



INDISCIPLINES

Savoirs locaux en situation

Retour sur une notion plurielle
et dynamique

sous la direction de François Verdeaux,
Ingrid Hall, Bernard Moizo

Savoirs locaux en situation

Retour sur une notion plurielle et dynamique

© Éditions Quæ, NSS-Dialogues, IRD 2019

ISBN Quæ (imprimé) : 978-2-7592-3073-0

ISBN IRD (imprimé) : 978-2-7099-2811-3

ISBN Quæ (pdf) : 978-2-7592-3074-7

ISBN Quæ (ePub) : 978-2-7592-3079-2

ISSN : 1772-4120

Éditions Quæ – RD 10 – 78026 Versailles Cedex – www.quae.com – www.quae-open.com

Éditions IRD - 911, avenue Agropolis, 34394 Montpellier Cedex 5 – www.ird.fr

Le code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Le non-respect de cette disposition met en danger l'édition, notamment scientifique. Toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation des éditeurs ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

INDISCIPLINES

Savoirs locaux en situation

Retour sur une notion plurielle et dynamique

François Verdeaux, Ingrid Hall, Bernard Moizo

Éditeurs scientifiques

éditions
Quæ

IRD
Éditions

La collection « Indisciplines » fondée par Jean-Marie Legay dans le cadre de l'association « Natures Sciences Sociétés-Dialogues » est aujourd'hui dirigée par Marianne Cohen. Dans la même orientation disciplinaire que la revue NSS, cette collection entend traiter des rapports que, consciemment ou non, les sociétés entretiennent avec leur environnement naturel et transformé à travers des relations directes, des représentations ou des usages. Elle mobilise les sciences de la terre, de la vie, de la société, des ingénieurs et toutes les démarches de recherche, éthique comprise. Elle s'intéresse tout particulièrement aux questions environnementales qui interpellent nos sociétés aujourd'hui, qu'elles soient abordées dans leur globalité ou analysées dans leurs dimensions les plus locales.

Le comité éditorial examinera avec attention toutes les propositions d'auteurs ou de collectifs qui ont adopté une démarche interdisciplinaire pour traiter de la complexité.

À la mémoire de Thierry Linck
dont les contributions à la présente réflexion collective
ont été particulièrement précieuses.

Remerciements

L'équipe des éditeurs scientifiques souhaite remercier les organismes et institutions qui ont financé les différentes activités et ont ainsi contribué à la maturation des réflexions présentées dans cet ouvrage, à savoir la Maison des sciences de l'homme Sud et le Fonds de recherche du Québec en sciences sociales.

Nous tenons par ailleurs à remercier celles et ceux qui ont participé à cet effort collectif lors des différents événements qui ont jalonné notre parcours, à savoir deux sessions d'un séminaire consacré aux savoirs locaux et savoirs naturalistes (Montpellier, décembre 2014 et juin 2015) et une session tenue lors de la conférence internationale Mo(U)vement : CASCA/UISAE (mai 2017, Ottawa, Canada).

Enfin, nous tenons à remercier celles et ceux qui ont contribué aux différentes étapes de l'édition du manuscrit, notamment Geoffroy Filoche, Nathalie Finot, les relecteurs externes et l'équipe éditoriale.

Sommaire

Introduction.....	9
François Verdeaux, Bernard Moizo	
Chapitre 1. Le Parc de la pomme de terre, conservation <i>in situ</i> et valorisation des savoirs locaux au Pérou.....	19
Ingrid Hall	
Chapitre 2. Négocier les savoirs et les valeurs des lieux en Nouvelle-Calédonie.....	43
Pierre-Yves Le Meur, Catherine Sabinot	
Chapitre 3. La mise en spectacle des savoirs locaux, levier de l'intégration des « arrière-pays » marocains?.....	61
Thierry Linck	
Chapitre 4. Le maïs natif au Mexique : partage et circulation de gènes et de connaissances.....	85
Thierry Linck et Renzo d'Alessandro	
Chapitre 5. L'exercice du savoir halieutique et ses métamorphoses : Côte d'Ivoire et Mali.....	105
François Verdeaux	
Chapitre 6. Nouveaux savoirs civils : cas de la « nouvelle agronomie du riz » à Madagascar.....	129
Georges Serpantié	
Chapitre 7. Générations et savoirs « perdus » en Australie. Qui, pour transmettre et quoi transmettre?.....	161
Bernard Moizo	
Conclusion : des savoirs locaux sous tension.....	175
Ingrid Hall	
Références bibliographiques.....	181
Résumés.....	197
Ouvrages récents parus dans la collection.....	203

Introduction

François Verdeaux, Bernard Moizo

ÉVOLUTION D'UN QUESTIONNEMENT

Cet ouvrage est issu des échanges intervenus à l'occasion d'un séminaire réseau initialement intitulé «Savoirs traditionnels, l'innovation permanente», organisé dans le cadre des activités d'animation de l'UMR Gred¹. Les sessions du séminaire se sont tenues en 2014, 2015 et 2016 à la Maison des sciences de l'homme de Montpellier qui cofinançait l'événement. Elles portaient sur les approches dynamiques de construction, transformation et transmission de ce que nous appellerons par la suite les «savoirs locaux», suivant en cela l'une des dénominations en vigueur dans les institutions internationales relatives au développement durable ou aux droits des peuples autochtones. Nous allons revenir sur les raisons de ce choix terminologique avant d'aborder la définition anthropologique de ces savoirs qui est sous-jacente à la plupart des contributions. Force est en effet de constater que cette notion a été et reste principalement mise en avant par des conventions ou institutions internationales dont les définitions, d'ordre plus politique qu'académique, s'imposent désormais. Nous partons ici de celle de la Convention sur la diversité biologique (CDB) de Rio en 1992, en raison de son retentissement à l'époque, qui marque une rupture en actant formellement la reconnaissance de ces savoirs. Cette nette inflexion dans la façon de les traiter est en grande partie due à la pression des associations de défense des peuples autochtones. La reconnaissance du rôle de protection de la biodiversité de leurs savoirs est plus généralement aussi pour eux le moyen de mettre leur cause à l'agenda international. Par «savoirs locaux» on entend en général dans ces arènes internationales des connaissances, innovations et pratiques² désignées successivement en anglais par les expressions *traditional ecological knowledge (TEK)* ou *indigenous and local knowledge (ILK)*, savoirs autochtones et locaux, et encore plus récemment, *indigenous and traditional knowledge and practices (ITKP)*.

Initialement ouvert à tous les champs d'application du savoir, le séminaire s'est de fait centré sur ceux relatifs aux communautés locales et à leurs environnements. Il s'adressait aux disciplines relevant tant des sciences de la nature que des sciences sociales. Les contributeurs devaient proposer des analyses de situations concrètes et contextualisées où ces savoirs étaient confrontés à d'autres façons de concevoir et d'ordonner les mêmes éléments du milieu.

L'évolution de notre réflexion s'est accompagnée de changements significatifs d'intitulés. Changements liés à la pluralité des terminologies évoquée ci-dessus, lesquelles renvoient à des questions de fond relevant davantage du politique que du domaine cognitif.

1. Unité mixte de recherche Gouvernance, risque, environnement, développement, cotutelle IRD et université Paul-Valéry Montpellier 3.

2. Leur définition dans l'article 8 alinéa j de la CDB est plus précisément la suivante : « Les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales incarnant les modes de vie traditionnels d'intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique » (Nations unies, 1992).

Dans l'intitulé initial, le rapprochement, entre tradition et innovation, volontairement provocateur, visait d'abord à signifier aux participants et contributeurs potentiels que nous ne cherchions pas à recueillir ou comparer des dispositifs dits traditionnels d'organisation des connaissances. Notre objectif était d'explorer le versant dynamique de ces savoirs considérés comme des productions sociales, sujettes à transformations. Le terme d'invention, au demeurant largement utilisé dans les textes introductifs au séminaire, aurait cependant été plus approprié. Sa polysémie s'avère au final plus proche des réflexions suscitées par les études de cas. Inventer c'est aussi bien créer une chose ou un dispositif nouveau, que créer un univers, des idées, des personnages imaginaires ou encore trouver, découvrir ou mettre au jour quelque chose de préexistant mais jusque-là caché ou non perçu. Le qualificatif « traditionnel », trop inadéquat, a également été écarté par la suite pour être remplacé par « local » que nous avons maintenu dans le titre de l'ouvrage, en raison du moindre mal qu'il représente par rapport aux autres expressions en vigueur.

Les formulations « savoirs autochtones » et « savoirs écologiques traditionnels » présentent en effet des inconvénients que rappelle Marie Roué (2012). La formulation savoir local a « l'avantage de n'exclure aucun des détenteurs de ces savoirs, et en particulier tous ceux qui ne sont pas autochtones ou ne souhaitent pas être désignés comme tels » (*ibid.* : 2). La dénomination « savoirs écologiques traditionnels » (TEK en anglais) avait l'intérêt de connoter et leur ancienneté et leur champ d'application : l'environnement non humain des collectifs locaux. En revanche en rapprochant ces savoirs d'une discipline scientifique, l'écologie, elle semble les « scientiser » ou les naturaliser et ainsi, procéder à une réduction de ces savoirs qui « sont également des savoir-faire, un mode de vie, une représentation du monde et une éthique. (...) La vision occidentale dichotomique qui sépare la nature de la culture, et l'homme de tous les autres êtres vivants, n'est nullement la leur. » (*ibid.* : 2). C'est pour ces mêmes raisons que nous adoptons à notre tour l'appellation savoirs locaux qui évite en outre la connotation plus politique du qualificatif « autochtone ». L'intérêt de ces débats et fluctuations sémantiques est de montrer que dès sa dénomination, la notion de savoir local est plurivoque.

Notre entreprise consiste à revisiter de façon critique une notion en apparence peu stabilisée ou qui prend des sens différents selon les contextes et les catégories d'utilisateurs. Cette utilisation qui s'avère souvent une instrumentalisation par les uns et les autres confirme également l'intérêt de l'appréhender à partir de situations concrètes et historiquement situées.

Le changement d'intitulé général de l'ouvrage à la suite des exposés, puis de l'analyse des contributions définitives, renvoie aussi à des problèmes de fond dépassant la seule pertinence terminologique. À la lumière des études de cas, ce que l'on qualifie de « savoirs locaux » sur les ressources et les environnements naturels s'avère indissociable des contextes, des pratiques ou plus généralement des réseaux, au sens de Latour (1997), où ils se déploient. De plus, ils sont difficilement décryptables en dehors des interventions des diverses catégories d'acteurs qui s'en emparent. On est amené à se demander, d'une part, qui parle et d'où (contexte et positionnement social) quand il y a recours à la notion de « savoirs locaux » et, d'autre part, jusqu'à quel point, dans certaines situations, ils préexistent à ces moments d'actualisation où ils semblent au moins se (re)formuler, voire, s'inventer.

Les « savoirs locaux » s'entendent d'abord, à l'intérieur d'un cadre de référence international, à la fois conceptuel, juridique et institutionnel. C'est avec la « mise à l'agenda

mondial de l'environnement (dès la conférence de Stockholm en 1972) qui trouve son point d'orgue en 1992 avec le Sommet de la Terre organisé à Rio de Janeiro» (Pinton, 2014 : 435), que la reconnaissance des savoirs locaux devient une préoccupation à l'échelle mondiale, un objet de recherche quasi systématique et un enjeu central. Mais au-delà des savoirs, «la conjonction des exigences de "développement durable" et de conservation de la nature suivie, dans les années 1990 de l'arrivée des questions de biodiversité ont donné à la gouvernance locale une importance nouvelle dans le champ des préoccupations environnementales» (Verdeaux et Roussel, 2006 : 19). C'est donc au sein d'un cadre institutionnel international plus large que les savoirs locaux ont acquis une signification et une dimension inédites par rapport à leur prise en compte jusque-là plus circonscrite (bien que ne s'y limitant pas) au monde académique. Il faut rappeler que jusqu'à la fin des années 1980, les pratiques des populations locales sont perçues par les autorités et les développeurs comme autant d'obstacles au progrès et au développement (Roussel, 2005 : 83-84). À partir de cette période, les savoirs locaux ou traditionnels sont désormais reconnus, ils doivent être pris en compte, initialement en raison de leur contribution au maintien de la biodiversité, et peuvent être juridiquement protégés en tant que propriété intellectuelle collective. Cette nouvelle incitation à s'y intéresser a d'abord consisté, pour les institutions dédiées au développement, à préconiser des inventaires de savoir-faire pertinents (Bérard *et al.*, 2005) en sollicitant le monde académique. Ce dernier y a trouvé des opportunités pour financer des études sur le sujet, mais a aussi pu développer ses propres agendas. Ces approches originelles ont évolué par la suite. Des orientations diverses et parfois divergentes ont été développées, comme on va le voir, et l'éventail des domaines possibles d'application des savoirs est devenu plus ouvert et diversifié que celui relatif à la seule biodiversité. D'autres instances ont également vu le jour (comme récemment l'IPBES³) ou pris de l'importance (sous-commission des droits de l'homme des Nations unies sur les droits des peuples autochtones).

Dans la quasi-totalité des exemples analysés ici les circonstances locales observées sont incluses dans ce contexte global à la fois épistémique et institutionnel postreconnaissance des « savoirs locaux ». Le seul exemple antérieur (chapitre 5), fournit un utile contrepoint illustrant, entre autres, la prise en considération très dépréciative des pratiques (le terme « savoirs » n'y est alors pas utilisé) des communautés locales par les instances politiques.

LA DEMANDE, LES AUTEURS ET LA DIVERSITÉ DES ÉTUDES DE CAS

Une demande volontairement générale

Il était demandé aux auteurs, suite aux exposés préalables et successifs des hypothèses et orientations problématiques, puis des premiers cas exposés, de présenter des exemples concrets en situation, c'est-à-dire à partir des pratiques, des moments, voire des événements où ils sont actualisés.

Le choix initial délibéré était d'appréhender non pas les savoirs constitués mais en cours d'élaboration ou d'ajustement dans le but de saisir, à travers leur dynamique, les significations de cette notion de savoirs aussi bien chez les groupes détenteurs que chez leurs interlocuteurs ou observateurs. Il s'agit maintenant à travers la mise en regard de

3. Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services.

ces « situations » singulières et très diversifiées, de commencer à caractériser et qualifier ce que recouvrent, au-delà de ces contextes spécifiques, ces représentations particulières, dites « savoirs locaux ».

Au final, on va le voir maintenant, c'est bien à un retour critique sur la notion de savoir local et sur ses divers contenus que nous invitent les sept contributions et les huit cas d'espèce présentés ici.

Hypothèses, objectifs et positionnement

Notre approche, on l'a vu, écartait d'emblée les analyses synchroniques de systèmes locaux d'organisation des connaissances strictement naturalistes. Nous avons privilégié les modalités d'élaboration, de transformation voire de négociation de ces dispositifs plus englobants dans lesquels ces connaissances sont incluses et qui constituent à proprement parler les savoirs locaux. Nous suivons en cela, une conception de ces savoirs qui fait consensus en anthropologie et qu'illustre cette définition des TEK de Berkes :

TEK is a cumulative body of knowledge and beliefs, handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment. Further, TEK is an attribute of societies with historical continuity in resource use practices; by and large, these are non-industrial or less technologically advanced societies, many of them indigenous or tribal. (Berkes, 1993 : 3)

Leur caractère dynamique se retrouve également chez d'autres auteurs, en particulier dans la définition que donne Ellen (2009) de ces *indigenous knowledge*.

Ont été privilégiées des situations où les savoirs locaux sont mobilisés pour le traitement pratique ou symbolique d'éléments de l'environnement au sens large; que ce dernier soit sauvage (forêt, pêche, chasse, catastrophes naturelles...) ou aménagé par l'homme (agriculture, horticulture, élevage, extraction minière...). Mais, simultanément, cette approche ne peut être envisagée indépendamment des champs et des contextes où ces savoirs sont conçus et exercés ou invoqués.

L'objectif était bien de faire retour sur la notion « savoirs locaux » mais à partir de l'analyse de leurs situations concrètes d'exercice ou d'énonciation, quand il s'agissait davantage de discours les reformulant ou les inventant. L'hypothèse sous-jacente était qu'une approche dynamique est plus à même de restituer la variabilité des contenus et des significations possibles de ces savoirs, surtout si elle s'appuie sur la comparaison d'une diversité de cas concrets. On peut en effet raisonnablement penser que la mise en regard de situations singulières issues de contextes historiques variés et changeants, à la fois sociaux, économiques et politiques, revêt un caractère quasi expérimental, certes imparfait, mais fournissant un champ de variation significatif. Nous considérons en outre au départ qu'il fallait aborder ces discours et pratiques à partir des situations de confrontation avec des systèmes de représentations fondés sur d'autres rationalités, qu'elles soient d'ordre scientifique, économique ou politique. Ces situations étaient supposées relativement fréquentes puisque suscitées depuis plus de deux décades par l'intérêt accru de différentes catégories d'intervenants (ONG, entreprises, universitaires, développeurs, États, institutions internationales) pour ces savoirs, en particulier écologiques et écoclimatiques, « traditionnels ».

La reconnaissance et la protection juridique des savoirs naturalistes locaux après l'adoption de l'article 8 alinéa j de la Convention sur la diversité biologique consacre

l'avènement d'une vision économiste de la biodiversité (Brush, 1996; Roussel, 2005 : 83; Thomas et Boisvert, 2015). Toutefois, elle s'est surtout accompagnée de mécanismes d'accès et de partage des avantages (APA) ainsi que de conventions de reconnaissance des savoirs locaux en général et non plus seulement associés à la protection de la biodiversité. Ce qui a entraîné, en retour, des effets sur les savoirs eux-mêmes, leurs contenus comme leurs modalités d'élaboration et de mise en œuvre. Manuela Carneiro da Cunha (2004 et 2012), par exemple, a analysé les processus de réflexivité ainsi engendrés à partir des transformations de savoirs thérapeutiques chamaniques au Brésil. Elle constate à travers ces exemples que la reconnaissance des savoirs a induit autour d'eux un processus de négociation. On assiste même *in fine* à la production d'un nouveau savoir, standardisé et appelé à devenir le seul « savoir traditionnel » reconnu, protégé, voire valorisé économiquement.

Depuis leur reconnaissance et leur mise à l'agenda de diverses institutions et conventions internationales, le caractère dynamique de ces savoirs prend une nouvelle ampleur. En effet, ils sont depuis lors insérés dans des dispositifs complexes qui contribuent, en retour, à modifier la conception que les uns (les interlocuteurs des groupes locaux) et les autres (les communautés locales elles-mêmes) s'en font. Ce qui nous amène à nous démarquer des recherches réalisées avant cette phase de reconnaissance sur deux points : d'une part, en prenant d'emblée en compte les dimensions politique et rhétorique qui entourent ces savoirs, d'autre part, en intégrant à l'objet les perspectives de tous les acteurs, dispositifs ou « réseaux » (Latour, 1997) qui participent à leur construction.

Si en intégrant à l'objet tous les jeux d'acteurs, les discours et les modifications les concernant, notre approche des savoirs locaux se veut critique, elle s'inscrit cependant dans le prolongement de problématiques académiques, anciennes et récentes. Dès les années 1960-1970, les ethnologues s'intéressant à ces questions affichaient des divergences résultant de positions théoriques sous-jacentes. Les approches plus anthropocentrées se démarquent d'approches plus biocentrées (Guille-Escuret, 1989). Les précurseurs de la première approche, plus ethnologique, ont d'emblée souligné que les connaissances naturalistes que certaines sociétés ont des plantes ou des animaux s'inscrivent dans des conceptions sociales et culturelles plus larges (Bulmer, 1967; Conklin, 1986). Par la suite, les chercheurs ont souvent abordé ces savoirs en tant que « faits sociaux totaux » comme l'avait théorisé Marcel Mauss dès le début du xx^e siècle en s'intéressant aux variations saisonnières chez les Inuit du Grand Nord (1904). C'est en particulier le cas en France où les chercheurs du Muséum national d'histoire naturelle de Paris – dont Haudricourt (1962), Barrau (1985), Friedberg (1992), Bahuchet (2011) – ont maintenu cette approche que l'on retrouve également dans une grande diversité institutionnelle de programmes de recherche : universités, EHESS, IRD, CNRS ainsi que le laboratoire d'anthropologie du Collège de France au sein duquel ont travaillé entre autres, Claude Lévi-Strauss et Philippe Descola.

D'autres auteurs, plus fortement influencés par les domaines biologiques ont abordé ces savoirs au prisme d'une grille de lecture calquée sur les domaines scientifiques correspondants. Friedberg (2005) critique cette démarche qui distingue autant d'ethnoscience – au pluriel – qu'il y a de disciplines et de champs scientifiques correspondants. Les tenants de cette approche mettent en avant une perspective universalisante des connaissances (Berlin et Kay, 1969; Berlin, 1973). L'ethnobiologie ainsi constituée se rapproche alors beaucoup de la biologie.

S'il existe aujourd'hui un relatif consensus parmi les ethnologues sur la définition mentionnée précédemment de ces savoirs locaux, il n'en reste pas moins, comme le fait remarquer Agrawal (1995), que celle-ci suppose une comparaison implicite entre savoirs locaux et savoirs scientifiques qui est problématique. De son côté, Ellen (2009) souligne également que les tentatives de valorisation de ces savoirs en ces termes se sont souvent soldées par des déconvenues. Un certain nombre de publications font d'ailleurs régulièrement le point sur l'apport de ces savoirs en termes de développement (Bicker *et al.*, 2003 ; Sillitoe, 2009 a et b).

C'est davantage dans cette filiation épistémologique très générale, considérant les savoirs selon une approche intégrée particulière à chaque culture, que la plupart des contributeurs du présent ouvrage ont abordé la spécificité et la dynamique des savoirs locaux. Les questions que suscitent nos hypothèses ou parti pris initiaux tendent cependant à explorer des directions plus hétérodoxes.

En demandant aux contributeurs d'exposer des savoirs « en situation », c'est-à-dire à la fois exercés et contextuellement situés, nous privilégions une approche par les pratiques y compris celles des acteurs extérieurs qui ont recours à la notion. Ce rapprochement entre pratique et savoir peut sembler problématique. Roué, par exemple, déplore à juste titre que :

Le stéréotype, qui consiste à voir dans les savoirs locaux avant tout des savoir-faire ou savoirs liés à des pratiques, n'a jamais été tout à fait balayé. (2012 : 10)

Elle prolonge en cela une remarque de Claude Lévi-Strauss qu'elle cite :

[...] les espèces animales et végétales ne sont pas connues, pour autant qu'elles sont utiles : elles sont décrétées utiles ou intéressantes, parce qu'elles sont d'abord connues. (1962 : 21)

Nous adhérons pleinement à cette proposition, mais nous ne nous cantonnons pas aux seules pratiques locales. Nous prenons en compte de la même façon, celles de valorisation des savoirs locaux par des ONG, des développeurs, des administrations ou des chercheurs engagés dans la défense des droits des populations indigènes, par exemple.

Par ailleurs, de quels types de savoir est-il question ? Des seules connaissances empiriques sur l'environnement naturel, comme le suggèrent les exemples fournis par Lévi-Strauss, ou aussi de représentations mystiques ou de croyances qui leur sont associées ? Et si, comme ici, on opte pour l'observation des pratiques où ils sont mis en œuvre, peut-on éviter de les inscrire dans le jeu de relations et de rapports sociaux où ils prennent sens et doivent être constamment remis en cohérence avec d'autres composantes de la culture et de la société locales ?

Dans le prolongement de ces questions, on peut se demander ce qui justifie d'isoler en tant que « savoirs » certaines représentations et pratiques sociales, en l'occurrence relatives à l'environnement. On peut être tenté de transposer aux savoirs cette hypothèse « naïve », selon ses propres termes, de Descola au sujet des techniques en général, conjecture :

[...] d'un ethnologue qui n'a jamais estimé nécessaire de conférer un statut épistémologique particulier à la technologie au sein de l'ensemble des rapports matériels et idéels d'une culture à son environnement. (Descola, 1994 : 333)

Les savoirs locaux constituent au demeurant une catégorie voisine et recoupant partiellement celle de technologie culturelle également mentionnée par l'auteur. Il n'y a *a priori*

pas davantage de raisons d'accorder un statut épistémologique à ces savoirs locaux. Il semble que la question ne se soit pas non plus posée, au moins avant les années 1990, pour les courants dominants de l'anthropologie française, si l'on en juge par l'absence de référence à la notion dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Bonte et Izard (1991, réédité en 2010). Ce qui milite en faveur de la prise en compte de la notion de savoir local comme une catégorie ethnographique propre aux sociétés et cultures « modernes ».

Quoi qu'il en soit, des études sur le sujet existent pourtant bien et se sont même multipliées depuis plusieurs décennies sous cette appellation ou sous d'autres, en France et à l'international. Des forums, des institutions et des conventions internationales ont en effet contribué, souvent sous pression des associations de peuples autochtones, à reconnaître la pertinence et la légitimité de pratiques locales en matière non seulement de préservation de la biodiversité (CDB initialement) mais plus généralement d'usage durable des ressources naturelles qui intéresse plutôt désormais l'IPBES.

Par ailleurs, depuis qu'ils sont institutionnellement reconnus, ce qui nous est donné à voir, ce sont davantage des discours sur ces savoirs. Discours qui réduisent, hybrident ou reconfigurent leur objet pour l'inscrire dans des cadres plus politiques ou scientifiques. Discours qui peuvent en outre être aussi bien ceux des populations détentrices que d'intervenants extérieurs. Plus généralement la question consiste alors à se demander s'ils sont dissociables de leurs conditions d'usage et d'élaboration et au final de leur sens social. On peut par exemple revendiquer des savoirs et les reconfigurer rhétoriquement pour sécuriser un territoire, conforter la reconnaissance d'une identité collective mais aussi, de la part des interlocuteurs des communautés locales, pour obtenir, selon les cas, un protocole d'accès aux plantes qu'ils utilisent ou une standardisation de leurs pratiques thérapeutiques, voire pour faire accepter les normes homogénéisantes du cahier des charges d'une indication géographique.

Instrumentalisée, que ce soit en la politisant ou en la naturalisant, la notion de savoirs locaux dans ces conditions, d'une part, devient une ressource, d'autre part, est d'autant moins stable que ses contenus sont appelés à être redéfinis au gré de ses contextes d'utilisation et des rapports entre les catégories d'interlocuteurs qui y ont recours.

La diversité des situations présentées

Les études de cas présentées ici concernent les huit pays ou régions suivantes : Australie, Côte d'Ivoire, Madagascar, Mali, Maroc, Mexique, Nouvelle-Calédonie et Pérou. Les auteurs relèvent de quatre disciplines : l'économie, l'agronomie, la sociologie, l'anthropologie et son sous-ensemble d'ethnoécologie. Bien qu'apparemment large, cette double diversité de lieu et d'approche n'est à l'évidence pas exhaustive et ne peut prétendre à la représentativité. L'Asie, l'Europe et l'Amérique du Nord sont des absentes de poids. La diversité disciplinaire reste de son côté relative dans la mesure où six des huit auteurs et coauteurs sont anthropologues ou sociologues. L'un, économiste, associé à un sociologue pour l'une de ses deux contributions, intègre à son analyse les apports d'une démarche anthropologique qui le conduisent à une approche critique des concepts et méthodes de sa discipline. Enfin, le sixième, agronome de formation, a recours aux concepts de sociologie des sciences pour rendre compte de la construction d'un nouvel itinéraire technique. Cette dominante socio-anthropologique est congruente avec la formulation initiale de la problématique du séminaire ainsi que des traditions thématiques de la discipline.

En revanche, et c'est ce qui nous importait, la diversité des situations représentées est extrêmement marquée. Si elle rend difficile tout regroupement fixe des analyses de cas, elle a l'avantage de montrer qu'au-delà de cette diversité chaque étude de cas combine et précise selon un arrangement singulier plusieurs des thèmes et questions abordés ci-dessus.

Les trois premiers chapitres traitent de procédures de reconnaissance et de valorisation, du moins en théorie, des savoirs. Le cas du Parc de la pomme de terre au Pérou (I. Hall), censé être un dispositif exemplaire de protection de ces savoirs, n'est pourtant pas exempt de contradictions. La science universelle et les contraintes juridiques aboutissent à en expurger la part dite « spirituelle » pour permettre leur « reconnaissance » au niveau international. Les trois cas de traitement d'événements environnementaux en Nouvelle-Calédonie (P.Y. Le Meur et C. Sabinot) sont autant d'occasions de négocier des normes et des valeurs relatives aux lieux entre populations kanak et différentes autorités publiques ou ONG environnementalistes. Enfin, dans le Sud marocain (T. Linck), les savoirs paysans censés être mis en valeur grâce à l'adoption de systèmes d'indications géographiques sont réduits à de simples instruments de communication autour des produits à commercialiser.

Les deux chapitres suivants mettent en regard les logiques respectives des savoirs tels qu'exercés par les populations locales pour la gestion des ressources naturelles et celles, dominantes, qui sont censées s'y substituer. Bien que menées selon des perspectives disciplinaires différentes, économique pour l'une, anthropologique pour l'autre, les analyses aboutissent à des constats similaires. Dans le cas du maïs de Tenejapa au Mexique (T. Linck et R. d'Alessandro) la circulation des semences, qui est à la fois une méthode de gestion de la diversité génétique du maïs et le moyen de reproduire les solidarités et complémentarités sociales, s'oppose au modèle modernisant. Celui-ci consiste à individualiser les producteurs face à un marché où l'achat d'intrants, de machines et de semences sélectionnées viendra remplacer les anciens savoirs collectifs. Le même type de dépossession de leur savoir-pouvoir de gestion des ressources halieutiques est constaté dans les cas ivoiriens et maliens (F. Verdeaux) quand l'État, se fondant sur des études scientifiques, tente de se substituer aux pêcheurs autochtones pour organiser leur activité.

Les deux derniers chapitres analysent deux cas diamétralement opposés d'invention ou réinvention de savoirs locaux. À Madagascar (G. Serpantié), la reconnaissance et la promotion au niveau national mais surtout international d'une innovation technique émanant d'acteurs de la « société civile » sont une forme d'invention résultant davantage des stratégies et des positionnements d'une série d'acteurs individuels et institutionnels que des performances, jamais démontrées, de l'innovation. La résurgence de cycles initiatiques dans une communauté aborigène d'Australie (B. Moizo) passe par la réaffirmation de l'importance de la transmission des savoirs ancestraux qui ont pourtant disparu. La réactivation des valeurs et de l'identité aborigène passe par le rappel de leur fonction et signification sociales quelle que soit la faiblesse de l'authenticité de leur contenu actuel.

Au final, de ce bouquet de cas d'espèces apparemment hétérogènes se dégagent pourtant deux grandes lignes de force. Au-delà des hésitations sémantiques de ses dénominations initiales, la notion de « savoir local », d'une part, est bel et bien plurivoque et, d'autre part, s'avère de nature au moins aussi politique que cognitive.

Elle correspond dans ces textes à deux types distincts de savoir. D'une part, des savoirs « exercés » ou en soi et, d'autre part, des savoirs rhétoriques reconstruits de l'extérieur. Les

premiers – et c'est leur spécificité par rapport aux savoirs académiques et plus généralement d'autorité – combinent des éléments de registres différents, sociaux, cosmologiques et naturalistes. Les seconds, en grande partie consécutifs aux grandes conventions ou forums internationaux sur la biodiversité et le développement durable, sont reformatés en fonction des intervenants extérieurs, des circonstances de l'intervention ou, dans certains cas, du marché.

Enfin, même si c'est selon des angles et avec des intensités variables, tous les cas présentés relèvent à un titre ou à un autre d'un registre politique.

