de l'illustration de ces microscopiques acariens qui causent les allergies (Martin 1996 : 17-19). Ainsi, les domaines de la science et du domestique ne sont pas si étanches.

Il en est de même avec mon exemple de la cérémonie de la pluie chez les Mayas yucatèques contemporains. Alors qu'on la voudrait plus traditionnelle, plus pure, plus « naturelle », son travestissement, ses imperfections, son aspect de parodie, sont la traduction éloquente des changements historiques et sociaux que cette population a connus ces dernières décennies. Les femmes qui assistaient à cette cérémonie ont ironisé sur le manque de connaissance de l'officiant qui, selon elles, n'accomplissait pas correctement les rites prévus. On a évoqué qu'il

s'agissait d'une contestation du savoir et du pouvoir. Mais comme le dit Barth qui a observé une cérémonie de crémation à Bali et qui a constaté lui aussi que l'exécution physique réelle des rites n'était pas aussi correcte que le discours l'exigeait, on est dans un monde construit sur les principes de la socialité et de la moralité et non pas sur la causalité mécanique (Barth 2002 : 8). Mais ce qui reste vrai dans cette cérémonie, c'est qu'elle reflète le fait qu'il n'y a pas de séparation stricte entre les humains et la nature, entre l'individu et la communauté et entre la communauté et les dieux (Escobar 1999) et j'ajouterais entre le passé et le présent. Toutes les imperfections et les inexactitudes ont été signalées par les femmes en vertu d'un certain canon rituel qui montre qu'elles s'inscrivent bien dans la nature organique. En même temps, ces imperfections et inexactitudes montrent que cette cérémonie constitue la rencontre simultanée de plusieurs ordres ou régimes de la nature au temps de la mondialisation. Il est indéniable qu'un des régimes de la nature, la nature capitaliste, est actuellement dominant, mais cela ne signifie pas que les autres n'existent pas. À mon avis, l'approche de l'écologie politique permet aux chercheurs de poser un regard précis sur les choix politiques qui se posent pour les acteurs sociaux situés à l'intersection des différents régimes de nature actuellement.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH FREDRIK. 2002. An Anthropology of Knowledge, *Current Anthropology* 43 (1): 1-18.
- ESCOBAR ARTURO. 1999. After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology, *Current Anthropology* 40 (1): 1-30.
- FOUCAULT MICHEL. 2004. *Philosophie. Anthologie*. Paris : Gallimard.
- GARCÍA QUINTANILLA ALEJANDRA. 2000. El dilema de Ah Kinsah K'ax, 'el que mata al monte': significados del monte entre los Mayas milperos de Yucatán, *Mesoamerica* 39 (junio) : 255-285.
- GÜÉMEZ PINEDA MIGUEL. 2001. Mujer 'maya', identidad y cambio cultural en el sur de Yucatán, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 16 (217): 2-11.
- INGOLD TIM. 1990. An Anthropologist Looks at Biology, *Man* 25: 208-229.
- LATOUR BRUNO. 1995. *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue*. Paris : Institut National de Recherches Agronomiques.
- LITTLE PAUL E. 1999. Environments and Environmentalisms in Anthropological Research : Facing a New Millennium, *Annual Review of Anthropology* 28: 253-284.
- MARTIN EMILY. 1996. Interpreting Electron Micrographs, in H.L. Moore (Ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*: 16-36. London & New York : Routledge.
- REDFIELD ROBERT and ALFONSO VILLA ROJAS. 1962. *Chan Kom. A Maya Village*. Chicago: The University of Chicago Press. (First edition 1934).
- SABELLI FABRIZIO. 1993. *Recherche anthropologique et développement*. Neuchâtel : Éditions de l'Institut d'ethnologie et Paris : Éditions des sciences de l'homme.
- SCOONES IAN. 1999. New Ecology and the Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement?, *Annual Review of Anthropology* 28 : 479-507.
- SHIVA VANDANA. 1993. The Greening of the Global Reach, in W. Sachs (Ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*: 149-156. London: Zed Books.
- SILLITOE PAUL. 1998. The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology, *Current Anthropology* 39 (2): 223-252.

